

ORIENTWISSENSCHAFTLICHE HEFTE

JOHANNES THON (ed.)

THE CLAIM OF TRUTH IN RELIGIOUS CONTEXTS

Results of an Interdisciplinary Workshop of the
Graduate School “Society and Culture in Motion”
(Halle/Saale)

27/2009

The Claim of Truth in Religious Contexts

Results of an Interdisciplinary Workshop of the Graduate School

“Society and Culture in Motion” (Halle/Saale)

ORIENTWISSENSCHAFTLICHE HEFTE

Herausgegeben vom

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien – Vorderer Orient, Afrika, Asien
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Heft 27/2009

THE CLAIM OF TRUTH IN RELIGIOUS
CONTEXTS

Results of an Interdisciplinary Workshop of the Graduate
School "Society and Culture in Motion" (Halle/Saale)

Editor

JOHANNES THON

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien – Vorderer Orient, Afrika, Asien
(ehemals Orientalwissenschaftliches Zentrum)
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Mühlweg 15, 06114 Halle (Saale)
Tel.: 0345-55-24081, Fax: 55-27299
hanne.schoenig@zirs.uni-halle.de
www.zirs.uni-halle.de

Die OWH erscheinen unregelmäßig.

Umschlagentwurf: ö_konzept, unter Verwendung des Wappens der Stadt Halle
mit freundlicher Genehmigung der Stadtverwaltung

© ZIRS Halle (Saale) 2009

Die Reihe und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und
strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Druck:

Druckhaus Schütze GmbH, Fiete-Schulze-Str. 6, 06116 Halle (Saale)

Printed in Germany

ISSN 1617-2469

Contents

Preface	VII
Truth, Lie, and Language An Introduction from a Biblical Perspective <i>Johannes Thon</i>	1
The Claim of Clearness in Biblical Texts and the Polyphony of Literary Compositions <i>Johannes Thon</i>	13
The Notion of Truth in Hadith Sciences <i>Asma Hilali</i>	23
Die Bibel des Ibn Kaṭīr Textkritik zu Gen 22 als Argument des Verfälschungsvorwurfs <i>Abmed Abd-Elsalam und Johannes Thon</i>	29
Dogma und Jurisprudenz im Wissenschaftssystem von al-Ġuwaynī und al-Ġazālī <i>Heidrun Eichner</i>	37
Die Rolle des Aktiven Intellektes in der Prophetie bei Farabi und Maimonides <i>Elvira Wakelnig</i>	51
Offenbarte Handlungen Religion als Zeremonie bei Moses Mendelssohn <i>Björn Pecina</i>	61
List of Authors	75
Indices	77

Preface

This volume contains most of the contributions to a workshop with the same title at the Graduate School “Society and Culture in Motion” (previously GSAA) of Martin Luther University Halle-Wittenberg held on 10–11 January 2008 in Halle/Saale. This event gained its special character from the encounter of Christian theological, Judaic, Islamic and philosophical perspectives. The workshop was organised and generously hosted by the Graduate School, which also facilitated the publication. Furthermore, it was part of the preliminary work for a research project now funded by the German Research Foundation (DFG) about language concepts at the Seminary for Old Testament Studies and the Seminary for Jewish Studies with Professor Ernst-Joachim Waschke and Professor Giuseppe Veltri as principal investigators. So the publication received financial support also from this side. I owe thanks to the contributors of the workshop and to the authors of this present collection. Ramona Wöllner helped to conduct the workshop, Michaela Jecht prepared the manuscripts, Claus Gienke did the whole typesetting work, Bella Ruth Reichard revised the English parts and Dr Benjamin Ziemer reviewed the Introduction. All this work was very helpful. I also wish to thank Ulrike Heinze and Dr Hagen Findeis from the administration of the Graduate School for the fruitful cooperation in organising this workshop and Dr Hanne Schönig from the Centre for Interdisciplinary Area Studies – Middle East, Africa, Asia for supervising the publication.

Halle/Saale, November 2009

Johannes Thon

Truth, Lie, and Language

An Introduction from a Biblical Perspective

Johannes Thon

1. The Question of a “Hebrew Notion of Truth”

A central question concerning language is the relationship between an utterance and the thing referred to in the outside world. Therefore also the notion of truth is normally related to language. Regarding the Old Testament or other contexts within the Ancient Near East, there is a long scholarly tradition to point out that in such “pre-classical contexts” there are other concepts of thinking, other concepts of truth and maybe other concepts of language. Beginning with Landsberger, there was the very important decision not to use European terms to describe other cultures but to look for the “Eigenbegrifflichkeit” of the Ancient Near East.¹ But just this initiative was criticised as a Eurocentric view which describes its objects as the “totally other”. The concept that the Orient does not change and so conserves archaic models of thinking is today characterised as the methodological paradigm of the 19th and early 20th centuries, developed also by Old Testament scholars.²

Following Benno Landsberger, Hermann von Soden coined very effectively the notion “hebräischer Wahrheitsbegriff”.³ And although there were confronting positions by James Barr⁴ and Diethelm Michel,⁵ only in the last years their view finds more resonance.⁶

Barr especially criticised the etymological method of the Hebrew notion of truth:⁷ Like the English word “true” in relation to the German “treu”, faithful/loyal, the Hebrew word ^ʿ*mät* is interpreted from its root ^ʿ*mn*, “faithful/reliable”. Truth and – as its reverse – lie are then not qualifications about the proximity of an utterance to a relating reality but rather about the person and its

¹ Landsberger, “Eigenbegrifflichkeit”, 4 f.

² Strongly criticised by Said, *Orientalism*.

³ Von Soden, “Wahrheit”, 7–11.

⁴ Barr, *Bibelexegese*.

⁵ Michel, “ÄMÄT”.

⁶ Landmesser, *Wahrheit*, 209–215.

⁷ Barr, *Bibelexegese*, esp. 37.

reliability.⁸ This fits well to a tendency in Biblical Exegesis in the 20th century to emphasize the “covenant”, *berit*, as a central Biblical thought.⁹

According to the criticism of Barr, the etymology of a word says nothing about the actual semantics of its use.¹⁰ Although agreeing to the insight that a word has primarily to be understood from its context, Martin A. Klopfenstein, who did a fundamental research on lie in the Old Testament, explains the speaking of Biblical texts about lie, especially regarding to the root *šqr*, from the notion of “contract”. Reconstructing a plausible original meaning “breaking a contract” later semantic developments remain in touch with this connotation, even if Klopfenstein highlights the later difference to the original meaning.¹¹ The most important argument is the expression *‘ed šeqer*, “false witness”, because the juridical context can be derived from the supposed original meaning of “breaking a contract”.¹² And so he claims that in these cases, too, the focus is not on the false content of the utterance but on the reliability of a witness. But it is just the content of a witness in which the court is interested primarily.

Klopfenstein differentiates the use of *šeqer/šqr* in comparison to *kzb*, “to lie with words”, and *kḥš*, “to deny”,¹³ which shows that lie and therefore also its opposite truth include the aspects of personality and character as well as the aspect of language. But it seems that also this differentiation is overdone, because the use of these words goes parallel in many cases.

In a current article in ZAW, Tzvi Novick describes the usage of the verb *h’myn*: connected with the preposition *b* it refers to the trustworthiness of a person, while connected with *l* it refers to the qualification of an assertion as “true”.¹⁴

In the following I will show that certainly truth and lie are strongly connected to the content of an utterance. But what makes the difference between the Old Testament texts and our contemporary understanding of these notions is a variation in the underlying metaphors. The person and its speaking are much more connected to each other than we understand it today. For this purpose I will look at the figurative use in expressions for speech acts and interpret it from the perspective of Lakoff’s and Johnson’s metaphor theory. But first, let us have a look at prose narrative sections.

⁸ Wildberger, “*’mn*”, 203 f.

⁹ Von Rad, *Theologie*, I, 135–140.

¹⁰ Barr, *Bibelexegese*, 37.

¹¹ Klopfenstein, *Lüge*, 17 f.

¹² *Ibid.*, 26 f.

¹³ Klopfenstein, “*šqr*”, 1011.

¹⁴ Novick, “*h’myn*”, 579.

2. Biblical Stories about Lies

In Biblical prose texts, we can find descriptions of lying which are clearly connected to the difference between an assertion and the events that happened or another form of reality. In Gen 12,18 f. (and similar in Gen 26,9) Pharaoh confronts Abram with his own saying: “[...] Why did you not tell me that she was your wife? Why did you say, ‘She is my sister,’ so that I took her for my wife? [...]”¹⁵ And the parallel Gen 20,12 tries to partly justify this assertion: “[...] Besides she is indeed my sister, the daughter of my father, but not the daughter of my mother; and she became my wife. [...]” It is obvious that these stories deal with the proximity of an assertion to a reality. And for this purpose the text goes on the level of inner-biblical exegesis. But it is noteworthy that the term *šəqər*, “lie”, is not used here.

Another story about a lie is Jdc 16 where Samson does not say to his wife Delilah how to overcome him. Instead, he tells her at first other methods which do not prove useful. So she accuses him: “Behold you have deceived me and told me lies [...]” (Jdc 16,10. 13. [15]). Here, the word *kəzābîm* is used for “lies”, a word which, according to Klopfenstein, has much more the meaning “deceive with words” than *šəqər*.¹⁶

To look at prose stories has the advantage that the meaning of the words becomes clear in the context of the whole story. But the claim of truth remains in the frame of the story and does not go beyond the border of the text. Therefore I will now turn to the genre of wisdom literature and the metaphors used there for lying.

3. Metaphorical Language on Truth and Lie in Wisdom Literature

In the book of Proverbs we find many sayings about the speaking of men.¹⁷ Often they are qualified as “true” or “false”. But if we recall the question discussed above about the relationship of truth and speaking, then it is much less clear to determine this relationship. Maria Häusl has tried to categorize these Proverbs in the terms of speech acts. But it seems to be an open question whether an expression like “to tell a lie” (*higgîd šəqər*) has to be qualified as an ASSERTIV/REPRESENTATIV. As she states correctly the focus in these proverbs is not on the speaking as an illocution but rather as a perlocution.¹⁸ And this also seems to be the key to solve partly the above discussed question on the character of truth: It is the wrong alternative to ask about the proximity of an utterance to

¹⁵ Biblical citations are following the Revised Standard Version except some cases justified by a more literal translation.

¹⁶ Klopfenstein, *Lüge*, 254.

¹⁷ Bühlmann, *Reden*.

¹⁸ Cf. Häusl, “Zuraten”, 44.

the reality of events on the one hand and about the reliability of a person on the other hand. In the wisdom literature it becomes clear that the speaking of man is essentially an act of him or his behaviour. Speech is not a separate phenomenon but a central anthropological element. Then truth and lie can refer to the speaking of a man and at the same time to his reliability.

This also seems to be the problem with the way Eve E. Sweetser tries to determine the semantic prototype underlying the meaning of lie.¹⁹ Whereas she elaborates on the complexity of the semantics of lie, her starting point is the supposition that

Any truth-conditional semantics assumes that we can “know” the propositional content of “true” statements [...].²⁰

So it is supposed that the notion of lie depends at first on the content of an utterance. She describes the lie under the perspective of information. A lie means to harm somebody by not informing him. The models mentioned above that describe a special Old Testament notion of truth do not put the focus on this point but leave it more open: There are different ways and different aspects to harming somebody through communication. Mark Johnson analyzed the metaphorical language people use “especially in American English” to express language as speech act. Following Michael Reddy²¹ he calls it the “conduit metaphor” with the fundamental elements:

1. Ideas or thoughts are objects.
2. Words and sentences are containers for these objects.
3. Communication consists in finding the right word-container for your idea-object, sending this filled container along a conduit or through space to the hearer, who must then take the idea-object out of the word container.²²

In Biblical texts the picture seems to be different. There is not such a clear differentiation between thoughts and words. The words themselves are the objects sent by the speaker to the hearer. But the underlying scene is not as technical as that of the conduit. If words are sent, then we can imagine a messenger that stands behind. It is only a shortened expression like in Gen 45,23:

To his father he sent as follows: ten asses loaded with the good things of Egypt [...].

Rather than a pushed object the message can be described as a self acting subject, like in Isa 9,8:

The Lord has sent a word against Jacob, and it will light upon Israel.

¹⁹ Sweetser, “Definition”.

²⁰ Ibid., 45.

²¹ Reddy, “Conduit metaphor”.

²² Johnson, *Body*, 59.

Of course this is not a human but the divine word; it is, however, not necessary to suppose a strong mythical meaning. The Biblical language tends to switch metonymically between a person and its actions.

4. Metonymic Terminology – the Smooth Language

The metaphors used for this topic, too, show a similarity between a person and its speaking. This derives from the metonymic terminology for language. If language is expressed by “tongue” and “lips”²³ then every saying can evoke quickly also physical associations. And it can be seen that e.g. the metaphor “the lips of a loose woman drip honey and her palate [New standard version: “speech”] is smoother than oil” (Prov 5,3) has a very strong physical meaning, but the same topic can be expressed in Prov 2,16 “You will be saved from the loose woman, from the adventuress with her smooth words”.

George Lakoff and Zoltán Kövecses have emphasized the physiological basis of a metaphor with the example of anger, which is often expressed metaphorically with heat – a picture also known from Biblical texts (in Hebrew “anger” is even metonymically expressed with “heat”). It is obvious that this figure has its starting point in the direct physical experience:

The physiological effects of anger are increased body heat, increased internal pressure (blood pressure, muscular pressure) agitation, and interference with accurate perception.²⁴

The authors describe a “prototypical scenario” which underlies every occurrence of the metaphor,²⁵ even if there are many examples that go partly away from this scene or even contradict it. Nevertheless it is held as the underlying concept.²⁶ This prototypical scenario is built from more simple elements – on the one hand abstract constitutive metaphors like “entity”, “intensity”, “limit”, “force”, and “control” and on the other hand basic-level metaphors like “hot fluid”, “insanity”, “fire”, “burden”, and “struggle”.²⁷ Both groups are necessary for building metaphors.

As shown above there is a strong physical connection between the parts of the mouth (tongue or lips) and the idea of smoothness. But the more elaborated examples are obviously creative metaphors. They suppose the conventional metonymic use of “tongue” or “lips” for speech and evoke a specific picture. This is

²³ Schroer and Staubli, *Körpersymbolik*, 154f.; Giercke, “Zunge”.

²⁴ Lakoff and Kövecses, “Model”, 196.

²⁵ Ibid., 213.

²⁶ Ibid., 214–217.

²⁷ Ibid., 219.

not the starting point common for all speakers of the language but the new creation of an author. Examining the metonymic use of the root *ḥlq* “to be smooth”, this physical association to the parts of the mouth appears beside another one: the picture of the path. So we read in Ps 73,18:

Truly thou dost set them in slippery places [...].

In comparison with the above mentioned metonymically inspired imagery, here we have a totally different scene: Here smoothness means an uncertainty because the smooth way makes it slippery and so dangerous. In connection with the parts of the mouth we find more the picture of a nice surface that hides an unpleasant thing or content. In both cases the “smoothness” refers to uncertainty or a possible danger. A stronger connection of both scenes we find in other languages, e.g. in Aramaic and Arabic proverbs, where we find the warning not to slip with the tongue.²⁸

In Hebrew this connection is not so clear and it seems that the metaphorical concept of smoothness exists independently from a concrete imagery scene. Following George Lakoff and Zoltán Kövecses I call it a basic level metaphor.²⁹ One could ask whether such a basic level metaphor derives from a more complex mental scheme. But it seems to exist independent from it.³⁰

5. Inside and Outside

The idea of smoothness leads us to a metaphorical concept for truth that can be identified in a large number of proverbs – and moreover in many other cultural contexts:³¹ the concept of surface and depth. A man has plans in his inside, in his heart, and a lie emerges if he does not show these intentions on the outside (Prov 26,23-26):

Like the glaze covering an earthen vessel are smooth lips with an evil heart.
He who hates, dissembles with his lips and harbours deceit in his heart;
though his hatred be covered with guile, his wickedness will be exposed in
the assembly.

It is not the picture of an idea as an object for which the word would be the container, as Michael Reddy claimed for the conduit metaphor.³² The picture is much more influenced by the body of the speaker. His thoughts are in his heart but on the surface he does not show them. On the outside he shows only pleasant

²⁸ Kassis, *Proverbs*, 122–123.

²⁹ Lakoff and Kövecses, “Model”, 218–219.

³⁰ Cf. *ibid.*, 219.

³¹ Lakoff and Johnson, *Metaphors*, 93–96.

³² Reddy, “Conduit Metaphor”, 166–171.

words. Then “surface” means the part of a speech act that is open and clear to the hearer. The “deep” side of it is difficult to access. This metaphorical concept also refers to the person and to his speaking. One can compare these examples with another verse from the book of Proverbs:

“It is bad, it is bad,” says the buyer; but when he goes away, then he boasts.
Prov 20,14

Here we have the same structure describing a conversation. There is one part, “open” to the partner in a conversation, and another part which is “hidden”. But this metaphorical concept is not used here. Instead the problem is shown by an action and both parts are represented by events in succession: first and then. The concept now is proximity and distance. But it is not necessary to call it “metaphorical.” Prov 20,14 tells us a normal situation. Everybody going to the market has to use this structure of conversation if he wants to be successful. So it is an experience which can be generalized. It shows that the structure of lie can be found as part of normal everyday human conversation.

If until now words are shown not so much as objects but rather as actions or independent subjects, there are also examples where words are sent from one person to another and received as objects:

The words of a whisperer are like delicious morsels; they go down into the inner parts of the body. Prov 26,22

There is also the dimension of inside and outside but it is more connected to the person and not to the word as a container. There are also examples with an inside-outside scheme for words:

A word fitly spoken is like apples of gold in a setting of silver. Prov 25,11

Here we have the structure of inside-outside which ideally correspond to each other. But it is not the idea within a word but a word in the right circumstances.

6. Surface and Depth

If there is the dimension of surface then there must be something beneath. In the orientation of the human body it must be the inner part, the heart, which is in Biblical Hebrew the organ of thinking. But it can be expressed in the picture of a deep water:

The purpose in a man’s heart is like deep water, but a man of understanding will draw it out. Prov 20,5

But not only the plans in the heart but also the words of a man can be characterized in this way:

The words of a man's mouth are deep waters; the fountain of wisdom is a gushing stream. Prov 18,4

Even if the plans come to the surface, they remain difficult to see through. Like the smooth language this surface remains uncertain. In this last verse the role of wisdom is unclear. Are both parts to be understood antithetically?

7. Is there a specific "Hebrew notion of truth"?

The basis of the thesis that there was an extremely different notion of truth in the Old Testament was at first the varying semantic area of the terminology of truth. The focus is not only on the congruence of a proposition to a reality but the notion refers more to the reliability. This observation fits well with the use of metaphors about speech acts. An important metaphorical concept is the relationship of inside and outside or surface and depth. But this concept is not connected to the relation of idea and word, but to the person of the speaker, its (inner) thinking and its (outer) behaviour (including speech). So it is not so much the wide use of metaphors for abstracta which distinguishes the Biblical thinking from ours but the use of other metaphors: While we usually think of ideas as objects transported in words as containers (an analogy between the two elements of the Cartesian world) the Biblical examples express much more the speech act as part of the personality. Moreover, we see now that our modern languages and thinking, too, are deeply determined by underlying metaphors. But the metaphors have partly changed.

*

As I have shown in my contribution to this workshop,³³ there are two different tendencies to describe truth in Biblical texts. On the one hand, there is the insight that the wisdom of God – and partly also human wisdom – is characterised by its very unattainability (described as "height" or "depth"). On the other hand, there is the law of God which is said – especially in its deuteronomistic understanding – to be near to men and clear to understand. This second tendency had a very strong influence on the building of the Biblical canon as a whole. And so it became a paradigm also for other religious scriptures. A central question for the understanding of holy scriptures is the dynamic relationship between prophecy and law. There is on the one hand the claim of truth by a given law, and on the other hand the idea of revelation via a single person, e.g. a prophet which needs the liberty to say something new and different. In Deut 13 this problem is solved in an oversimplified manner: A prophet who contradicts the *tôrah* must be a false prophet. In this way one reaches unambiguousness but loses a real prophecy. And there is another argument in Deut 18 which leads to this goal: A true prophet can be recognised if

³³ See in this volume, 13–22.

his prophecy comes true. Also in this frame a real prophecy is impossible, but the argument is very important for the identification of truth over the course of the centuries. It is the question of historicity which becomes here the main or only argument for truth.

This historical argument is picked up again in the contribution of Asma Hilali.³⁴ In the context of Islam, it developed into a scientific form. There was, and still is today, a consciousness of falsity within its own tradition. And here again are the two arguments to discern between a true and a weak tradition of the prophet Muḥammad: the historical probability and the conformity with the given truth. One reason for this consciousness was the difficult relationship of the Islamic to the Jewish and Christian Biblical tradition. Although seen as a common treasure of traditions, the possibility of alteration entered on the way of these dubious sources already into the early Islamic texts. Ahmed Abd-Elsalam and Johannes Thon³⁵ try to show the similarity of this critical view on the own tradition to modern textual criticism with the example of Ibn Kaṭīr.

The other contributions focus more on the relationship of reasoning and revelation. Heidrun Eichner³⁶ shows the strong need of a rational principle of the Islamic law even if this law dominates the religious praxis in a sometimes rather traditional way. Elvira Wakelnig³⁷ describes the reception of the philosophical concept of the Active Intellect in the framework of Islam and Judaism by al-Farabi and Maimonides. It deals with the point of contact between men and God by which a revelation through a prophet is possible. In the case of prophecy, Maimonides differentiates between the influences of the Active Intellect on the rational and on the imaginative faculties, which both are necessary for true prophecy. The perfection of the intellectual skill becomes the condition for revelation. The example of Moses Mendelssohn presented by Björn Pecina³⁸ shows again – centuries later – the concept to distinguish between a universal rational truth and a positive revelation of law as religious praxis. Pecina can show that this is no contradiction in the thinking of the Jewish philosopher but the very modern interpretation of the law in its function as important Jewish identity marker. In this moment, one can imagine that there could be a variety of truth, which is not necessary universal for the whole mankind.

³⁴ See in this volume, 23–28 .

³⁵ See in this volume, 29–36.

³⁶ See in this volume, 37–50.

³⁷ See in this volume, 51–60.

³⁸ See in this volume, 61–74.

Bibliography

- Barr, James: *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*. München 1965.
- Bühlmann, Walter: *Vom rechten Reden und Schweigen*, Orbis biblicus et orientalis 12. Freiburg (Schweiz), Göttingen 1976.
- Giercke, Annett: “Eine Zunge voller Jubel – sprachliche Bilder als Emotionsträger in Ps 126”, in: Susanne Gillmayr-Bucher et al., *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres, Festschrift für Georg Hentschel*, Würzburg 2006, 377–387.
- Häusl, Maria: “Zuraten, zurechtweisen und sich zurückhalten. Sprüche zur Sprache aus der älteren Weisheit (Spr 10–20 und 25–29)”, *Biblische Notizen* 49 (2005), 26–45.
- Holland, Dorothy and Quinn, Naomi (eds.): *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge 1987.
- Johnson, Mark: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago and London 1987.
- Kassis, Riad Aziz: *The Book of Proverbs and Arabic Proverbial Works*, Supplements to Vetus Testamentum 74. Leiden, Boston, Köln 1999.
- Klopfenstein, Martin A.: *Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*. Zürich 1964.
- id.: “שקר *šqr* täuschen”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (³1984), 1010–1019.
- Lakoff, George and Johnson, Mark: *Metaphors We Live By*. Chicago and London 1980.
- Lakoff, George and Kövecses, Zoltán: “The cognitive model of anger inherent in American English”, in: Holland and Quinn, *Models*, 195–221.
- Landmesser, Christof: *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*. Tübingen 1999.
- Landsberger, Benno: “Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt”, in: id. and Soden, Wolfram von, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt / Leistung und Grenzen sumerischer und babylonischer Wissenschaft*. Darmstadt 1965, 1–18.
- Michel, Diethelm: “ÄMÄT. Untersuchung über ‘Wahrheit’ im Hebräischen”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968), 30–57.
- Novick, Tzvi: “האמין in Jud 11,20 and the Semantics of Assent”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009), 577–583.

Rad, Gerhard von: *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München 1957.

Reddy, Michael J.: “The conduit metaphor: A case of frame conflict in our language about language”, in: Ortony, Andrew (ed.), *Metaphor and Thought*, 2nd edition. Cambridge 1994, 164–201.

Said, Edward W.: *Orientalism*, London 1995.

Schroer, Silvia and Staubli, Thomas: *Die Körpersymbolik der Bibel*. Darmstadt 1998.

Soden, Hans von: “Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit”, in: id., *Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hgg. von Hans von Campenhausen. Tübingen 1951, 1–24.

Sweetser, Eve E.: “The definition of lie. An examination of the folk models underlying a semantic prototype”, in: Holland and Quinn, *Models*, 43–66.

Wildberger, H.: “אמן *mn* fest, sicher”, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I (⁴1984), 177–209.

The Claim of Clearness in Biblical Texts and the Polyphony of Literary Compositions

Johannes Thon

A central idea of religious truth is the possession of a holy text including this truth. Jewish and Christian hermeneutics generally claim these texts to be revealed by God. Even if the concrete form of this revelation can be described in several ways, in many cases it is clear that the specific literal form of Biblical texts is given in human language. Then the truth coming from God reaches the man only in a mediated form and not in its original and eternal one. Any time there has been a critical view on the holy text.

But this mentioned central idea of the revealed text implies that there is a clear and unambiguous word of God given in the holy text that can be understood by the reader. And this idea is often expressed within the texts themselves. In this paper I will look at some of these texts and I will ask what the argumentations and implications of this claim are.

1. The Canonic Formula

Maybe the strongest example is the claim that the words of the texts are in their original form, not changed, nothing added nor deleted. This is expressed in the so called canonical formula in Deut 4,2 and 13,1. Moses gives the law of God to the people with the admonition not to change these words.

You shall not add to the word which I command you, nor take from it; that you may keep the commandments of the Lord your God which I command you. Deut 4,2

It is often stated that by this formula the fifth book of Moses Deuteronomy was the starting-point for the idea of canon. It is mainly a juridical book. Therefore it needs to be clear and unchangeable. And there are already direct references to this “lawbook of Moses” within the Old Testament (Jos 8,31).¹ Others say that this formula has often been overstressed.² There is a wide use of similar formulations in Ancient Near-Eastern and classic Greek texts with different aims. It occurs at the end of law-books, in contracts, on *kudurrus*, in royal inscriptions and it generally served as an international scribal convention to save the original text.

¹ Veijola, *Deuteronomium*, 113.

² Veltri, “Tradent”.

In Egypt it is especially connected with wisdom-teaching.³ Though some scholars spoke about a kind of canonisation of classical texts, the implications of the Biblical canon go further.

Moreover it is remarkable that this formula is not found at the end of the book of Deuteronomy but in its opening part, before the beginning of the corpus of the deuteronomic law. Eckart Otto therefore presumes, that in the editorial perspective of the *tôrāh* as a whole the verse marks the end of the law given by God. This law was given at the mount Sinai from the second to the fourth book of Moses. The repetition of this law in Deuteronomy should then be read as the reactualisation of the law by Moses.⁴

The second part of the verse does not seem to fit the interpretation of unchangeability of the text, because it is said: “that you may keep the commandments [...]” Here the interest is not to save the original form of the text but the obedience to the law. So Giuseppe Veltri stresses the paraenetic character of the verse.⁵

But, whether it is expressed in this verse or not, the idea of a final unchangeable text was afterwards connected with the *tôrāh* and deriving from it also with the second and third part of the canon, prophets and scriptures. That can be seen in the very strong effort of the masoretic tradition to save the canonical text, even if a part of this tradition remarks different textversions.

2. The near Word of God

Another verse of the book of Deuteronomy claims that what the title of this paper promises: clearness.

For this commandment which I command you this day is not too hard for you, neither is it far off. It is not in heaven, that you should say, “Who will go up for us to heaven, and bring it to us, that we may hear it and do it?” Neither is it beyond the sea, that you should say, “Who will go over the sea for us, and bring it to us, that we may hear it and do it?” But the word is very near you; it is in your mouth and in your heart, so that you can do it. Deut 30,11–14

According to this statement there is no difference in understanding between the text and its recipients. They do not need help by an interpreting authority. The picture of that one special person that goes up to heaven reminds other – sceptical – voices saying that nobody could get the full wisdom of God from the heaven or from under the earth. The central chapter this statement is expressed in is Job 28: The wisdom of God could even not be found deep under the earth:

³ Dohmen and Oehming, *Kanon*, 70–78.

⁴ Otto, *Deuteronomium*, 165.

⁵ Veltri, *Gegenwart*, 10–11.

But where shall wisdom be found? And where is the place of understanding?
Man does not know the way to it, and it is not found in the land of the living.
Job 28,12–13 [...]

God understands the way to it, and he knows its place. v. 23

Is this now a contradiction? Is the word of God clear for all men, or is it impossible that anybody understands it? We have to distinguish between two different things. Because at the end of Job 28 there is something that God lets men know. After God searched out the wisdom he made a short abstract to teach men:

And he said to man, “Behold, the fear of the Lord, that is wisdom; and to depart from evil is understanding.”

Men are not able to understand the order and sense of the whole creation. There are too many questions that are left open. But it is clear for men how to behave: fear of God and depart from evil. In this sense also Deut 30 must be understood. There is not spoken about wisdom but about the commandments of God.

Here in Deut 30 the perspective has changed: It is not necessary to get the full wisdom but this law men can understand and practice without exception. According to the Deuteronomy the Law should be daily in the mouth, but not only there. One should love it with all his heart. And probably the text proposes, that everyone understands it in the same way.

3. False Prophets

The idea that God is near can also be used for the opposite. In Jer 12,2 it is said that the Lord is near to the mouth of the wicked, but far from their heart. Moreover concerning the false prophets Jeremiah says that they claim to have the word of God but he is far from them.

Am I a God at hand, says the Lord, and not a God afar off? Can a man hide himself in secret places so that I cannot see him? says the Lord. Do I not fill heaven and earth? says the Lord. I have heard what the prophets have said who prophesy lies in my name, saying “I have dreamed, I have dreamed”
Jer 23,23–25

The power of proclaiming a word of God is connected with one risk: Where can the listener know if this claim is not a lie. If the word of God is told through the mouth of men it can be false. In comparison with the above cited verses from Deuteronomy God goes in this metaphor into the opposite direction: He is not near that everybody can use his words, but he goes back up to heaven and fills the whole earth. He is not simply at anybody’s disposal.

And he inverts the claim to be near into a negative sense: Because traditionally it is seen to be very dangerous to be near to God. If men see God face to face normally they fear to die. The false prophets had claimed to be near to God. But they lie in his name. Now he recognizes it. So this proximity will be dangerous for them.

4. Dream and Word

Jeremiah offers one criterion which false prophets can be recognized by: They say what they have dreamed. Though dreams are in other cases a fitting form of revelation, here it does not seem to be appropriate for communication between God and men. The reason might be that dreams normally come from inside the man himself. In this and in other passages it is not clear, whether the false prophets know that they are lying, or not. Maybe they dreamed really these dreams, but nevertheless a clear word is better than a dream.

Let the prophet who has a dream tell the dream, but let him who has my word speak my word faithfully. What has the straw in common with wheat? says the Lord. Is not my word like fire, says the Lord, and not like a hammer which breaks the rock in pieces? Jer 23,28–29

If we look at the metaphors the point is not just clearness, but effectiveness. The real word of God has power. Dreams can be like vain human words. But the word of God is not so:

For it is not a vain word for you, but it is your life [...] Deut 32,47a

This opposition between dreams and words is systematically explained in Num 12. There is not spoken about false dreams. It is said, that God reveals himself to the prophets by dreams, but the communication with Moses stands on a higher level:

Hear my words: if there is a prophet among you, I the Lord make myself known to him in a vision, I speak with him in a dream. Not so with my servant Moses; he is entrusted with all my house. With him I speak mouth to mouth, clearly, and not in riddles; and he beholds the form of the Lord [...] Num 12,6–8

There is a difference between Moses and the prophets because God speaks to him directly, to the prophets only through the medium of the dream. On this indirect way there can be something unclear or incorrect. Another opposite of the direct word is the riddle. God speaks to men but the question is if they can solve the riddle. With this term a reference is made to the wisdom, where the riddle is one form of teaching. But this text in Num 12 wants to make a distinction between the *tôrāh* and other scriptures. And really the laws of the *tôrāh* are not as complicated as some proverbs of the wisdom literature.

5. The Promulgation of the Law

In the books of *Ezr/Neh* the *tôrāh* of Moses was finally introduced by Ezra the scribe. He did it on behalf of the Persian King. The religious document is declared to be the Persian law for the Jews. In *Ezr* 7,12 in the Aramaic decree of the king this corpus is called *dāt*. This term has strong juridical character while the Hebrew *tôrāh* implies different theological aspects.⁶ The *tôrāh* is promulgated as law. This law has to be clear so that everybody knows how to comply with it.

In *Neh* 8 Ezra reads the *tôrāh* in public and several formulations try to determine how the listeners reach an understanding. According to this description there is a general need for an interpretation of the text. Because Ezra recites the text and then the levites

[...] helped the people to understand the law, while the people remained in their place. And they read from the book, from the law of God, section by section [or: clearly]; and they gave the sense, so that the people understood the reading. *Neh* 8,8

A traditional rabbinic understanding (*jMeg* 4,47d; *bMeg* 3a; *bNed* 37b; *BerR* 36,8) identifies this interpretation with the translation to the Aramaic targum, and also modern scholars join this view.⁷ But there is no special term of translation and today the end of Hebrew as spoken language is dated at the second century CE.⁸ If it is not a translation the text deals with then the levites fulfill the function to explain the traditional text to the people. They are an authority for interpretation. Only by this authority the text can be understood clearly.

There is a play on words in *Neh* 8 with the terminology for understanding: The word *mebîn* has two different meanings: “to understand” or “to let someone understand”. In both meanings the term is used here. All the listeners are understanding – understanding to listen (V. 2). But also the function of the levites to explain the law to the people is formulated with this word (V. 9). But in two places the use is ambiguous.

And he read from it [...] in the presence of the men and the women and those who could understand/explain [...] *Neh* 8,3

With the “and” it is more obvious to refer the word *mebîn* to the levites, who could explain. But this role of them is explained only later in the text.

The second ambiguous text has already been mentioned above:

⁶ Schunck, *Nehemia*, 239.

⁷ Naveh and Greenfield, “Hebrew and Aramaic”, 119. For the opposite position see Safrai, “Origins”, 187f.

⁸ Cf. Thon, “Identitätskonstruktion”, 557–561.

[...] helped the people to understand the law, while the people remained in their place. And he read from the book, from the law of God, section by section [or: clearly]; and they gave the sense, so that the people understood the reading [or: and they gave the sense and explained the reading]. Neh 8,8

Three actions are told, that could be more or less synonymous. Then the term *mebîn* is used for the levites, who explain the reading. But both interpretations are possible. And it makes sense that the three words refer to three different actions.

It is obvious, that in this central story of the publication of the *tôrāh*, a play with the word “understand” must be taken serious. At the end of this story it remains open, if the text is clear to the people or if the explanation by the levites is necessary to avoid misunderstanding.

*

The presented examples show that there is the assumption in Biblical texts, that the word of God or his *tôrāh* is clear so that it can be understood by men. But this claim of clearness is not systematically explained. Sometimes we see different aspects which are in mind: The idea that God spoke immediately to Moses, or that a revelation by words is unambiguous in opposition to revelations by dreams. Connected with the so called “canonical formula” the focus is more on the specific form of the written text. By Ezra *tôrāh* got a juridical aspect because he gave to it the function of an official law in the Persian province of Judah. In Neh 8 his interest is the clear understanding of the *tôrāh*. He reached it by introducing an authority on interpretation: the levites.

6. Polyphony of Compositions

While the “canonic formula” denies any change of the text modern research since the times of enlightenment presupposes the growing of the text as a fundamental model to understand it and to explain many textual problems as effects of a continuing editorial work and of the process of tradition. But sometimes there are also notions in the Biblical text of such editorial work: At first one can see it in the profession of Ezra “the scribe” who seems to be a second author of the *tôrāh*. The work of collection of single smaller texts is attested in Prov 25,1, where the men of Hezekiah collected the proverbs of Solomon. As a third example one can see that in Jer 36,32 Baruch wrote the words of the prophet a second time on a scroll, but then is written that “many similar words were added to them.”

Literary criticism long time had its focus in the original form of the text. Scholars wanted to find the first author to explain the text. In the last decades there is a tendency to give more value or attention to the editorial process, especially to

the last author who is responsible for the canonical form of the text.⁹ The classical question of the original text seeks to find an undisturbed texture, so there is a tendency to reconstruct simple text-units without any tension. It is presupposed that this original text can clearly be understood by men. If one speaks about the editorial process and its final result, one has to explain a problematic text including tensions and other textual problems. It is very important to think about the picture of the author, which the interpretation presupposes. Is the tension found in the canonical text intended by the editor, or was he not able to harmonize the text?

Corresponding to this change in the discourse of literary criticism there is a change in the used pictures to describe the method. Above I spoke about the “growing” of the text. This can be a positive metaphor for the editorial process, because it supposes a continuity between the origin and its modifications. But in the past the growing has often been described in terms of illness especially of cancer. In German scholars spoke about “Wucherungen”, tumors. Today another metaphor is stressed very often: That of the polyphony. Like an orchestral work there are many different voices in the final form of the text that seem to contradict each other. But if one listens to the compositional work as a whole this polyphony can give a deeper experience though not as clear as single voices. Life is contradictory and must be expressed in paradoxies. By the metaphor of an orchestra the different voices in one Biblical text can be interpreted with a deeper sense for the whole section. And on the background of this metaphor, the man that made the composition can be called an author.

6.1. Examples

Now at the end I will give three examples where such an interpretation has been made.

At first I have to focus the beginning of the Bible in Gen 1–3. It is an old observation, that on the one hand many differences are found between the first and the second and third chapter and on the other hand that the creation is described in chapter two a second time. The differences seem to be fundamental: The order of events is inverted. Once the earth is created from the sea and thereafter everything begins with the dry and God brings the life by water. The most important difference is the position of the man. In Gen 1 he is called the image of God and the rule over the earth is given to him. In Gen 2 he is taken from the earth and in chapter three it is his great mistake, that he wants to be like God. Two different anthropological positions are expressed in the beginning of the book Genesis and this was an important argument to divide this and the following books into parallel sources. Hence chapter 1 belongs to the Priestly Code, two and three to the so called Jahwist. The question is, if the tension between both

⁹ Cf. Lux and Waschke, “Vorwort”.

chapters is intended. Jan Sokol has explained this double opening of the Bible as an hermeneutical key to the whole Bible. He calls this beginning a binocular view, and understands it as a suggestion to look at every Biblical text not only from one perspective.¹⁰

A second example is the relation between different juridical corpora within the *tôrāb*. In the perspective of the narrative framework there is one complex of laws given to Moses at the Mount Sinai, and a second complex as the repetition of the first by Moses before his death. Of course there are differences between several commandments to parallel themes. If the reader asks which of these laws he has to comply with he could think that the repetition by Moses at the end of the book would be the current valid version. Benjamin Ziemer has pointed out that one has to pay attention to the fact, that the laws in Deuteronomy normally are told by Moses in the first person to the people while the commandments at Mount Sinai are formulated as spoken by God. So here the author is God while at the end of the book Moses appears as a mediator. Differences could originate from this human factor.¹¹

A very strong tension consists in the book of Job. The character and theological position of Job are different in the narrative frame of the book on the one hand and in the discussions with his friends in the main part of the book on the other hand. In the frame he receives all his passions in full obedience. In contrary to this in the main part of the book he wants to judge God saying that he, Job himself, is righteous so God must be unjust. But the difference between frame and main part builds an important statement of the book. The extreme charges against God could bring Job in a heretical position. But the narrative frame makes clear that he is not heretical. He is in fact the righteous that he claimed to be. And every member of the religious community will be allowed to ask fundamental questions and charges expressed in this Biblical book if he must suffer similar passions like Job. He remains a part of the community while claiming that God must be unjust. Michael Rohde states that Job's vision of God in chapter 42 surpasses the possibilities of the dialogues.¹²

I have heard by thee by the hearings of the ear, but now my eye sees thee.

The discourse in words remains unsatisfactory. The dialogues in the book of Job show different positions, but there is no solution. The paradox experiences of life can not be expressed in unambiguous statements, but men are kept with their experiences in the hands of God.

¹⁰ Sokol, "Schöpfungsbericht".

¹¹ Ziemer, "Prophetenrede".

¹² Rohde, *Knecht*, 76.

7. Conclusion

Are the human languages able to express the thoughts of men with clearness? And if God uses these languages to let men recognise his revelation – are they clear enough? The clearness of human language(s) is already questioned at the beginning of the Biblical canon, in Gen 11,1–9, the story of Babel. The seemingly ideal unity and clearness of language and communication turn out as dangerous in the view of God. So he disturbs this clearness. The polyphony of languages as the result is only the most obvious effect. But it seems to be the insight of this story that variety of meanings, and not clearness and unity, is connected with blessing.¹³

Bibliography

Dohmen, Christoph and Oehming, Manfred: *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Questiones disputatae 137. Freiburg 1992.

Kass, Leon R.: “The Humanist Dream: Babel Then and Now”, *Gregorianum* 81 (2000), 633–657.

Lux, Rüdiger and Waschke, Ernst-Joachim (eds.): *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Festschrift für Arndt Meinhold*. Leipzig 2006.

iid.: “Vorwort”, in: iid. (eds.), *Die unwiderstehliche Wahrheit*, vii–viii.

Naveh, Joseph and Greenfield, Jonas C.: “Hebrew and Aramaic in the Persian period”, in: Davies, W. D. and Finkelstein, Louis (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. I. Cambridge 1984, 115–129.

Otto, Eckart: *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens*. Tübingen 2000.

Rohde, Michael: *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch*. Leipzig 2007.

Safrai, Ze’ev: “The Origins of Reading the Aramaic Targum in the Synagogue”, *Immanuel* 24/25 (1990), 187–193.

Schunck, Klaus-Dietrich: *Nehemia*, Biblischer Kommentar XXIII/2. Neukirchen-Vluyn 1998ss.

¹³ Cf. Kass, “Dream”.

Sokol, Jan: “Der zweifache Schöpfungsbericht als hermeneutischer Schlüssel”, in: Pokorný, Petr and Roskovec, Jan (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen 2002, 238–244.

Thon, Johannes: “Sprache und Identitätskonstruktion. Das literarische Interesse von Num 13,23–27 und die Funktion dieses Textes im wissenschaftlichen Diskurs”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009), 557–576.

Veijola, Timo: *Das fünfte Buch Mose – Deuteronomium: Kapitel 1,1 - 16,17*, Das Alte Testament Deutsch 8,1. Göttingen 2004.

Veltri, Giuseppe: *Gegenwart der Tradition. Studien zur jüdischen Literatur und Kulturgeschichte*. Leiden, Boston, Köln 2002.

Veltri, Giuseppe: “Tradent und Traditum im antiken Judentum: Zu einer sog. Kanonformel”, in: id., *Gegenwart der Tradition*, 3–22.

Ziemer, Benjamin: “Prophetenrede und Gottesrede im Pentateuch und der Ausgang der Schriftprophetie”, in: Lux and Waschke, *Die unwiderstehliche Wahrheit*, 441–466.

The Notion of Truth in Hadith Sciences

Asma Hilali

Introduction

In this paper, I will demonstrate how the concept of truth in hadith sciences becomes an argument of authority. First, I will propose a definition of the term hadith and a definition of hadith sciences. The second part of this paper is dedicated to the notion of truth and its expressions in hadith sciences. The link between truth and authenticity shows the gradual aspect of the two notions: truth is a fundamental dimension of authenticity. Since this paper deals with the theory of authenticity in hadith sciences, specific theoretical books will be mentioned. Most of them were written between the 10th and 12th centuries.¹ The geographical area covered by these sources extends from the region of Khorassan in northern Iran to Muslim Spain.²

By “the prophetic tradition” (*ḥadīth*) are meant the words and acts attributed to the prophet Muḥammad (d. 632m) and his companions.³ In *ṣūṭ* Islam, the term hadith refers to the words attributed to the *imāms*. In their technical aspect, the hadiths include chains of transmission (*sanad/ḥadīth*, pl. *asānīd*) and texts (*matn*, pl. *mutūn*).⁴

The theoretical framework of authenticity in hadith sciences consists of a system of textual analysis based on the identification of the transmitters within the chain of transmission (*ḥadīth*). It also includes textual (*matn*) criticism. The aim of this system is the reconstruction of the authentic version of each hadith. In the following development, I will answer three essential questions: 1. Why is it important for religious scholars to reconstruct the authenticity of a given hadith? 2. How are expressions of truth used as a fundamental dimension of authenticity? 3. What are the degrees of truth/ authenticity in hadith sciences?

1. Authenticity in Hadith Sciences

Over time, hadith texts grow more and more important in Islam. In the ninth century, hadith is considered as the second theoretical basis of legal norms after the Koran.⁵ Hadith is an authoritative argument in theological controversies and

¹ Dickinson, *Development*, 53–80.

² Lucas, *Critics*, 328.

³ Robson, “ḥadīth”, 24–30.

⁴ Librande, “Ḥadīth”, 143–151; Juynboll, *Muslim Tradition*.

⁵ Hallaq, *History*, 33–35.

in the daily lives of the faithful.⁶ Determining whether hadith is authentic or forged becomes an important issue among the transmitters and the compilers of hadith. The aim of hadith sciences is to find the so-called “authentic hadith” (*ḥadīth ṣaḥīḥ*) by selecting and analyzing texts. The different hadith sciences represent different methods of verification and perpetual correction of hadith texts. The various literary genres in hadith literature are expressions of the multiplicity of hadith sciences. For example, there are books that refer to the various chains of transmission of one hadith (*taḥrīḡ*), and books of revisions (*taʿqīb*, pl. *taʿqībāt*) of the value of specific hadiths. The revisions comment on hadith collections and reexamine their authenticity.

2. Authenticity and Truth

The theory of authenticity is at the center of hadith sciences. Starting in the 10th century, the authors of the first theoretical texts in hadith sciences developed a system of textual criticism that might be called a theory of authenticity. The theory of authenticity is based on a set of codes concerning the transmission of hadith and its knowledge. The authors of the theoretical books often associate authenticity and truth. In hadith sciences, there are many Arabic terms approximately synonymous with “truth”: *ʿilm* (knowledge), *ḥaqq* (truth), *ḥaqīqa* (one truth), *aṣl* (root/origin). However, a single historical reference determines the notion of truth: the prophetic period perceived as pure, idealistic, free of liars.

ʿAbd ar-Raḥmān ar-Rāmahurmuzī (d. 971), author of the first systematic work of hadith science, cites the following prophetic hadith: “The truth (*al-ḥaqq*) will be granted to one part of my community until the day of resurrection”.⁷ The synonymous relationship established between words of authority (*ḥadīth*) and truth (*ḥaqq*) seems to come from a commentary on the same hadith, which announces that the depositaries of “the truth” are the “people of the hadith” (*ahl al-ḥadīth*).⁸ We see here a relationship of part to whole between the terms *truth* and *hadith*. Hadith contains truth; truth designates hadith. But how did hadith theorists imagine the reconstruction of the truth of hadith?

For hadith scientists, the ultimate goal of practical knowledge (*dirāya*) of hadith is the conservation of knowledge: this means authentic hadith and its transmission.⁹ Knowledge of the truth of hadith equals knowledge of its authentic version. In practical terms, this knowledge follows certain rules of writing as

⁶ The function of hadith as argument is expressed in hadith studies by the notion of legitimation, Donner, *Narratives*, 103–121.

⁷ Ar-Rāmahurmuzī, *al-Muḥaddīth*, 178.

⁸ Schacht, “*aṣḥāb al-raʾy*”, 713.

⁹ Anawati, “*ilm*”, 1161–1162.

well as of oral transmission. To understand these laws, one must consider a phenomenon that is central to the history of hadith: alteration (*taġyīr*). The laws of writing and of transmission are a direct consequence of the phenomenon of alteration and of the loss of truth in hadith. Ar-Rāmahurmuzī presents the laws of writing in the following way:

“Hadith is only specified by writing, then by comparison (*muqābala*) and common study (*mudārasa*), consignment (*ta‘abbud*), learning by heart (*taḥaffuz*), consultation (*mudākara*), questioning (*su‘āl*), examining the transmitters, and profound knowledge (*tafaqqub*) of what they have transmitted.”¹⁰ The transmitter desirous of finding the truth and authenticity of hadith must consider how common revision and correction are. The truth and authenticity of hadith appear as a kind of shared knowledge between the transmitters of hadith and its experts.

This truth also seems to cover a certain absolute value often compared to material value by hadith experts. ‘Abd ar-Raḥmān ar-Rāmahurmuzī cites al-Ḥasan b. Sallām: “This is a hadith like an emerald for it has not been altered”.¹¹ The meaning of alteration is imprecise in this statement. However, the comparison with a precious stone (emerald) underlines the value judgment inherent in the expert’s view of the hadith text. This is confirmed by the following hadith, taken by the same author from al-Awzā‘ī: “One would listen to the hadith and expose it to one’s companions as one might expose a false coin. What they [hadith experts] recognized, one accepted; what they denigrated, one rejected.”¹² Metaphors based on emeralds and coins express the scale of values to which hadith scientists subjected their texts, and also the fragility of this scale: *true* becomes *false* as soon as the knowledge of the truth of hadith becomes unsure.

Truth and authenticity in hadith also correspond to a specific period in the history of Islam. Ar-Rāmahurmuzī describes the phenomenon of alteration by situating it chronologically in history: “Certainly, the men of the first age disdained writing because of the closeness [of the prophetic era] and because of the short chain of transmission [linking them to the Prophet]; and for this reason, he who commits hadith to writing does not place too much faith in writing it, at the expense of learning and applying it. Nonetheless, now that time has passed [since the time of the Prophet], versions (*ṭuruq*) differ, the names of different transmitters are similar, the plague of forgetfulness prevents tradition from being safeguarded and men are not safe from illusion, the writing down of knowledge (*‘ilm*) is primordial and more reassuring, and the proof of its necessity is more powerful.”¹³ The first period of Islam is that in which the knowledge of

¹⁰ Ar-Rāmahurmuzī, *al-Muḥaddīṭ*, 385.

¹¹ *Ibid.*, 316.

¹² *Ibid.*, 318.

¹³ *Ibid.*, 386.

hadith was abundant and no alteration took place. In comparison to this period, the second one, which coincides with a greater distance from the prophetic era, is qualified by the absence of knowledge and by the appearance of alteration in hadith, and thus by the loss of its truth and its authenticity.

According to the theory of authenticity, knowing what is true and authentic in hadith is a return to a primitive kind of knowledge, available in the early days of Islam. Authentic hadith can be reconstructed through the application of the laws of writing: its authenticity is conserved by perpetual correction.

However, beyond a critical system and a complex science, the notion of authenticity also refers to spiritual truth.

The pursuit of truthful versions of hadith can also be associated with a spiritual experience or with sensory impairment: inspiration (*ilhām*) and smell (*aš-šamm*). Some subjective aspects can speak with an intuitive knowledge, which is based on a very personal experience. This can be linked to a gift from God (*ilhām*), according to al-Ḥākim an-Naysābūrī (d. 1027), an 11th-century scholar who developed the principal bases of ar-Rāmahurmuzī's theory: "Knowledge of hadith is an inspiration (*ilhām*), [because] if I ask an expert, referring to the flaws of certain hadith: Which source would you give as an argument? He [the expert] will remain so without argument."¹⁴ The same author cites the following dialogue that allegedly took place between a foreigner and the hadith scholar Abū Zur'a ar-Rāzī:

"What is your argument when you refer to the defects in a hadith?"

"The argument is as follows: if you ask me about my opinion on one [specific] hadith, then I will mention its flaws. If you then ask Ibn Wāra the same thing without confessing to him that you asked me the same question, he will mention the flaws of the same hadith. If you go to see Abū Ḥātim, he will cite the flaws of the hadith in question. By comparing the views of all of us, you will note some differences, but you have to know that each of us has spoken according to his own taste. When you discover that our opinions are similar, you will know the truth (*ḥaqīqa*) of this science." After verifying that their versions were similar, the foreigner said: "I recognize that science is nothing less than a gift from God."¹⁵

Thus a new element is added to the notion of truth and authenticity in hadith: mystery. Extra-scientific means of knowing, such as inspiration, belong to the prophetic domain of those who already know authentic hadith before learning it by scientific means.

¹⁴ An-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth*, 113.

¹⁵ *Ibid.*, 113.

3. Authenticity as a graduation

I use “the hadith ladder” as a metaphor to refer to the graduated organization of types of hadiths. This organization has two main polarities: the authentic class of hadith (*ḥadīth ṣaḥīḥ*) and hadith that is considered the opposite of authentic, such as falsified hadith (*mudallas*) or forged hadith (*mawḍūʿ*). These are just two examples of types of hadith opposed to authentic hadith; in fact, all other hadiths are false in relation to authentic hadith. The second polarity, at the opposite end of the scale from “authentic” hadith, is composed of a multiplicity of hadiths that are opposed to authentic hadith. However, the idea of a scale or ladder remains present in the theory of authenticity and in particular in authors’ representations of the place of authentic hadith in relation to all types of hadith taken together. The Andalusian hadith scholar Ibn ‘Abd al-Barr al-Qurṭubī (d. 1085) gives us the different classes of hadith. He recounts the following words of Sufyān at-Tawrī (d. 778): “I would like to record hadith according to three types: the hadith that I record and consider as law, the hadith of an unknown person that I put down in writing but whose application I suspend because I neither reject it nor accept it as a law, and the hadith of a weak man that I would like to know about but which I do not take any account of.”¹⁶

This citation evokes certain traits that are proper to each of the three main “rungs” in the hadith ladder. The first level is considered to be that of authentic hadith; authenticity and the fact of being put into writing are often closely linked. The three levels are systematically listed in descending order. Hadith, as a text, is subject to hierarchical classification. Over time, it seems to lose some of its attributes such as its authority as a source for rules and its interest as a written text: in short, hadith progressively loses its truth. In the description of the authentic class of hadith, the author expresses a certain consciousness of its excellence. The ladder, the theoretical instrument in the service of transmission, is given a moral foundation that sanctifies the authentic class of hadith, supreme hadith, the prophetic word. Rendered sacred, this word regains its original state and its textual correctness—and thus its truth.

Conclusion

The theory of authenticity is not a simple memory exercise but rather a quest for truth. This quest leads to a system of hadith knowledge; its gauge of authenticity is the knowledge of those who transmit it and their expertise in transmitting it. In hadith science, the notion of truth is synonymous with authentic hadith. Truth refers to a historical period and has a non-scientific, almost sacred dimension. The laws of transmission are paths of research and of the technical

¹⁶ al-Qurṭubī, *Ġāmiʿ bayān*, 91.

reconstruction of the authentic/true version of hadith. Joined with the notion of authenticity, the notion of truth takes on the value of an argument in hadith science. When hadith scholars use the usually vague concept of truth in their rigorous scientific demonstrations, they are addressing not the technical knowledge of a hadith expert but rather his belief. The presence of truth as a rhetorical argument in hadith science demonstrates this science's adherence to the belief system in which it is anchored, Islamic faith in its first six centuries.

Bibliography

- Anawati, G.: "ilm", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. III, 1986, 1161–1162.
- Dickinson, Eerik: *The Development of Early Sunnite Ḥadīth Criticism. The Taqdīma of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī*. Leyden, Boston, Cologne 2001.
- Donner, Fred McGrew: *Narratives of Islamic Origins: The Beginning of Islamic Historical Writing*. Princeton, New Jersey 1998.
- Hallaq, Wael B.: *A History of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunnī, uṣūl al-fiqh*. Cambridge 1997.
- Juynboll, G. H. A.: *Muslim tradition: Studies in chronology, provenance, and authorship of early ḥadīth*. Cambridge 1983.
- Librande, L. T.: "Ḥadīth", in: Mircea Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6. 1987, 143–151.
- Lucas, Scott C.: *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam. The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal*. Leiden 2004.
- Robson, J.: "ḥadīth", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. III, 1986, 24–30.
- Rāmahurmuzī, 'Abd ar-Raḥmān b. Ḥallād ar-: *al-Muḥaddiṯ al-fāsil bayna ar-rāwī wa-l-wā'i*, ed. Muḥammad 'Aḡḡāḡ al-Ḥaṭīb. Beyrouth 1971.
- Naysābūrī, al-Ḥākīm an-: *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīṯ*. Cairo 1937.
- Qurtūbī, Ibn 'Abd al-Barr al-: *Ġāmi' bayān al-'ilm wa-fadlihi wa-mā yanbagī fī riwāyatihī wa-ḥamlihī*, ed. 'Abd ar-Raḥmān Muḥammad 'Uṭmān, 2 vols. Me-dine 1969.
- Schacht, J.: "aṣḥāb al-ra'y", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. I, 1986, 713.

Die Bibel des Ibn Kaṭīr

Textkritik zu Gen 22 als Argument des Verfälschungsvorwurfs

Ahmed Abd-Elsalam und Johannes Thon

Zusammenfassung

Das folgende Fallbeispiel soll zeigen, wie eine historisch begründete Argumentation zur Stützung einer religiösen Wahrheit dienen kann. Es geht um den innerislamischen Diskurs darüber, ob Abraham in der Geschichte der nicht vollzogenen Opferung seines Sohnes das Leben Isaaks oder Ismaels aufs Spiel setzte. Die Brisanz des Beispiels liegt darin, dass ein islamischer Gelehrter, der sich durch ein besonders kritisches Urteil zum Quellenwert der jüdisch-christlichen Bibel auszeichnet (und darin wirkmächtig wurde), offenbar durchaus auf Textausgaben dieser fremden Religionsschrift zurückgreifen und ihre Texte und Textvarianten im Detail wahrnehmen konnte. Seine Argumentation ist in dieser historisch wahrheitssuchenden Fragestellung vergleichbar mit der seit der Aufklärung betriebenen Bibelkritik. Die Beobachtung der Textvarianz zielt nicht nur darauf ab, nach dem ursprünglichen Text zu fragen, sondern die beobachtete Variantenvielfalt legt gleichzeitig eher Skepsis gegenüber diesen Quellen nahe.

Die biblische Tradition im Islam

Die Meinungen vieler Muslime über die Bibel zeichneten und zeichnen sich durch eine starke Ambivalenz aus, die sich schon aus verschiedenen Aussagen des Koran ergibt. Einerseits stehe dieser in Kontinuität zu den jüdischen und christlichen Offenbarungen (Tora, Evangelium und Koran als verschiedensprachige Ausgaben des einen „Buches“), andererseits unterliegen diese dem Verdacht, durch die Anhänger ihrer Religionen verfälscht worden zu sein (Sure 2,75 u. ö.).¹

Einerseits heißt es in einem Hadith „Berichtet von den Israeliten, und schämt euch dessen nicht“,² andererseits wird betont: „Glaubt an Tora und Evangelium, aber lasst euch des Korans genügen“.³

Während die früheren – und bis heute klassischen – KoranAusleger gern jüdische und christliche Quellen nutzten, um die Andeutungen des Koran zu erklären oder zu illustrieren, sehen insbesondere seit dem 12./13. Jahrhundert viele Ge-

¹ Siehe aḍ-Ḍahabī, *al-Isrāʿīliyyāt*, 8f.

² Khān, *Al-Bukhārī*, S. 442, Nr. 667.

³ Kister, „Haddithū“; vgl. aḍ-Ḍahabī, *al-Isrāʿīliyyāt*, 41.

lehrte solche *isrā'īliyyāt* genannten Materialien sehr kritisch.⁴ Die Diskussion über den Umgang mit diesem Traditionsgut zeigt, wie stark hierin eine existenzielle Herausforderung gesehen wird: denn die Herkunft dieser Traditionen wird von jüdischen Konvertiten aus der Zeit der Prophetengefährten hergeleitet. Oft wird in diesem islamischen Diskurs festgestellt, dass es schwerlich möglich sein wird, die Fülle dieser als fremd wahrgenommenen Traditionen eindeutig zu erkennen und auszuscheiden, ohne damit verbundene wesentliche Überlieferungen des Islams zu verlieren.⁵ Der Begriff, der schon im 10. Jh. von Mas'ūdī formuliert, im *Uṣūl at-tafsīr*⁶ von Ibn Taymiyya methodisch begründet und von Ibn Kaṭīr systematisiert wurde, wurde in der Neuzeit vor allem von Reformern wie Muḥammad 'Abduh und ihm folgend Rašīd Riḍḍā erneut aufgegriffen, wodurch der Terminus in seiner negativen Konnotation verstärkt wurde.⁷ Die Brisanz dieser Überlieferungen liegt darin, dass sie für die Auslegung des Korans sehr hilfreich zu sein scheinen, ja die Grenze zu innerkoranischen Erzählungen über die Israeliten schwer zu ziehen ist, dass aber den jüdischen und christlichen Quellen prinzipiell der Verdacht der Verfälschung entgegengebracht wird. Oft scheint allgemein auf mündliche Tradition Bezug genommen zu sein. Offenbar gehen einige Autoren jedoch auch von unter Muslimen gebrauchten Büchern mit diesem Titel aus. Ibn Kaṭīr prägt ein prinzipiell negatives Verständnis des Wortes.⁸ An sich gibt es recht einfache Kriterien, nach denen diese jüdisch-christlichen Überlieferungen zu beurteilen sind:

1. Überlieferungen, die mit Koran und Sunna übereinstimmen, also wahr sind,
2. Überlieferungen, die weder bestätigt noch widerlegt sind, und
3. Überlieferungen, die Koran und Sunna widersprechen und deshalb falsch sein müssen.

Während die erste überflüssig und die dritte falsch sei, könne die zweite Kategorie überliefert werden.⁹

Zur Klärung der Reinheit einer Überlieferung ist deshalb eine strikt historische Fragestellung entwickelt worden, die sich als Kriterium primär an der Überliefererkette orientiert, wie der Beitrag von Asma Hilali in diesem Band beschreibt.¹⁰ Aus islamischer Sicht kann die Bibel dieses Kriterium nicht erfüllen. Das Material

⁴ Siehe zu diesem Begriff unter anderen Goldziher, „*Isrā'īliyyāt*“; Vajda, „*Isrā'īliyyāt*“; Tottoli, „Origin“; aḡ-Ḍahabī, *al-Isrā'īliyyāt*, 13–15. Bedankt für viele Anregungen und Literaturhinweise sei an dieser Stelle Herr Feras Oskan – jth.

⁵ Ar-Rūmī, *Manḥağ*, 317f.

⁶ Ibn Taymiyya, *Uṣūl at-tafsīr*, 26–28. Vgl. id., *Einführung*, 57–60.

⁷ Tottoli, „Origin“.

⁸ Tottoli, „Origin“, 206.

⁹ Rabi', *al-Isrā'īliyyāt*, 35.

¹⁰ Siehe in diesem Band, S. 23.

selbst ist also aus sich selbst heraus nicht verifizierbar, sondern erscheint prinzipiell zweifelhaft. Schon in Bezug auf mehrdeutige koranische Stellen warnt jedoch ein Hadith, sich damit zu beschäftigen.¹¹ Um wie viel mehr gilt das für diese Überlieferungen aus problematischer Quelle. Auch wenn also prinzipiell eine abgestufte Beurteilung dieser Stoffe vorzunehmen ist, erscheinen sie – geprägt durch Ibn Kaṭīr – als insgesamt mit dem Makel der Unzuverlässigkeit belastet.

Ignaz Goldziher hat eine andere, eher inhaltlich orientierte, Dreiteilung für den Begriff *Isrāʾīliyyāt* geprägt, die aber ebenfalls nach dem Grad der Glaubwürdigkeit fragt:

1. Geschichten über biblische Gestalten, die die kurzen Erwähnungen des Korans ergänzen;
2. Geschichten aus jüdischer Tradition, die zum Zwecke der allgemeinen Genealogie und der Chronologie erwähnt werden;
3. phantastische Ausgestaltungen.¹²

Goldziher erklärt den Ausdruck also weniger als Qualifikationskategorie von Überlieferung, sondern ordnet ihm bestimmte Stoffbereiche zu. Im von Ibn Kaṭīr bis heute geprägten Diskurs wird der Begriff dagegen meist radikal ablehnend gebraucht. *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Prophetenerzählungen), von Goldziher als Subkategorie aufgeführt, erscheint vielmehr als ein Alternativbegriff, mit dem man außerkoranische Stoffe über die biblischen Propheten positiv benennen kann.

Ismael oder Isaak?

Die Erwähnung der Bindung des Sohnes in Sure 38 lässt Korandeutungen zu, die hier in Übereinstimmung mit den entsprechenden Aussagen in Gen 22 Isaak agieren sieht, wie auch solche, die den Text auf Ismael hin interpretieren. Diese Auseinandersetzung wurde breit geführt. Ṭabarī führt deshalb die Vertreter der einen wie der anderen Position auf – womit er den Leser dazu auffordert, sich selbst ein Urteil dazu zu bilden. Er selbst plädiert für Isaak, und dafür nimmt er vorrangig exegetische Beobachtungen innerhalb des Korans auf, nach denen der „verheißene“ Sohn Abrahams eben Issak war.

Schon die ältesten Weisen des Volkes unseres Propheten stimmen nicht darin überein, welchen seiner beiden Söhne Abraham zu opfern befohlen wurde. [...] Beide Ansichten stützen sich auf Aussagen, die auf den Propheten zurückgeführt werden. Wenn beide Gruppen von Standpunkten gleichermaßen

¹¹ Aḍ-Ḍahabī, *al-Isrāʾīliyyāt*, 41–43. An-Nawawī, *Buch*, Nr. 6, S. 65.

¹² Goldziher, „*Isrāʾīliyyāt*“, 35.

zuverlässig sind – sie gehen beide auf den Propheten zurück, dann kann nur der Koran (selbst) als Beleg dienen, dass die Erzählung, die Isaak nennt, die wahrere von beiden ist.¹³

Ibn Kaṭīr argumentiert dagegen in die andere Richtung. Da Ismael und Isaak jeweils als Stammväter von Juden oder Muslimen gelten, unterstellt er, dass die Juden diesen Namen hier absichtlich eingetragen haben.

Um seine Position zu stützen, zieht er exegetische Beobachtungen heran – interessanterweise Beobachtungen zur konkreten Gestalt des biblischen Textes.

Diese Behauptung, dass es Isaak war, stammt aus den *isrāʿīliyyāt*. Aber ihre Bücher sind fehlerhaft, besonders in diesem Fall. Ihnen zufolge befahl Gott Abraham, seinen einzigen Sohn zu opfern – und in einer arabischen Abschrift ist sein Erstgeborener Isaak. Hier Isaak zu nennen, ist eine voreilige lügnerische Erfindung, denn er ist weder der einzige, noch der Erstgeborene. Sondern das ist Ismael.¹⁴

Auch in seinem *tafsīr* zur einschlägigen Koranstelle Sure 37,100–113 geht Ibn Kaṭīr auf verschiedene Versionen des Bibeltexes ein. Hier lautet es etwas anders:

Dieser Junge ist Ismael. Er ist das erste Kind, das Abraham verheißen worden war. Die Muslime und das Volk der Schrift stimmen darin überein, dass er älter war als Isaak. Im Text ihres Buches ist sogar bezeugt, dass Ismael geboren wurde, als Abraham 86 Jahre alt war, während Isaak geboren wurde, als Abraham 99 Jahre alt war. Ihnen zufolge befahl Gott Abraham, seinen einzigen Sohn zu opfern (*waḥīdahū*), aber es gibt eine andere Abschrift: seinen erstgeborenen (*bikrahū*). Lügnerisch und verleumderisch fügten sie hier Isaak ein. Aber das ist nicht erlaubt, weil es dem Text ihres Buches widerspricht. Sie fügten Isaak ein, weil er ihr Vater ist. Ismael aber ist der Vater der Araber. Sie beneideten sie darum und fügten jenen hinzu und verfälschten „deinen einzigen“ in die Bedeutung „du hast keinen anderen außer ihm“. Ismael und seine Mutter aber habe er (Abraham) nach Mekka weggebracht. Aber das ist eine falsche Auslegung und Verfälschung.¹⁵

Zur Begründung seines Vorwurfs, die Juden hätten den Namen Isaak in den Text hineingebracht, bezieht sich Ibn Kaṭīr auf den Wortlaut dieses Bibelabschnittes. Dabei bezieht er verschiedene Textfassungen mit ein. Er erklärt die Variation im Text einzelner Handschriften im Zusammenhang mit der Behauptung, dass der Name Isaak von den Schriftbesitzern sekundär eingefügt worden sei. Mit dem Text „deinen erstgeborenen“ wäre das gar nicht möglich gewesen, weil auch bei Juden und Christen Ismael eindeutig als Erstgeborener Abrahams gilt. Durch

¹³ *Taʿrīḥ at-Ṭabarī*, 263; vgl. W. M. Brinner (Übers.), *History*, 82.

¹⁴ Ibn Kaṭīr, *Tahdīb*, 88. Vgl. Firestone, *Journeys*, 140.

¹⁵ Ibn Kaṭīr, *Tafsīr*, 24. Vgl. Firestone, *Journeys*, 138f.

die offenere Formulierung „deinen einzigen“ sei ein Verständnis möglich gewesen, das durch die Abwesenheit Ismaels auf Isaak bezogen werden konnte.

Bemerkenswert ist nun in der zuerst genannten Stelle, dass Ibn Kaṭīr zufolge auch in der (arabischen) Version, in der „deinen erstgeborenen“ stehe, dieser mit Isaak identifiziert werde, obwohl das ja nach dem gerade Gesagten nicht ginge. Dieser Widerspruch ergibt aber in den Augen Ibn Kaṭīrs die *lectio difficilior*, in der sich wenigstens punktuell die ursprüngliche Textform bewahrt hätte.

Die Bibel des Ibn Kaṭīr

Bevor danach gefragt wird, welche Textvarianten dem Gelehrten vorgelegen haben könnten, muss hier erst einmal festgestellt werden, wie detailliert Ibn Kaṭīr auf den Bibeltext eingeht. Gerade er hat doch zur Vorsicht gegenüber dieser unsicheren Quelle aufgerufen. Und genau um den Nachweis dieser Unsicherheit geht es ihm hier auch. Aber dazu erhebt er doch den Anspruch, den Text der Tora vorliegen zu haben, und das sogar in verschiedenen Fassungen! Nimmt man den Text beim Wort, verlangt Ibn Kaṭīr von seinen Lesern, dass diese sich ebenfalls am Original der jüdisch-christlichen Bibel überzeugen.

Korrelation mit historisch-kritischer Methodik

Wie oben schon angedeutet, kann man die für die Hadithwissenschaft entwickelten Kriterien als eine konsequent historische Methodik bezeichnen. Wenn die angeführte Überliefererkette und ihre historische Plausibilität das entscheidende Kriterium der Wahrheit ist, dann führt diese Methodik die Bedeutung des Textes allein auf seine Entstehungssituation zurück. Gibt es Unstimmigkeiten in den Belegen der Überlieferung, dann spricht das wenigstens für ihre mögliche Fehlerhaftigkeit. Auch wenn man den Eindruck gewinnen kann, dass die Argumentation nur dazu dient, ein Vorurteil zu stützen: Der Argumentationsgang ist primär historisch aufgebaut. Der Hinweis auf Textvarianten zeigt die Nähe zu Fragestellungen der klassischen philologischen Kritik. Der Widerspruch in der Textüberlieferung kommt seiner ausdrücklich vorher schon feststehenden Meinung entgegen und liefert ein Argument, eine vereinzelte Variante zum Urtext zu erklären und die Erwähnung Isaaks als sekundäre Glosse anzusehen. Diese Texterörterung bleibt jedoch auf den engen Kontext der Einleitung von Gen 22 beschränkt.¹⁶ Auf das gesamte Kapitel gesehen, ist der Name Isaak sehr stark im Text verankert.

¹⁶ Vgl. Calder: „Tafsīr“, 124.

Der Befund

Mit der Benennung eines textkritischen Befundes durch Ibn Kaṭīr stellt sich die Aufgabe, ihn mit den heute erreichbaren Daten zu dieser Stelle zu vergleichen. Während die Form *wahīdaka* von einem großen Teil der Zeugen belegt ist (masoretischer Text: *γ^ehīd^ekā*, vgl. Samaritanus, Targume, Peschitta, Vulgata sowie auch die judaeo-arabische Übersetzung des Saadja Gaon), lässt sich die Version *bikraka* in keiner heute vorliegenden Variante verifizieren. Das ist auch kein Wunder, da die jüdischen und christlichen Traditionen sich in diesem Punkt einig sind, dass in Gen 22 Isaak geopfert werden soll, weil dieser Name im Text ja auch noch öfter genannt ist. Isaak ist aber eben nicht der Erstgeborene Abrahams (*b^ekor*).

Nun ist zwar die Version *γ^ehīd^ekā*, „deinen einzigen“, sehr breit bezeugt, dennoch aber nicht unproblematisch: denn Isaak ist ja nicht der einzige Sohn! Im Anschluss an den Midrasch Bereschit Rabba wird von dem Kommentator Raschi die Rückfrage Abrahams ausgeführt: „Dieser ist der einzige für seine Mutter und dieser ist (auch) der einzige für seine Mutter!?“¹⁷ Das Attribut „einziger“ trifft zwar durchaus zu, ist aber dennoch nicht eindeutig. Im Erzählzusammenhang der Abrahamgeschichten ist der Ausdruck freilich dennoch erklärbar: Im vorherigen Kapitel (Gen 21) wurde Hagar mit Ismael verstoßen. Insofern ist jetzt, in Gen 22, nur noch Isaak als einziger Sohn übrig. Folgerichtig „übersetzen“ die Septuaginta und auch die syro-palästinische Tradition¹⁸ an dieser Stelle „den geliebten“ (da der andere Sohn ja verstoßen ist – sinngemäß hatte, wie oben ausgeführt, Ibn Kaṭīr sich darauf bezogen). Für unseren Zusammenhang bemerkenswert sind vor allem die samaritanischen Übersetzungen der Tora ins Arabische. Die in Frage stehende Stelle wird hier entweder – wie in der Übersetzung Saadjas – mit *wahīdaka* wiedergegeben. Ein großer Anteil der Belege liest jedoch *haṣīṣaka*, also „dein eigener“ oder „dein besonderer“ Sohn.¹⁹ Diese Formulierung kann am ehesten im Sinne von „erstgeborener“, als auch zur Bezeichnung des „(für die Opferung) Auserwählten“ verstanden werden. Zu bedenken ist, dass die samaritanischen Übersetzer ins Arabische wahrscheinlich die islamische Kontroverse um die Identität des Sohnes kannten!

Möglich ist auch, dass der in der Vulgata verwendete Ausdruck *unigenitus*, „einziggeborener/einziger“, evtl. als „erstgeborener“ missverstanden worden sein kann. Das müsste jedoch *primogenitus* heißen.

¹⁷ GenR 55,7.

¹⁸ Goshen-Gottstein (Hrsg.), *Bible*, 14 (zur Stelle).

¹⁹ Shehade (Hrsg.), *The Arabic Translation*, 95f. (zur Stelle).

Deutung

Mit den heute vorliegenden Textzeugen kann die von Ibn Kaṭīr herangezogene Textvariante nicht verifiziert werden. Das ist einerseits nicht verwunderlich, da in der jüdisch-christlichen Tradition die Rollen Isaaks als des zu Opfernenden nie zur Diskussion stand. Es müsste sich dann also eher um eine muslimische Bibelparaphrase handeln. Für die Beobachtung Ibn Kaṭīrs spricht jedoch die Widersprüchlichkeit dieser Textfassung, in der Isaak als Erstgeborener genannt wird, die nicht zu Ibn Kaṭīrs Argumentationsinteresse passt. Erst die Deutung, gerade in dieser Fassung die bewusste Textänderung durch die Schriftbesitzer belegt zu finden, führt ihn ans Ziel.

Die Annahme, die Nennung des Namens Isaak könnte eine sekundäre Glosse sein, knüpft vielleicht an die jüdische Auslegungstradition an, die sich ebenfalls über die überlange Kette von Attributen in Gen 22,2 wundert. Midrasch GenRab erklärt diese Stelle, indem diese vier Erweiterungen dialogartig zwischen Gott und Abraham entwickelt und erst sukzessive die Einzelheiten der göttlichen Prüfung geklärt werden:²⁰

Und er sprach: „Nimm doch deinen Sohn etc.“

Er sagte zu ihm: „Ich erbitte mir von dir: Nimm doch deinen Sohn.“

Er sagte zu ihm: „Ich habe zwei Söhne, welchen Sohn?“

Er sagte zu ihm: „Deinen einzigen.“

Er sagte zu ihm: „Dieser ist der einzige seiner Mutter und dieser ist der einzige seiner Mutter.“

Er sagte zu ihm: „Den du lieb hast.“

Er sagte zu ihm: „Es gibt (genug) Raum in meinem Inneren.“

Er sagte zu ihm: „Den Isaak.“

Es ist deshalb wahrscheinlich, dass Ibn Kaṭīr auch von der exegetischen Auseinandersetzung um die Bedeutung von *y^eḥīd^ekā* wusste.

Literatur

Brinner, William M. (Übers.): *The History of al-Ṭabarī*, Bd. II.: *Prophets and Patriarchs*. New York 1987.

Calder, N.: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr. Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham“, in: G. R. Hawting und A. A. Shareef (Hrsg.): *Approaches to the Qurʾān*. London, New York 1993, 101–140.

²⁰ GenR 55,7.

- Dahabī, M. H. aḍ-: *al-Isrāʿīliyyāt fī at-tafsīr wa-l-ḥadīth*. 1990.
- Firestone, Reuven: *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. New York 1990.
- Goldziher, I.: „Mélanges Judeo-Arabes, IX, *Isrāʿīliyyāt*“, *Revue des études juives* 44 (1902), 62–66.
- Goshen-Gottstein, M. H. (Hrsg.): *The Bible in the Syro-palestinian Version*, Part I, Jerusalem 1973.
- Ibn Kaṭīr, Abū ʿl-Fidāʾ Ismāʿīl: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, hg. von ʿAlī Širī, Band IV. Beirut o. J.
- id.: *Tabḍīb al-bidāya wa-ʿn-nihāya*, hg. von ʿAbd-al-Ḥalīm, ʿAbd-al-Ḥalīm Ibrāhīm, Band I. Kairo 2006.
- Khān, Muḥammad Muḥsin: *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Arabic–English*, Band IV. Medina 1981.
- Kister, M. J.: „Ḥaddithū ʿan banī isrāʿīla wa-lā haraja. A Study of an Early Tradition“, in: id., *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, Aldershot et al. 2002 (1980), 215–239.
- Nawawī, Yahyā ibn Sharaf an-: *Das Buch der vierzig Hadithe*. Frankfurt am Main, Leipzig 2007.
- Rabīʿ, ʿAmal ʿAbd al-Raḥmān: *al-Isrāʿīliyyāt fī tafsīr at-Ṭabarī*. Kairo 1420h/2000m.
- Rūmī, Fahd b. ʿAbd ar-Raḥmān b. Sulaimān ar-: *Manḥağ al-madrasa al-ʿaqliyya al-ḥadīṯa fī at-tafsīr*, Bd. I, 3. Auflage. Beirut 1407h.
- Shehade, Haseeb (Hrsg.): *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*, Bd. I. Jerusalem 1989.
- Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-: *Taʿrīḥ at-Ṭabarī. Taʿrīḥ ar-rusul wa-al-muluk*, hg. von Muḥammad Abū ʿl-Faḍl Ibrāhīm, Bd. I. Kairo 1968.
- Ibn ʿAīmiya, ʿAqīuddīn Aḥmad Ibn ʿAbdulḥalīm: *Einführung in die Methodologie der Qurʾānexegeese*, übersetzt von Elsayed Elshahed. Riad 2000.
- id.: *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, hg. von Ġamīl Muḥammad aš-Šaṭī. Damaskus 1936.
- Tottoli, R.: „Origin and Use of the Term *isrāʿīliyyāt* in Muslim Literature“, *Arabica* 46 (1999), 202–206.
- Vajda, G.: „*Isrāʿīliyyāt*“, *Encyclopaedia of Islam* IV (1978), 211f.

Dogma und Jurisprudenz im Wissenschaftssystem von al-Ġuwaynī und al-Ġazālī

Heidrun Eichner

Aktuell wird die islamische Religion in vielen Kontexten dazu genutzt, eine klare Abgrenzung „islamischer“ Positionen eng mit der Durchsetzung islamischen Rechtes zu verbinden. Oft wird so auch die Anwendung von Gewalt gerechtfertigt. Zum einen Teil handelt es sich dabei um Maßnahmen, die innerhalb einer islamisch geprägten Gesellschaft der Anwendung oder auch der Einführung eines „islamischen“ Rechtssystems, der Scharia, dienen sollen. Beispielsweise kann man hier an die Durchführung einer Steinigung zur Bestrafung von Ehebruch oder die Amputation von Gliedmaßen nach einem Diebstahl denken – entweder im Rahmen eines staatlich durchgesetzten oder zumindest geduldeten Rechtssystems, oder aber auch entgegen geltendem Landesrecht. Zum anderen Teil handelt es sich um isolierte Aktionen, die gegen muslimisch geprägte oder aber auch nicht muslimisch geprägte Gesellschaften gerichtet sind. Solche Aktionen zielen auf die Beendigung eines als unislamisch empfundenen Gesellschaftszustandes ab, ohne als Bestandteil einer regelrechten Implementierung eines islamischen Rechtssystems verstanden werden zu wollen – das Spektrum reicht hier bis hin zu terroristischen Aktionen.

Hiermit assoziierte Phänomene werden mit unterschiedlichen Namen belegt, die auf unterschiedliche Anwendungskontexte und Provenienzen weisen. Oft verwendet werden hier Wendungen wie, „islamischer Fundamentalismus“, „politischer Islam“ oder „Islamismus“ – Begrifflichkeiten die hier nicht weiter diskutiert werden sollen. In vielen Fällen erscheint es so, als ob islamische Rechtgläubigkeit weniger durch eine Anzahl wohldefinierter Glaubenssätze bestimmt ist, sondern vielmehr durch die Anwendung und Durchsetzung islamischer Rechtsnormen. Eine Verbindung von Politik und Religion oder auch die Annahme einer Identität von islamischer Religion und islamischem Recht ist ein prominentes Merkmal dieser Phänomene, deren Analyse oft nicht mit den Instrumentarien einer sich als historische Kulturwissenschaft o. ä. verstehenden Islamkunde bewerkstelligt werden kann.

Wichtige neue Perspektiven für die historische Dimension dieses Verhältnisses können sich ergeben, wenn man nicht nur eine Auswertung der historischen Verhältnisse – soweit sie sich aus der Quellenlage ergeben – berücksichtigt, sondern auch vormoderne theoretische Texte miteinbezieht, die einen analytischen oder normativen Charakter haben. Hier zeigt sich schnell, dass Texte prominenter islamischer Denker früherer Jahrhunderte das Verhältnis von theologischem Dogma und Rechtssystem als Problem erkannt und durchaus unterschiedliche Lösungsansätze vorgeschlagen haben. Fragen nach der Begründbarkeit von Gel-

tungsansprüchen von Offenbarung und rationellem Bemühen werden hier thematisiert und kontrovers diskutiert. Anders als bei der modernen zeitgenössischen Problematik geht es bei dieser Diskussion um die Abgrenzung von Dogma und Recht nicht darum, islamische Orthodoxie auch dort sichern zu können, wo diese durch konkurrierende nicht-islamische Alternativen in Frage gestellt wird. Vielmehr handelt es sich um eine Diskussion, die völlig im Kontext eines islamisch geprägten Wissenschaftssystems erfolgt, und sie ist zum Großteil durch wissenschaftsimmanente Erwägungen geprägt.

Eng verbunden mit dem Problem, wie Dogma und Recht voneinander abzugrenzen sind, ist die Frage danach, welche Disziplinen und institutionellen Kontexte diese Bereiche definieren und repräsentieren. Mit Blick auf die moderne Situation muss hier bedacht werden, dass die Dominanz westlicher Deutungsmuster und Wissenschaftstrukturen eine erhebliche Verschiebung bedingt, wenn es um die historische Analyse gewachsener „islamischer“ Wissenschaftstraditionen geht. Die mangelnde Trennschärfe zwischen einem durch westliche analytische Kategorien überformten Verständnis dieser Wissenschaftstraditionen und deren primär autochthon geprägten Gestalten v. a. in vormoderner Zeit führt zu erheblichen Problemen. Insbesondere die tiefgreifenden Veränderungen traditioneller islamischer Bildungseinrichtungen im Kontext kolonialer Strukturen und kolonialer Herrschaftsausübung modifizieren dabei die institutionellen Bedingungen für die Konzeptionalisierung von Bildungsinhalten, selbst dann wenn diese Bildungsinhalte ganz oder teilweise bestehen bleiben. Angesichts der Tatsache, dass selbst diese tiefgreifenden Veränderungen, die durch das Aufeinandertreffen zweier völlig heterogener Wissenschaftssysteme bedingt sind, in ihrer regionalen Differenzierung bisher immer noch unzureichend historisch aufgearbeitet sind, erstaunt es nicht, dass feinere Nuancen der historischen Entwicklung innerhalb der islamischen Tradition theoretisierender Texte als solche bisher kaum beschrieben worden sind. Auch wenn man – modernen muslimischen Theoretikern folgend – die Scharia, so wie sie sich als Rechtskorpus u. a. aus der Methodologie der *uṣūl al-fiqh* ergibt, als überzeitlich gültiges geoffenbartes göttliches Recht verstehen möchte, zeigt sich, dass von muslimischen Religionsgelehrten zu gegebenen historischen Zeitpunkten durchaus unterschiedliche Lösungsansätze präsentiert wurden und auch als durch eine geschichtliche Wirklichkeit bedingt verstanden wurden.

Im Folgenden werde ich die Vielfalt von Lösungsansätzen anhand von Texten zweier prominenter sunnitischer Theologen des 11. Jahrhunderts exemplifizieren, nämlich des al-Gazālī (st. 1111) und seines Lehrers, des Imām al-Ḥaramayn al-Ġuwaynī.¹ Beide Autoren gehen der Frage nach, wie eine Wissenschaft zu begründen und somit systematisch einzuordnen sei. Dabei berühren sie insbesondere die Frage danach, wie *kalām* (in etwa ein Äquivalent zu „rationaler Theologie“) und die Grundlagen der Rechtswissenschaft (*uṣūl al-fiqh*) sich zueinander verhalten.

¹ Für eine umfassende Diskussion zur Biographie des al-Gazālī und zu seinem Umfeld siehe jetzt Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, insbesondere 19–95.

Interessant ist hierbei, dass sich ausführliche Äußerungen zur systematischen Stellung von *kalām* zunächst in Werken zu den *uṣūl al-fiqh* finden.² Dies ist wohl dadurch zu erklären, dass eine kompetente Beherrschung der *uṣūl al-fiqh* die Voraussetzung dafür bildete, als *muğtabid* anerkannt zu werden, d. h. als eine Person, die berechtigt ist, ein Rechtsgutachten, ein *fatwā*, abzugeben. Daher kommt der Diskussion der fachlichen Qualifikationen, die ein *muğtabid* zu erfüllen hat, eine erhebliche Bedeutung für die Rechtspraxis zur Zeit des al-Ġazālī zu. Der Begriff des ‚absoluten *muğtabid*‘ tritt erstmals in den Rechtsschriften des al-Ġazālī auf, meint dort aber anders als später im Gefolge der Rezeption des *Iḥkām al-aḥkām* des al-Āmidī nicht einen *muğtabid*, dessen Kompetenz unabhängig von den bestehenden Rechtsschulen ist. Vielmehr bezeichnet der Begriff des ‚absoluten *muğtabid*‘ für al-Ġazālī einen Juristen, der zu sämtlichen Fragen und Fachgebieten eine qualifizierte Stellungnahme abgeben kann, während andere *muğtabids* nur einige Teilbereiche abdecken.³

Ein ausführliche und innovative Diskussion der Problematik, wie die verschiedenen Disziplinen voneinander abzugrenzen sind, findet sich in der Einleitung des *Kitāb al-Burhān* (Buch des Beweises) des al-Ġuwaynī. Dieses Werk beschäftigt sich mit den *uṣūl al-fiqh*. Dort führt al-Ġuwaynī in der Einleitung aus:

Es obliegt jedem, der sich in eine der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen versenken möchte, zu erfassen, was dort bezweckt ist und welche Hilfsmaterialien (*mawādd*) diese Disziplin unterstützen. Ferner, was ihr wahres Wesen (*ḥaqīqa*) und ihre Definition (*ḥadd*) ist. Wenn dies präzise ausgedrückt werden kann, dann soll dies gemäß den Regeln der Kunst der Definition erfolgen. Wenn dies nicht möglich ist, dann sollte man dies durch die Methode einer Aufteilung erzielen. Dies hat das Ziel, dass jemand dann, wenn er dies in Angriff nimmt, ein generelles Wissen von der Wissenschaft hat, in die er sich versenken möchte.⁴

² Zwar ist gerade der Beginn von al-Ġuwaynīs umfangreichstem theologischen Werk, der *aṣ-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*, in der Manuskripttradition nur schwach belegt, jedoch legen es die erhaltenen Teile sowie andere theologische Werke des al-Ġuwaynī nahe, dass er sich in seinen theologischen Werken hierzu eben nicht geäußert hat.

³ Für eine Diskussion zum Begriff des *iğtibād* bei al-Ġazālī siehe Hallaq, „Was the gate of Ijtihad closed?“. Al-Ġazālī beschreibt die „Teilbarkeit“ des *iğtibād* wie folgt: „Dass all diese acht Wissenschaften vereint sind, ist eine Bedingung nur für den absoluten *muğtabid* (*fī ḥaqq al-muğtabid al-muṭlaq*), der *fatwās* im gesamten Gebiet des religiösen Rechts gibt. Meiner Meinung nach ist *iğtibād* kein unteilbarer Rang. Vielmehr ist es möglich, dass jemand, der Wissen hat, den Rang des *iğtibād* in manchen Bereichen hat, aber nicht in allen.“; vgl. al-Ġazālī, *al-Mustasfā* 2:353,13f. Wie al-Ġazālī ausführt, muss ein Mufti keineswegs alle Fragen beantworten können. Sowohl Malik als auch aṣ-Šāfi‘ī, die Eponyme der zugehörigen Rechtsschulen, konnten nicht jede Frage beantworten, ja selbst der Prophet und auch die Propheten-genossen taten das nicht; vgl. al-Ġazālī, *al-Mustasfā* 2:354,2f.

⁴ al-Ġuwaynī, *K. al-Burhān*, 1:77,5–11.

al-Ġuwaynī erwähnt nun die drei Hilfswissenschaften der *uṣūl al-fiqh*. Dabei handelt es sich um *kalām*, das Studium der arabischen Sprache und *fiqh*. Das Verhältnis von *kalām* und *uṣūl al-fiqh* gestaltet sich komplex, und deshalb erklärt al-Ġuwaynī recht ausführlich, was *kalām* ist:

kalām meint das Wissen um die Welt und ihre Teile und deren wahres Wesen (*ḥaqīqa*). Ferner dass sie (zeitlich) hervorgebracht (*muhḍat*) ist, sowie Wissen um den Einen, der sie hervorgebracht hat. Ferner die Attribute (*ṣifāt*) die notwendig für ihn sind und die unmöglich für ihn sind, sowie die, die für ihn möglich sind. Ferner Wissen um Prophetie und wie diese durch Wunder von falschen Prätendenten abgegrenzt wird. Ferner nähere Bestimmungen zur Prophetie, sowie welche Universalien des religiösen Gesetzes (*kulliyāt al-ṣarāʿiʿ*) möglich oder unmöglich sind.

Das, was im *kalām* angestrebt wird, lässt sich nicht in einer Definition fassen.

kalām hat als Hilfsmaterie die Distinktion zwischen ‚Wissen‘ (*ʿilm*) und andere Arten von Überzeugung (*iʿtiqād*) sowie das Wissen um den Unterschied zwischen Beweisen und verunklarenden Sophistereien (*ṣubḥ*), ferner wie die Verfahrensmethode des Überlegens erreicht werden (*darak masālik an-nazar*).⁵

al-Ġuwaynī weist explizit darauf hin, dass keine reguläre Definition von *kalām* existiert, und gibt nun – sowie er es vorher für diesen Fall empfohlen hatte – eine aufgliedernde Aufzählung der Bestandteile des *kalām*. Drei Hauptteile, nämlich Wissen um die Welt, Wissen um Gott und Wissen um Prophetie sind hierbei zentral; epistemologische Probleme zählen zu den Hilfswissenschaften des *kalām*. Diese Konzeption von *kalām* supplementiert also Theologie im engeren Sinn durch Wissen um Prophetie und – ein sehr bemerkenswerter Zug der gesamten *kalām*-Tradition – durch Wissen um die konkrete physische Realität der Welt. Wissen um Gott wird dabei von al-Ġuwaynī beschrieben als Wissen um seine Attribute, die al-Ġuwaynī nach den logischen Modalitäten ‚unmöglich‘ – ‚möglich‘ – ‚notwendig‘ klassifiziert. Eine solche Bezugnahme auf ‚Notwendigkeit‘ in der Rede über Gott stellt einen erheblichen Bruch gegenüber der früheren ašʿarischen Tradition dar, die gerade in Abgrenzung zur Muʿtazila jegliche Einschränkung der absoluten göttlichen Handlungsfreiheit rigoros ablehnt. Insbesondere insistiert die ašʿarische Tradition, dass die moralische Bewertung von Handlungen und Tatbeständen als ‚gut‘ oder ‚böse‘ auf göttlicher Entscheidung beruht und dass diese keine den Dingen wesenhaft innewohnenden Eigenschaften sind, die als solche ja die absolute göttliche Allmacht einschränken würden.⁶

⁵ al-Ġuwaynī, *K. al-Burhān*, 1:77,11–78,5.

⁶ Für eine Diskussion der ontologischen Grundlagen dieser Problematik im Umfeld von al-Ġazālī vgl. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 162–173 und 215–234.

Was sind die Voraussetzungen für diesen Bruch mit der früheren Tradition, und welche Stellung nimmt dies im Verständnis von ‚Theologie‘ für al-Ġuwaynī ein? Die zentrale Wichtigkeit der logischen Modalitäten kann besonders deutlich belegt werden anhand der *al-‘Aqīda an-Nizāmiyya*, einer späten Schrift des al-Ġuwaynī. Anders als andere zeitgenössische Schriften des *kalām* begründet al-Ġuwaynī seine Epistemologie auf die drei Modalitäten und verzichtet auf anderweitige Klassifikationen von Erkenntniswegen. Eine Unterscheidung zwischen der epistemischen Qualität von ‚intuitivem‘ (*badīhī*) Wissen und (weniger zuverlässigem) Wissen, das auf Spekulation beruht (*nazarī*), entfällt. So sagt al-Ġuwaynī in der *al-‘Aqīda an-Nizāmiyya*:

Wenn Nachdenken (*nazar*) basierend auf den verschiedenen Wahrnehmungsmethoden der Intellekte vollständig und korrekt ist, führt es zu dem Wissen, dass das Mögliche möglich, das Notwendige notwendig, und das Unmögliche unmöglich ist.⁷

Noch wichtiger ist jedoch, dass al-Ġuwaynī eine explizite Verbindung zwischen diesen epistemologischen Grundlagen und der literarischen Struktur der *al-‘Aqīda an-Nizāmiyya* herstellt:

Niemand, der vernunftbegabt ist, bezweifelt diese Prämissen, sofern er nicht völlig nachlässig ist, was das angeht, wie man zu einem korrekten Urteil gelangt. Alle Grundlagen der Religion (*qawā‘id ad-dīn*) entspringen von diesen Urteilen, die der Intellekt ausführt, so wie wir sie in Kapiteln anordnen.⁸

In al-Ġuwaynīs Akzeptanz der logischen Modalitäten können wir nicht nur einen erheblichen Bruch mit der früheren *kalām*-Epistemologie erkennen. Vielmehr bereitet dies auch den Boden dafür, dass später sein Schüler al-Ġazālī einen Abriss von Grundbegriffen der philosophischen Logik in die Einleitung seines hochkomplexen Spätwerkes zu den *uṣūl al-fiqh*, in den *al-Mustasfā*, eingliedert.

Al-Ġuwaynīs Hinwendung zu einer Epistemologie, die letztlich eine Akzeptanz philosophischer (aristotelischer) Logik durch muslimische Juristen vollends hofähig macht, ist ein entscheidender Schritt, dessen Motivation und Kontextualisierung zu erklären bleibt. Wie eine Analyse relevanter Passagen aus dem *Kitāb al-Burhān* zeigen kann, nutzt al-Ġuwaynī die Modalitäten, um das Verhältnis von Intellekt und Ratio zur überlieferten bzw. offenbarten religiösen Lehre zu erklären. So sagt al-Ġuwaynī zunächst:

Der Intellekt kann nicht alles durchdringen. Vielmehr durchdringt er manches und kommt bei anderem zum Stillstand. [...] Der Ort, wo dies gründlicher zu diskutieren ist, ist das Kapitel über „Spekulation“ im *kalām*.⁹

⁷ al-Ġuwaynī, *al-‘Aqīda an-Nizāmiyya*, 124,4f.

⁸ al-Ġuwaynī, *al-‘Aqīda an-Nizāmiyya*, 128,3–5.

⁹ al-Ġuwaynī, *K. al-Burhān*, 1:111,8–10.

Wir hören also, dass das Problem der Bestimmung der Grenzen der Reichweite des Intellekts sowohl die Grundlagen der Rechtswissenschaft, die *uṣūl al-fiqh*, betrifft, die im *Kitāb al-Burhān* behandelt werden, als auch die rationale Theologie, den *kalām*. Da uns heute keine relevanten Ausführungen in den *kalām*-Werken des al-Ġuwaynī erhalten geblieben sind, müssen wir uns mit dem Text des *Kitāb al-Burhān* begnügen. al-Ġuwaynī sagt dort weiter:

Was vom Intellekt allein erfasst werden kann, was durch Überlieferung allein erfasst werden kann, und was von beiden erfasst werden kann:

Was vom Intellekt allein erfasst werden kann, ist das wahre Wesen der Dinge (*ḥāqāʾiq al-ašyāʾ*), die Unmöglichkeit der unmöglichen Dinge, die Möglichkeit der möglichen Dinge und die Notwendigkeit der notwendigen Dinge – notwendig hier entsprechend dem Intellekt (*al-wāğibāt al-ʿaqliyya*), nicht im Sinne einer [juristischen] Verpflichtung (*[al-wāğibāt] at-taklīfiyya*) – sowohl die [intuitiv] notwendigen (*darūrī*) als auch diejenigen, welche auf Nachdenken beruhen (*nazarī*).

Was durch Überlieferung (*samʿ*, wörtl.: „Hören“) allein erfasst wird, ist, ob mögliche Dinge stattfinden oder nicht.

Indem wir erwähnen, worin sowohl Intellekt als auch Überlieferung gemeinsam teilhaben, werden die beiden eben erwähnten Optionen deutlicher klar werden. Alles Wahrnehmbare, was dem Bericht einer wahrhaftigen Rede (*kalām ṣidq*) vorangeht, kann unmöglich durch Überlieferung erfasst werden. Alle Dinge, die auf Überlieferung beruhen, müssen auf wahrhaftiger Rede beruhen.

Dies wollen wir durch ein Beispiel deutlich machen: Die Existenz des Schöpfers, sein Leben und, dass er über wahrhaftige Rede verfügt, ist nicht durch Überlieferung bekräftigt. Jedoch sofern jemand zuverlässiges Wissen von der Natur von wahrhaftiger Rede hat und dann anfängt, über die Möglichkeit der Sicht Gottes zu spekulieren, oder die Erschaffenheit der Akte und Handlungsfähigkeit [des Menschen] und was noch zu dieser Art gehört – d. h. Dinge, die dem nachgeordnet sind, worauf der Nachweis der Dinge, die auf Überlieferung zurückgehen, beruht: In diesem Fall ist es nicht unmöglich, dass Intellekt und Überlieferung kooperieren.¹⁰

Zunächst ist hervorzuheben, dass al-Ġuwaynī den Gegensatz zu früheren ašʿarischen Positionen abzumildern sucht, indem er zwischen ‚notwendig im Sinne einer juristischen Verpflichtung‘ (*wāğib taklīfī*) und ‚notwendig im Sinne der rationalen Analyse‘ (*wāğib ʿaqlī*) unterscheidet. Damit umgeht er zumindest die ethischen und moralischen Implikationen, die sich aus der Annahme von Verpflichtungskategorien ergeben würden, die dem Zugriff göttlicher Definitionsgewalt entzogen sind.

¹⁰ al-Ġuwaynī, *K. al-Burhān*, 1:110,9–111,5.

al-Ġuwaynīs System setzt voraus, dass der Intellekt das ‚wahre Wesen‘ von Dingen erkennen kann – eine aus philosophischer Sicht höchst problematische Annahme, die dann auch von seinem Schüler al-Ġazālī nicht geteilt wird. Aus der Kenntnis der Essenz und des wahren Wesens der Dinge kann der Intellekt laut al-Ġuwaynī dann ableiten, ob diese Dinge essentiell notwendig, möglich oder unmöglich sind. Für die Frage, ob ein Ding, ein Ereignis nun tatsächlich der Fall ist, kann der Intellekt für zwei der drei Option selbstständig ein Urteil fällen, ohne auf Hilfe angewiesen zu sein. Essentiell unmögliche Dinge existieren nie, essentiell notwendige Dinge existieren immer. Einzig im Falle der mittleren Option, das sind mögliche bzw. kontingente Dinge, ist der Intellekt auf zusätzliche Information angewiesen. Essentiell kontingente Dinge können entweder der Fall sein, oder auch nicht – um dies entscheiden zu können, sind wir auf externe Informationen angewiesen. Dies hört sich zunächst so an, als ob al-Ġuwaynī die Urteilsmächtigkeit des Intellekts extrem weit fasst. Schlüsseln wir dies aber danach auf, welche existierenden Dinge dieser Urteilsmächtigkeit des Intellekts unterliegen, ergibt sich quantitativ gesehen ein völlig anderes Bild: Da die unmöglichen Dinge nicht existieren, betrifft das Urteil des Intellekts einzig die Existenz des essentiell Notwendigen, in anderen Worten, die Existenz Gottes. Gott, laut Avicenna das essentiell Notwendige, ist das einzige Existente, dessen Existenz der Intellekt selbstständig erkennen kann, sofern er sein Wesen korrekt identifiziert hat. Im Falle aller anderen existierenden Dinge, also im Falle der kontingenten Dinge, ist der Intellekt auf zusätzliche Unterrichtung angewiesen. Dies lässt sich also wie folgt veranschaulichen:

Modale Qualifikation der Essenz	Zuständigkeit für das Urteil über Existenz	Urteil	Betroffene Entitäten
unmöglich	Intellekt allein	existiert nie	[nichts Existierendes]
möglich	Intellekt plus Information	existiert oder existiert nicht	alles Existente außer Gott
notwendig	Intellekt allein	existiert immer	Gott

Die Entwicklung, die al-Ġuwaynīs Theorie durchlaufen hat, kann aus einem Vergleich mit seinem Werk *Kitāb at-Talḥīṣ* (Buch der Zusammenfassung) erkannt werden. Dieses Werk ist ebenfalls den *uṣūl al-fiqh* gewidmet, basiert aber in einem noch näher zu bestimmenden Ausmaße auf den Lehren von al-Ġuwaynīs Lehrer al-Bāqillānī. Im Gegensatz zu seiner späteren Theorie ist hier Intellekt beschränkt auf die notwendige (d. h. im Sinne der traditionellen

kalām-Epistemologie: die unmittelbar intuitive) Erkenntnis von Unmöglichem und Möglichem:

Sofern Du eine konzisere Zusammenfassung wünschst als die, die der *qāḍī* [al-Bāqillānī] gegeben hat, kannst Du sagen: Intellekt ist das notwendige [unmittelbare] Wissen (*al-‘ulūm aḍ-ḍarūriyya*) von der Unmöglichkeit des Unmöglichen und der Möglichkeit des Möglichen.¹¹

Wie auch im *Kitāb al-Burhān* diskutiert al-Ġuwaynī, welches Wissen wir durch Intellekt bzw. Überlieferung erlangen können.

Was durch Intellekt und Überlieferung gewusst werden kann, entweder durch diese beiden jeweils spezifisch oder in Kombination.

Du [...] musst wissen, dass es Wissen gibt, das man nur durch Beweise, die auf dem Intellekt beruhen, erreichen kann. Und es gibt Wissen, das man nur durch Beweise, die auf Überlieferung beruhen, erreichen kann. Ferner gibt es Wissen, das manchmal durch einen Beweis, der auf dem Intellekt beruht, und manchmal durch einen Beweis, der auf Überlieferung beruht, erreichen kann.

Erworbenes Wissen, das man nur durch Beweise, die auf dem Intellekt beruhen, erreichen kann, ist alles Wissen, das notwendig ist, um die Einheit [Gottes] und die Prophetie zu etablieren. Dem nachgeordnet ist Wissen dann aufgeteilt, so wie es in den religiösen Wissenschaften (*fī ad-diyānāt*) klassifiziert ist. Wir sagen dies, weil ein Beweis, der auf Überlieferung beruht, nicht sicher begründet ist für einen, der kein Wissen von dem hat, der den Boten sendet, oder von dem, der als Bote gesandt ist (*al-mursil wa-l-mursal*). Es ist unmöglich, dieses Wissen durch einen Beweis zu erlangen, der diese beiden [nämlich Gott und den Propheten] in seiner Prämisse verwendet.

Was nur durch einen Beweis, der auf Überlieferung beruht, erfasst werden kann, ist die Gesamtheit der gesetzlichen Bestimmungen, wie z. B. das ‚etwas-als-gut-Beurteilen‘ und ‚etwas-als-schlecht-Beurteilen‘ (*at-taqbīḥ wa-t-taḥṣīn*), Notwendigsein (*wuġūb*), Empfohlensein (*nadb*), Zulässigsein (*ibāḥa*), und Verbotensein (*ḥaẓr*).

Was manchmal durch den Intellekt und manchmal durch Überlieferung gewusst wird, ist Wissen, das nicht auf gesetzlichen Bestimmungen beruht, und solches, auf dem das Bekenntnis der Einheit [Gottes] und die Prophetie nicht beruht. Hierzu zählt Wissen um die Möglichkeit der Schau Gottes oder die Möglichkeit, den Sündern zu vergeben, das Wissen um einen Gehorsamsakt aufgrund einer isolierten Tradition und aufgrund von Analogie (*qiyās*) und Vergleichbares.¹²

¹¹ al-Ġuwaynī, *K. at-Talḥīs*, 9,23f.

¹² al-Ġuwaynī, *K. at-Talḥīs*, 16,21–17,6.

An dieser Beschreibung fällt auf, dass sie voraussetzt, dass die wissenschafts-systematische Klassifikation der Wissensinhalte bereits besteht. Gesetzliche Qualifikationen sind nicht rational begründbar – ganz so wie es die aš‘arische Tradition vorsieht. Jedoch ist es die Zuständigkeit des Intellekts, eine rationale Letztbegründung des auf Überlieferung beruhenden Wissens zu geben. Die rationale Einsicht in die Existenz Gottes und der Propheten ist unabdingbar, um überliefertes religiöses Wissen überhaupt als gesichert betrachten zu können. Sofern wir keine rationale Einsicht darin haben, besitzen religiöse Überlieferungen keinen Wert. Zuständig für diese rationale Letztbegründung ist wohl die „Theologie“ – das sagt al-Ġuwaynī hier jedoch nicht explizit. Vergleichen wir diese implizite Beschreibung von Theologie (definiert als den juristischen Bestimmungen gegenüberstehend und diese letztlich begründend) im *Kitāb at-Talḥīṣ* mit der Beschreibung des *kalām* im *Kitāb al-Burhān*, fällt auf, dass es sich nicht um dasselbe handelt: *kalām* so wie im *Kitāb al-Burhān* beschrieben und auch in tatsächlich existierenden Schriften bezeugt, schließt Spekulationen um die physische Beschaffenheit der Welt und ihre ontologischen Grundlagen an prominenter Stelle ein. *kalām* ist gerade nicht auf ein Studium der Beschaffenheit Gottes und des Propheten beschränkt. Vergleichen wir, wie das *Kitāb at-Talḥīṣ* und das *Kitāb al-Burhān* das Verhältnis der Zuständigkeit von Intellekt und überliefertem Wissen definieren, erhalten wir folgende Übersicht:

	<i>K. at-Talḥīṣ</i>	<i>K. al-Burhān</i>
Intellekt allein	Wissen um Gott als den Einen etablieren, Wissen um den Propheten etablieren	die Existenz notwendiger und unmöglicher Entitäten
Überlieferung allein	juristische Qualifikationen	
Intellekt und Überlieferung in Kooperation	alles Übrige	Existenz der möglichen (kontingenten) Entitäten

In der oben erwähnten *al-‘Aqīda an-Niḏāmiyya*, einem Spätwerk des al-Ġuwaynī, das gelegentlich als traditionalistisch beschrieben wird, finden wir eine Beschreibung der psychologischen Evidenz rational erworbenen Wissens: Intellektuelle Aktivität verursacht Freude. Al-Ġuwaynī führt aus, dass trotz der geringeren psychologischen Überzeugungskraft überliefertes Wissen dennoch seinen Wert hat:

Zu den Geheimnissen der Religion gehört, dass [...] Dinge, die man weiß, einzuteilen sind in „solche, die auf dem Intellekt beruhen“ und „solche, die auf Überlieferung beruhen“ (*al-ma‘lūmāt tanqasim ilā al-‘aqliyyāt wa-s-sam‘iyyāt*). Im Falle von Wissen, das auf dem Intellekt beruht, fühlt man

Freude in der Seele und Erleichterung im Herzen (*wağada [...] talğ fi nafsihī wa-nširāh fi qalbihī*). Im Falle von Wissen, das auf Überlieferung beruht, bezweifelt man es nicht, jedoch findet man in der Seele nicht die Freude, die man im Falle von Wissen, das auf dem Intellekt beruht, verspürt. Selbst dann, wenn die Person, die berichtet, vertrauenswürdig (*mişdāq*) ist, bleibt doch der, der ihm glaubt, durch Autoritätsglauben eingeschränkt (*muqallid*).

Derjenige, der Wissen hat, weil er der Autorität von jemandem, der die Wahrheit spricht, folgt (*al-‘ālim ‘an taqlīd aṣ-ṣādiq*) wird nicht denselben Anteil erlangen wie derjenige, der etwas durch seinen Intellekt erfasst. Ich erwähne dies, weil man sehen kann, dass man sich im Falle von Wissen, das auf Überlieferung beruht, in einem weniger erhabenen Status befindet als im Falle von Wissen, das auf dem Intellekt beruht. Dies jedoch darf nicht den Glauben beeinträchtigen, und man sollte nicht seine [d. h. des überlieferten Wissens] Verlässlichkeit bezweifeln.¹³

Kann man schon in den Schriften des al-Ğuwaynī eine erhebliche Entwicklung in seiner Konzeption des Verhältnisses von *ratio* und Überlieferung – und eng verbunden hiermit, des Verhältnisses von Theologie und Recht – erkennen, werden Unterschiede noch deutlicher, wenn wir dies mit der Position des al-Ğazālī vergleichen. So gibt er in der Einleitung zu seinem *Kitāb al-Mustaşfā* folgende Klassifikation der Wissenschaften:¹⁴

- diejenigen, die auf dem Intellekt allein beruhen (*‘aqlī mahḍ*) und nicht durch die Offenbarung empfohlen werden. Diese Wissenschaften sind nutzlos, wenn sie keinen Nutzen für das Jenseits haben.
- diejenigen, die auf der Überlieferung allein beruhen (*naqlī mahḍ*). Diese erfordern bloßes Auswendiglernen (*hifz*).
- diejenigen, in denen Intellekt und Überlieferung verbunden sind (*mā zdawağa fihi al-‘aql wa-s-sam‘*).¹⁵

Diese Klassifikation dient nun al-Ğazālī dazu, die Überlegenheit der *uşūl al-fiqh* zu begründen:

Die vornehmsten Wissenschaften sind die, die Intellekt und Überlieferung vereinen und in denen Meinung (*ray’*) und Offenbarung (*şar’*) Gefährten sind. Die Wissenschaft des *fiqh* und seine Wurzeln (*uşūl*) gehören zu dieser Gruppe. Sie gehen auf die jeweils reinsten Komponenten von Offenbarung und Intellekt zurück. Sie sind keine Tätigkeit, die auf Intellekt allein beruht, so dass sie Offenbarung und Überlieferung nicht akzeptieren würden. Gleichmaßen beruhen sie aber auch nicht auf bloßer Nachahmung einer Autorität (*taqlīd*),

¹³ al-Ğuwaynī, *al-‘Aqīda an-Nizāmiyya*, 42,5–10.

¹⁴ In anderen Werken sind andere Klassifikationen zu finden.

¹⁵ Vgl. al-Ğazālī, *K. al-Mustaşfā*, 3,9–13.

ohne dass der Intellekt ein Zeugnis geben würde, das als Unterstützung und als Korrektiv dienen kann.

Weil nun die Wissenschaft vom *fiqh* so vornehm ist, hat Gott seinen Kreaturen reichlich Motivation verliehen, diese zu studieren. Diejenigen, die darin ausgebildet sind, haben den höchsten und am meisten erhobenen Rang inne, und sie haben die meisten Anhänger und Unterstützer. In meiner Jugend hat mir die Spezialisierung auf diese Wissenschaften viele Vorteile eingebracht – sowohl in der Religion als auch in weltlichen Dingen.¹⁶

Die Überlegenheit des Rechts über *kalām* wird noch deutlicher betont in al-Ġazālīs *al-Iqtisād fī al-i'tiqād* (Die goldene Mitte in der Überzeugung) – einer spezifisch „theologischen“ Schrift, die sich jedoch bewusst vom *kalām* absetzt:

Lass Dich nicht von jenen täuschen, die die Kunst des *kalām* als Wurzel preisen und sagen, dass *fiqh* ein Zweig davon ist. Dies mag wahr sein, jedoch in unserem Kontext ist es nicht von Belang. Die Wurzel [hier] ist die wahre Überzeugung (*al-i'tiqād aṣ-ṣaḥīḥ*) und die urteilende Zustimmung (*at-taṣdīq al-ġāzim*). Diese sind vorhanden, auch wenn sie auf autoritärer Unterweisung beruhen (*ḥāṣil bi-t-taqlīd*). Nur selten benötigt man Beweiskunst und die Subtilitäten komplizierter Diskussionen.

So könnte auch ein Arzt sagen: „Deine Existenz und die Existenz Deines Körpers beruht auf meiner Kunst, und Dein Leben dreht sich um mich. Deshalb kommen Leben und Gesundheit zuerst, und dann erst kommt die Religion.“

Die Sophisterei, auf der diese Rede basiert, bleibt nicht verborgen.¹⁷

Hier verweist al-Ġazālī zwar auf die epistemologische Vorrangstellung des *kalām*, jedoch betont er, dass auch Wissen, das auf die Akzeptanz autoritärer Unterweisung zurückgeht, ausreichende Sicherheit liefern kann. Im *al-Iqtisād fī al-i'tiqād* identifiziert al-Ġazālī ewige Glückseligkeit als das höchste Anliegen, das auch die Aussendung der Propheten zu erklären hat:

Das Wichtigste für die ganze Schöpfung ist ewige Glückseligkeit und Entrinnen aus ewiger Qual. Propheten sind gekommen, und sie haben Berichte gebracht, die besagen, dass Gott Rechte und Pflichten für seine Diener bestimmt hat, die ihre Handlungen, ihre Rede, und ihre Überzeugungen betreffen.¹⁸

Propheten vollbringen Wunder, und ganz spontan nimmt unser Intellekt an, dass das, was sie sagen, möglich sein kann. Dass dies näher zu untersuchen und ernstzunehmen ist, verdeutlicht al-Ġazālī durch einen Vergleich:

¹⁶ al-Ġazālī, *K. al-Mustafā*, 3,13–17.

¹⁷ al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī al-i'tiqād*, 2,5–11.

¹⁸ al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī al-i'tiqād*, 6,17–19.

Bevor wir beginnen zu untersuchen, was sie sagen, haben die Wunder und all die wunderhaften Taten, die sie vollbringen nicht weniger Wahrscheinlichkeit, wahr zu sein, als wenn jemand kommt und uns folgendes zuruft: „Bleib außerhalb Deines Hauses, ein gefährliches Tier ist dort eingedrungen! Sei vorsichtig, nimm Dich in Acht, um Deiner selbst willen!“ Wenn wir annehmen, dass diese Information im Bereich des Möglichen ist, gehen wir nicht in das Haus und sind sehr vorsichtig, motiviert einfach dadurch, dass wir hören, was er sagt.

Der Tod nun ist die absolute Wohnung und Heimstätte. Wie sollte es nun nicht extrem wichtig sein, äußerst vorsichtig zu sein mit Bezug auf alles, was danach kommt? Daher ist es von höchster Wichtigkeit bezüglich allem, was man spontan für möglich hält, genau zu untersuchen: Zeigt es sich bei näherer Betrachtung, dass dies unmöglich ist? Oder ist es sicher wahr?¹⁹

Die Konzeption, die al-Ġazālī hier zugrundelegt, um die Rolle von Intellekt und Offenbarung zu erfassen, ist eine völlig andere: Die Tatsache, dass die Wahrheit der prophetischen Botschaft irgendwo im Bereich des theoretisch Möglichen anzusiedeln ist, muss uns dazu bringen, sämtliche prophetischen Botschaften äußerst ernst zu nehmen und auf ihre Wahrhaftigkeit hin zu überprüfen. Hier wird die eschatologische Wichtigkeit moralischen und ethischen Handelns herangezogen, um gerade eine sorgfältige rationale Prüfung von Prophetie anzuregen. Eine solche Emphase auf das Schicksal des Gläubigen nach dem Tode, wie sie in al-Ġazālī's Argumentation zu erkennen ist, ist der Konzeption von Theologie, wie wir sie in den Texten al-Ġuwaynīs gesehen haben, fremd.

Wie al-Ġazālī weiter ausführt, ist die Wichtigkeit rationaler Theologie darin begründet, die prophetische Botschaft zu analysieren und zu entscheiden, ob sie zutreffend ist oder nicht. Rationale Theologie untersucht ferner, inwiefern die notwendigen Vorbedingungen erfüllt sind, so dass Prophetie vorliegen kann: Existiert ein Herr? Ist er lebendig und kann sprechen? Straft und belohnt er? Dann verifiziert sie, ob ein Prophet die Wahrheit spricht. al-Ġazālī's Analyse der einzelnen Stadien weicht zwar etwas von derjenigen ab, die al-Aš'arī in seiner *Risāla ilā abl at-taġr* (Sendschreiben an die Leute in den Grenzmarken) gibt, zeigt aber Parallelen und ist möglicherweise durch diese oder ähnliche Ausführungen beeinflusst. Al-Aš'arī unterscheidet 4 Stadien:

- (1) Die Möglichkeit der Welt muss erkannt werden;
- (2) die Welt und jedes Individuum unterliegen der Allmacht Gottes;
- (3) Muḥammad ist der wahre Gesandte Gottes;
- (4) die Lehren des Propheten müssen geglaubt werden.²⁰

¹⁹ al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī al-i'tiqād*, 7,8–16.

²⁰ Vgl. Frank, „al-Aš'arī's conception“ (*passim*) und besonders 138.

Dass die Konzeption des *al-Iqtisād fī al-i'tiqād* sich explizit von der Konzeption von (früheren) *kalām*-Werken abgrenzt, kann auch aus einer anderen Bemerkung ersehen werden, die al-Ġazālī zu Beginn des Werkes macht. Dort stellt er klar, dass sämtliche behandelten Themen nur insofern relevant sind, als sie auf Gott ausgerichtet sind:

All dies bezieht sich nur auf die Untersuchung bezüglich Gottes. Wenn wir ‚die Welt‘ untersuchen, dann tun wir dies nicht, insofern sie ‚Körper‘, ‚Himmel‘ oder ‚Erde‘ ist. Vielmehr tun wir dies, insofern sie ein Werk Gottes ist. Wenn wir uns mit dem Propheten beschäftigen, dann untersuchen wir ihn nicht, insofern er ‚Mensch‘, ‚vornehm‘, ‚wissend‘ und ‚tugendhaft‘ ist, sondern insofern er von Gott gesandt ist. Wenn wir untersuchen, was er gesagt hat, dann untersuchen wir es nicht, insofern es ‚Rede‘, ‚Diskurs‘ oder ‚Erklärung‘ ist, sondern insofern dies Dinge sind, die durch seine Vermittlung uns Wissen vermitteln über Dinge, die von Gott ihren Ursprung nehmen.

Nichts außer Gott ist hier zu untersuchen, und nichts außer Gott ist bezweckt.

Alle Teile dieser Wissenschaft sind eingeschlossen in die Untersuchung der Essenz Gottes (*dāt Allāh*), seiner Attribute und seiner Taten (*af‘ālubū*) sowie sein Gesandter und das Wissen um Gott, das uns durch seine Zunge vermittelt ist.²¹

Diese theozentrische Konzeption des *al-Iqtisād fī al-i'tiqād* ist klar in Abgrenzung zu einer Passage wie der oben übersetzten methodologischen Überlegung zu Beginn des *Kitāb al-Burhān* zu setzen: al-Ġazālī betont die konzeptionelle Einheit, die durch die Fokussierung auf Gott entsteht – ein Element, das höchstwahrscheinlich trotz seiner vordergründig traditionalistischen und antirationalistischen Ausrichtung auch durch al-Ġazālīs Vertrautheit mit der Avicennischen Lehre von der Einheit von wissenschaftlichen Disziplinen motiviert ist. Die verschiedenen behandelten Themen, so betont al-Ġazālī, werden hinsichtlich ihres Bezuges auf Gott behandelt, die thematische Heterogenität, die für die Beschreibung des *kalām* in al-Ġuwaynīs *Kitāb al-Burhān* so kennzeichnend ist, wird bewusst hinwegargumentiert. Wie das *Kitāb al-Burhān* verweist das *al-Iqtisād fī al-i'tiqād* auf Untersuchungsgegenstand und Skopos der betriebenen Wissenschaft – jedoch insistiert es wiederum, dass einzig Gott hier in Betracht zu ziehen ist.

Die hier versammelten Textbeispiele belegen nicht nur, dass berühmte klassische Autoren unterschiedliche Konzeptionen von Theologie und Jurisprudenz sowie ihrer jeweiligen Stellung im Wissenschaftssystem entwickeln. Sie zeigen vielmehr auch, wie eng die Entwicklung solcher Konzeptionen mit genuin philosophischen Fragestellungen und Argumentationsmustern verbunden sind. Eine historische Entwicklung des Verhältnisses von Theologie und Jurisprudenz hat nicht nur stattgefunden, sondern wird von muslimischen Religionsgelehrten auch thematisiert.

²¹ al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī al-i'tiqād*, 5, 6–14.

Schriftenverzeichnis

Frank, Richard: „Al-Ash‘arī’s conception of the nature and role of speculative reasoning in theology“, in: *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Stockholm 1972, 36–154.

Ġazālī, Abū Ḥāmid al-: *Kitāb al-Iqtisād fī al-i‘tiqād*. Baghdād [ca. 2001].

id.: *Kitāb al-Mustaṣfā*. (2 Bände). Būlāq (*al-Maṭba‘a al-Āmiriyya*) 1904–1906. (weitere Werke enthalten)

Griffel, Frank: *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*. New York et al. 2009.

Ġuwaynī, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh Imām al-Ḥaramain al-: *al-‘Aqīda an-Niẓāmiyya*, hg. von Muḥammad az-Zubaydī. Beirut 2003.

id.: *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, hg. ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd ad-Dīb (2 Bände). Manṣūra 1992.

id.: *Kitāb at-Talḥīṣ*, hg. von Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā‘īl. Beirut 2003.

Hallaq, Wael: „Was the Gate of Ijtihad Closed?“, *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) 16 (1984), 3–41.

Die Rolle des Aktiven Intellectes in der Prophetie bei Farabi und Maimonides

Elvira Wakelnig

Die Frage nach der Wahrheit und der Möglichkeit des Menschen, diese zu erlangen ist auch für die mittelalterliche Philosophie der arabisch-islamischen Welt grundlegend. Auf der Suche nach Antworten werden die antiken philosophischen Systeme übernommen, verbunden und weiterentwickelt. Durch die Zusammenführung von aristotelischer Seelenlehre und neuplatonischer Metaphysik schafft Farabi ein Lösungsmodell, das in der Folge von Avicenna und Maimonides aufgegriffen wird. Mit diesem Modell kann auch das Phänomen der Prophetie hinreichend erklärt werden. Im Folgenden soll sowohl Farabis als auch Maimonides' Lehre von der Vermittlung der Wahrheit durch den Aktiven Intellekt an den Menschen unter besonderer Berücksichtigung der Prophetie dargestellt werden.

Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad al-Fārābī wurde um 870 in Turkestan geboren, studierte in Bagdad bei dem Nestorianer Yuḥannā ibn Ḥaylān und lebte später in Ägypten und Syrien, wo er 950 starb. Er verstand sich als in jener philosophischen Tradition stehend, die mit Platon und Aristoteles begonnen hatte und angeblich über Alexandrien nach Antiochien und schließlich nach Bagdad gelangt war.¹ Genauere Informationen über Farabis Leben sind nicht erhalten, da das Interesse an seiner Person erst im 12. Jh. anhub, nachdem sich Avicenna als dessen Nachfolger dargestellt hatte.

Das farabische Konzept der Prophetie findet sich vor allem in zwei Werken entwickelt, auf die sich die folgende Darstellung stützen wird,² und zwar:

- *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt (Mabādi' Ārā Ahl al-Madīna al-Fāḍila)*³
- und *Das Buch der Staatsleitung, auch genannt Die Prinzipien der Seienden (K. as-Siyāsa al-Madaniyya al-mulaqqab bi-Mabādi' al-Mawḡūdāt)*.⁴

¹ Einleitend zu Farabi siehe z. B. Reisman, „Al-Fārābī“, 52–71, und Rudolph, *Islamische Philosophie*, 29–36. Zur angeblichen Überlieferung von Philosophie und Medizin von Alexandrien nach Bagdad siehe Gutas, „Complex“.

² Die Auswahl dieser Werke, die beide stark neuplatonisch gefärbt sind, ist eine rein thematische und nicht repräsentativ für Farabis Philosophie in ihrer Gesamtheit.

³ Die Edition des arabischen Textes nebst englischer Übersetzung und Kommentierung in: Walzer, *Perfect State*; die deutsche Übersetzung von Cleophea Ferrari in: Abū Naṣr al-Fārābī: *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*.

⁴ Der arabische Text wurde ediert von Naḡḡār in *Abū Naṣr al-Fārābī: Kitāb as-Siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-mabādi' al-mawḡūdāt*. Die deutsche Übersetzung von Dieterici: *Staatsleitung*.

Darin stellt Farabi zwei Aspekte in den Mittelpunkt, einerseits den Aktiven Intellekt als Quelle des wahren Wissens und der Prophetie, andererseits den menschlichen Intellekt und das menschliche Vorstellungsvermögen als Empfänger von Wissen und Prophetie. Auf diesen Elementen aufbauend, gibt er eine, wie Walzer es ausdrückt, rationale Erklärung für ein offensichtlich übernatürliches Phänomen, die Prophetie.⁵

Der Farabische Aktive Intellekt (*al-ʿaql al-faʿāl*) ist der letzte in einer Abfolge von zehn Intellekten, die auseinander und in letzter Folge aus Gott, der in neuplatonischer Tradition als erste Ursache und vollkommenes Sein verstanden wird, hervorgehen. Aus der ersten Ursache emaniert ein zweites Seiendes und zweite Ursache, der erste Intellekt. Dieser richtet sein Denken sowohl auf Gott als auch auf sich selbst und verursacht mit diesen Denkprozessen zwei weitere Seiende. Seine Selbsterkenntnis führt zur Existenz der ersten und äußersten Himmelssphäre, die sich in 24 Stunden einmal um die Erde dreht und die täglichen Bewegungen der in ihr umschlossenen Sphären anregt.⁶ Die Gotteserkenntnis des ersten Intellektes bringt den zweiten Intellekt hervor, welcher ebenfalls wieder Gott und sich selbst erkennt und dabei die Fixsternsphäre als zweite Himmelssphäre und den dritten Intellekt verursacht. Dieser Vorgang wiederholt sich noch weitere sieben Male, wodurch die Sphären der sieben Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond) und sieben weitere Intellekte mit dem zehnten als letztem und Aktivem Intellekt emanieren. Die Frage, warum Farabi ausgerechnet eine Reihe von zehn Intellekten annimmt, lässt sich zwar nicht eindeutig beantworten, jedoch argumentiert Walzer in überzeugender Weise, dass Farabi zumindest teilweise offenbar der astronomischen Theorie des Ptolemäus folgt, der eine neunte, sternlose Sphäre über der Fixsternsphäre annahm und damit von der aristotelischen Lehrmeinung abwich. Ptolemäus' Neuerung wurde jedoch weder von den späteren Aristotelikern noch von den Neuplatonikern übernommen.⁷

Der Aktive Intellekt übt Vorsehung für die Menschheit und wird in dieser Funktion Heiliger Geist (*ar-rūḥ al-amīn*, *rūḥ al-qudus*) genannt.⁸ Darüber hinaus aktualisiert er den menschlichen Intellekt, d. h. er führt ihn, aristotelisch gesprochen, von der Potentialität, der reinen Möglichkeit zu denken in die Aktualität und in das tatsächliche Denken über. Des Weiteren übernimmt er eine

⁵ Walzer, *Perfect State*, 413: „a rational account of apparently supernatural phenomena“, wobei der Begriff „rational“ auch Farabis Metaphysik, Kosmologie und Psychologie miteinschließt.

⁶ Siehe Davidson, *Alfarabi*, 45, und Walzer, *Perfect State*, 364.

⁷ Walzer, *Perfect State*, 364–267.

⁸ al-Fārābī, *K. as-Siyāsa*, 32, und Dieterici, *Staatsleitung*, 3. Siehe auch Walzer, *Perfect State*, 363f., und Reisman, „Al-Fārābī“, 58.

vermittelnde Rolle beim Wissenserwerb und der Prophetie, indem er Wissen aus der supralunaren Welt an die Menschen weiterleitet.⁹

Um die Mitteilungen des Aktiven Intellektes empfangen zu können, muss der Mensch seine Seele vervollkommen. Farabis Darstellung der menschlichen Seele folgt der aristotelischen Tradition. Obwohl die Seele eine und unteilbar ist, lassen sich fünf Seelenvermögen unterscheiden: Nährvermögen (*quwwa ḡādiyya*), Begehren (*quwwa nuzū‘iyya*), Sinneswahrnehmung (*quwwa ḥāssa*), Vorstellung (*quwwa mutaḥayyila*) und Vernunft (*quwwa nāṭiqā*).¹⁰ Die Vorstellung und die Vernunft sind jene beiden Seelenvermögen, die für den Wissenserwerb und die Prophetie von Bedeutung sind. Die Vorstellung, die Farabi im Herzen ansiedelt, vermittelt zwischen der Sinneswahrnehmung und der Vernunft, welcher sie dient.¹¹ Sie erhält die Eindrücke, die die sinnlich wahrnehmbaren Dinge in den verschiedenen Sinnen hinterlassen, bewahrt (*ḥifz*) sie einerseits und leitet sie andererseits an das Begehren und die Vernunft weiter. Darüber hinaus erzeugt die Vorstellung durch Verbindung (*tarkīb*) und Trennung erhaltener Eindrücke neue Eindrücke. Das geschieht vor allem, wenn sie nicht von den anderen Vermögen in Anspruch genommen ist, d. h. sie weder neue Eindrücke über die Sinne erhält noch diese vom Begehren oder der Vernunft abgerufen werden, also vornehmlich im Schlaf. Daher träumen die Menschen. Eine weitere Tätigkeit der Vorstellung ist die Nachahmung (*muhākā*), mittels derer sowohl Sinneseindrücke in andere Sinneseindrücke als auch Gedanken der Vernunft, Intelligibilien (*ma‘qūlāt*) in Sinneseindrücke umgewandelt, gleichsam übersetzt werden. Diese Funktion ermöglicht es der Vorstellung, abstrakte Gedanken der Vernunft, die sie nicht zu fassen vermag, durch für sie fassbare Sinneseindrücke zu ersetzen. Dabei werden die vollkommensten Gedanken durch die besten sinnlichen Dinge repräsentiert, die erste Ursache demnach etwa durch die Sonne.¹²

⁹ Siehe Davidson, *Alfarabi*, 48–49 und Walzer, „al-Fārābī’s Theory“, 143f., der Marinus’ vergleichbare Beschreibung des Aktiven Intellektes anführt: „as a transcendent immaterial entity placed next to the sphere of the moon and acting as intermediary between the divine Mind and the human intellect in transmitting the divine emanation to the human soul once it has reached the state of the acquired intellect.“

¹⁰ Siehe den arabischen Text in Walzer, *Perfect State*, Kap. 10, 1, 164 und Kap. 14, 1, 210. In der *Staatsleitung* führt Farabi vier Seelenvermögen des vernünftigen Lebewesens, also des Menschen an, nämlich Vernunft, Begehren, Vorstellung und Sinneswahrnehmung. Die Vernunft teilt er in theoretische und praktische Vernunft (al-Fārābī, *K. as-Siyāsa*, 32f. und 73, und Dieterici, *Staatsleitung*, 3f. und 54f.). – Schon Aristoteles zählt in *De Anima*, 414a30ff., die Seelenvermögen Nähr-, Strebe-, Wahrnehmungs-, Bewegungs- und Denkvermögen auf und erwähnt in Folge auch das Vorstellungsvermögen. Die Termini, die in der einzig vollständig erhaltenen arabischen Übersetzung der *De Anima* von Ps.-Ishāq verwendet werden, sind jedoch andere als bei Farabi (siehe Badawī, *Aristūṭālīs*, 35).

¹¹ Siehe den arabischen Text in Walzer, *Perfect State*, Kap. 10, 4, 168 und Kap. 14, 1, 210.

¹² Siehe den arabischen Text in Walzer, *Perfect State*, Kap. 14, 1–3, 210–214, und al-Fārābī, *K. as-Siyāsa*, 33 (dt. Übers. in 1 Dieterici, *Staatsleitung*, 4). Siehe dazu und zum Folgenden auch Davidson, *Alfarabi*, 58–61.

Wenn nun der Aktive Intellekt im Zuge der Prophetie (*nubuwwa*) auf die Vorstellung wirkt, dann macht er sich eben diese Funktion zunutze. Farabi unterscheidet diesbezüglich zwei Arten der Einwirkung: Weissagungen (*kahāna*), mittels derer göttliche Dinge bzw. metaphysische Wahrheiten kundgetan werden, vermittelt der Aktive Intellekt in Form von Gedankendingen, Intelligibilien an die Vorstellung, die diese dann in entsprechende Sinneseindrücke umwandelt. Zukunftsvisionen und Wahrträume (*ruʿyā šādiqa*) entstehen, wenn der Aktive Intellekt Wissen um sinnlich wahrnehmbare Dinge vermittelt. Dieses Wissen empfängt die Vorstellung entweder genau so, wie es der Aktive Intellekt an sie weitergibt, oder sie ersetzt die vermittelten Sinneseindrücke durch andere.¹³ Der Aktive Intellekt kann sowohl im Schlafen als auch im Wachen auf die Vorstellung wirken, letzteres geschieht jedoch nur Menschen, deren Vorstellungsvermögen die größtmögliche Vervollkommnung erreicht hat. Dann ist die Vorstellung derart stark, dass sie sogar auf den Gemeinsinn und mittels dieses auf die Sehkraft einwirkt, welche in der Luft tatsächlich sinnlich wahrnehmbare Eindrücke entstehen lässt. In diesem Fall kehrt sich die Tätigkeit der Vorstellung um, d. h. anstelle dass sie Sinneseindrücke erhält, sendet sie solche aus. Diese nimmt sie jedoch wiederum auf und so kann sie der zwei genannten Arten an Prophetie (*nubuwwa*) teilhaftig werden und Prophezeiungen über göttliche Dinge oder über Gegenwärtiges und Zukünftiges empfangen.¹⁴ Dennoch ist auch diese Stufe noch nicht die höchste Stufe der Prophetie, nämlich die der göttlichen Eingebungen und Offenbarungen (*wahī*), die erst erreicht ist, wenn der Aktive Intellekt nicht nur ununterbrochen auf die Vorstellung, sondern auch auf den menschlichen Intellekt einwirkt. Dann ist Prophetie nicht mehr Ausnahme, sondern Normalzustand.

Wie die Vernunft bzw. der menschliche Intellekt vervollkommnet wird, sodass er ständig mit dem Aktiven Intellekt verbunden ist, arbeitet Farabi mit größter Sorgfalt heraus:

Der Mensch ist einerseits ein materielles Wesen, nämlich insofern er einen Körper hat. Andererseits hat er die Möglichkeit, sich von der Materie abzuwenden und den Intellekt, welcher zunächst nur potentiell in ihm vorhanden ist, zu entwickeln. Sein rationales Seelenvermögen ist von Natur aus dahingehend disponiert, die Eindrücke von Gedankendingen bzw. Intelligibilien aufzunehmen und auf diese Weise Intellekt zu werden. Wie schon Aristoteles aufgezeigt hat, benötigt aber alles Potentielle etwas Aktuelles, welches es von seiner Potentialität zur Aktualität überführt. Im Falle des potentiellen (*bi-l-quwwa*), auch materiell (*hayūlānī*) oder passiv (*munfaʿil*) genannten Intel-

¹³ Siehe den arabischen Text in Walzer, *Perfect State*, Kap. 14, 7, 220.

¹⁴ Siehe den arabischen Text in Walzer, *Perfect State*, Kap. 14, 8f., 220–224. Siehe auch Walzer, „al-Fārābī’s Theory“, 146f.

lektes des Menschen übernimmt der Aktive Intellekt diese Aufgabe.¹⁵ Selbst von der Materie völlig unabhängig und außerhalb des Menschen leitet er das rationale Seelenvermögen im Menschen dazu an, Sinneseindrücke, die bereits in der Vorstellung vorhanden sind, in reine Gedankendinge umzuwandeln. Durch das Denken dieser Gedankendinge bzw. Intelligibilien, wie z. B. dass das Ganze größer ist als der Teil und dass zwei Dinge, die größtmäßig mit einem dritten Ding übereinstimmen, auch miteinander übereinstimmen, wird der potentielle Intellekt im Menschen zu einem aktualisierten passiven Intellekt (*al-‘aql al-munfa‘il bi-l-fi‘l*).¹⁶ Aber erst wenn der Mensch alle möglichen Intelligibilien erfasst und denkt, wandelt sich sein passiver Intellekt in den erworbenen Intellekt (*‘aql mustafād*) um, der nicht länger von der Materie abhängt, sondern immateriell und unkörperlich ist und beständig in diesem Zustand verharrt. Dann hat sich der menschliche Intellekt dem Aktiven Intellekt soweit angenähert und verbunden, als es ihm möglich ist. Zwar erreicht er dessen Rang nicht, jedoch empfängt er durch dessen Vermittlung Offenbarungen Gottes (*wahy*) als göttliche Emanation.¹⁷ Diese lässt Gott auf den Aktiven Intellekt emanieren, welcher sie wiederum über den erworbenen Intellekt an den passiven Intellekt des Menschen und dessen Vorstellungsvermögen weitergibt. Das Einwirken des Aktiven Intellektes auf seinen Intellekt macht den Menschen zu einem Weisen und Philosophen, das Einwirken auf seine Vorstellung macht ihn zu einem Propheten. Ein solcher Mensch ist geeignet, seine Mitmenschen zu führen und über sie zu herrschen, gewissermaßen in Erweiterung der platonischen Lehre als Philosophen-Prophetenkönig.

Der große jüdische Gelehrte Moses ben Maimun, im Westen Maimonides, im Hebräischen Rambam genannt, wurde 1138 in Cordoba geboren, musste mit seiner Familie vor den Almohaden aus Spanien fliehen und ließ sich schließlich in Ägypten, genauer gesagt in Fustat, nieder, wo er 1204 starb.¹⁸ In seinem Verständnis der Prophetie schließt er eng an die farabische Konzeption an, was nicht weiter verwundert, da er Farabi sehr geschätzt zu haben scheint. In einem Brief an Samuel Ibn Tibbon, den Übersetzer mehrerer seiner arabischen Werke ins Hebräische, würdigt Maimonides Farabi als bedeutenden Mann, all dessen Wer-

¹⁵ Siehe den arabischen Text in Walzer, *Perfect State*, Kap. 13, 1f., 196–202 und Kap. 15, 9, 242. Siehe dazu und zum Folgenden auch Davidson, *Alfarabi*, 48ff.

¹⁶ Siehe den arabischen Text in Walzer, *Perfect State*, Kap. 13, 3, 202–204. Ebenda unterscheidet Farabi drei Arten von Gedankendingen bzw. Intelligibilien, die allen Menschen gemeinsam sind: die Grundlagen der herstellenden Künste, die Prinzipien, nach denen Gutes und Schlechtes in den menschlichen Handlungen unterschieden wird, und jene, aufgrund derer jene Seienden erkannt werden, die nicht unmittelbar in den Einflussbereich des menschlichen Handelns fallen, wie die erste Ursache.

¹⁷ Siehe den arabischen Text in Walzer, *Perfect State*, Kap. 13, 5, 204–206; Kap. 15, 8, 240–242 und 10, 244; und al-Fārābī, *K. as-Siyāsa*, 79f. (dt. Übers. in Dieterici, *Staatsleitung*, 61f.). Zum Propheten bzw. Philosophen als Herrscher siehe auch Rahman, *Prophecy in Islam*, 57–59.

¹⁸ Zu Maimonides siehe z. B. Davidson, *Maimonides*, und Sirat, *Jewish Philosophy*, 157–203.

ke fehlerlos herausragend und besser als jene Avicennas seien.¹⁹ Darüber hinaus empfiehlt er vor allem dessen *Staatsleitung*, auf welche ja zum Teil für die obige Darstellung der Farabischen Prophetie zurückgegriffen wurde.²⁰

Maimonides behandelt die Prophetie in zwei seiner erhaltenen Werke:

- in seinem Kommentar zum Traktat Sanhedrin der Mischnah
- und in seinem *Führer der Unschlüssigen*.

Im Rahmen seines Kommentars zu Sanhedrin zählt Maimonides dreizehn Grundlagen des jüdischen Religionsgesetzes auf und darunter als sechste Grundlage (*qā'ida*) das Wissen um die Prophetie (*nubuwwa*). Das heißt, wie er weiter ausführt, „zu wissen, dass sich unter der menschlichen Spezies Personen von ganz hervorragender Natur und großer Vollkommenheit finden, deren Seelen sich vorbereiten, die Form des Intellektes zu empfangen. Dann verbindet sich ein solcher menschlicher Intellekt mit dem Aktiven Intellekt (*al-'aql al-fā'il*) und von ihm erfolgt eine edle Emanation (*fayḍ karīm*) über sie (die Seelen).“²¹ Diese Beschreibung der Prophetie scheint in aller Kürze zusammengefasst das zu enthalten, was schon Farabi dargestellt hat. Die siebte Grundlage, die Maimonides im Anschluss erwähnt, betrifft die Art der Prophetie, die Moses erhalten hat und die sich von jener aller anderen Propheten unterscheidet. Für eine detailliertere Erklärung des prophetischen Phänomens wird der Leser auf Bücher vertröstet, die Maimonides im Begriff ist zu schreiben oder zu schreiben vorhat, darunter ein Buch über die Prophetie, welches er aber offenbar nie vollendet hat. Aufschlussreich sind jedoch die von ihm dargelegten Unterschiede zwischen der Prophetie Moses und jener anderen Propheten:

Nur zu Moses habe Gott direkt, also ohne Vermittlung des Aktiven Intellektes gesprochen. Nur Moses habe Visionen im Wachen gehabt, während sie anderen Propheten nur im Schlaf zuteil werden. Während Farabi den ersten Punkt rundweg ablehnen würde, ließe er den zweiten Punkt wohl insofern gelten, als Moses sehr wohl Visionen im Wachen gehabt haben könne, jedoch nicht ausschließlich er. Als weitere Unterschiede führt Maimonides an, dass Moses durch den Erhalt von Prophezeiungen nicht geschwächt wurde und zudem den Zeitpunkt deren Erhalts beeinflussen konnte.

Seinen Plan, ein Buch über die Prophetie zu schreiben, hat Maimonides nach eigenen Angaben in der Einleitung zu seinem *Führer der Unschlüssigen* zwar aufgegeben, jedoch verspricht er, „die Bedeutung der Prophetie, ihre verschie-

¹⁹ Eine englische Übersetzung der in mehreren Versionen erhaltenen hebräischen Übersetzung des Briefes in Maimonides, *Guide*, I, lx.

²⁰ Siehe Davidson, *Maimonides*, 113.

²¹ Edition des judaeo-arabischen Textes in Friedlaender, *Selections*, 30.12–15. Eine englische Übersetzung gibt Rosner, *Maimonides' Commentary*, 152.

denen Grade und die in den prophetischen Büchern verwendeten Parabeln“ im *Führer* selbst darzulegen, was er im zweiten Teil, Kap. 32–48, auch tut.²²

Zunächst stellt Maimonides die Ansichten, die die Heiden und Philosophen über die Prophetie haben, dar. Die Heiden erkennen keinerlei Vorbedingung für den Erhalt von Prophetie an, der Empfänger von Prophezeiungen kann somit wissend oder unwissend sein. Die Philosophen, die Maimonides nicht näher spezifiziert, sehen Bemühungen um die eigene Vervollkommnung als ersten Schritt, Prophetie zu erlangen. Dadurch werde die potentielle Vollkommenheit des Einzelnen in Aktualität umgewandelt, was jedoch nur durch eine schon in Aktualität befindliche Vollkommenheit geschehen kann. Durch diese Aktualisierung werden die rationalen und moralischen Qualitäten sowie das Vorstellungsvermögen vervollkommenet, was notwendigerweise die Prophetie zur Folge hat. Mit dieser so dargestellten philosophischen Konzeption lässt sich die farabische Lehre gut in Einklang bringen. Was Maimonides daran und damit auch indirekt an Farabi kritisiert, ist die Annahme, dass Prophetie bei ausreichender Vorbereitung im Menschen zu geschehen habe. Prophetie wird nämlich nur mit dem ausdrücklichen Willen Gottes gewährt, wodurch sich Maimonides' eigene Ansicht von jener der Philosophen unterscheidet.²³

Im Folgenden stellt Maimonides seine eigene Lehre ausführlich dar: Prophetie ist göttliche Emanation (*fayḍ yufīḍu min Allāh*), die durch den Aktiven Intellekt (*al-‘aql al-fa‘‘āl*) vermittelt und vom rationalen Seelenvermögen und vom Vorstellungsvermögen aufgenommen wird. Letzteres ist, wie Maimonides betont, ein körperliches Vermögen und bedarf daher zu seiner Vervollkommnung bester körperlicher Bedingungen wie bestmöglichen Temperaments und Ausmaßes und der reinsten zugrundeliegenden Materie. Die Tätigkeiten der Vorstellung, die Maimonides aufzählt, sind die gleichen, die schon Farabi angeführt hat, nämlich Bewahrung (*ḥifz*), Verbindung (*tarkīb*) und Nachahmung (*muḥākā*) von Sinneseindrücken. Selbst die verwendeten arabischen Termini sind dieselben.²⁴

Wenn die göttliche Emanation jedoch nur die Vorstellung eines Menschen erreicht, weist das auf ein entweder von Natur aus defizitäres rationales Vermögen oder auf unzureichende Vorbereitung dieses Vermögens hin. Die davon betroffenen Menschen halten sich selbst ungerechtfertigter Weise für Propheten. Die tatsächlichen Propheten jedoch empfangen die göttliche Emanation, die der Aktive Intellekt vermittelt, in ihrem rationalen als auch in ihrem Vorstellungsvermögen. Die Gelehrten hingegen erreicht die Emanation nur in ihrem rationalen

²² Siehe Maimonides, *Guide*, 9f., und dazu auch Davidson, *Maimonides*, 323–327, der zu bedenken gibt, dass die Einleitung zum *Führer* vor Beendigung des Werkes geschrieben wurde und damit eine Absicht und nicht ein tatsächlich erfolgtes Unternehmen ausdrückt.

²³ Siehe den arabischen Text in Ibn Maymūn: *Dalālat*, II, Kap. 32, 392ff., und die englische Übersetzung Maimonides, *Guide*, 360f.

²⁴ Siehe den arabischen Text in Ibn Maymūn, *Dalālat*, II, Kap. 36, 405.8f.

Vermögen. Das kann entweder auf die Geringfügigkeit der Emanation zurückzuführen sein, die dann nicht ausreicht, auch das Vorstellungsvermögen zu erreichen oder auf ein natürliches Defizit im Vorstellungsvermögen des jeweiligen Empfängers der Emanation. Abgesehen von der Reichweite der Emanation in Bezug auf die Seelenvermögen unterscheidet Maimonides auch, ob sie lediglich ihren Empfänger vervollkommen oder diesen veranlasst, auch andere Menschen zu vervollkommen. Letzteres resultiert im Falle der Gelehrten darin, Bücher zu verfassen und zu lehren, im Falle der Propheten, sich an die Menschen zu wenden, sie zu unterrichten und die eigene Vollkommenheit auf sie überfließen zu lassen.²⁵

In Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift unterscheidet Maimonides dann elf Grade der Prophetie, wobei er jedoch ausdrücklich darauf hinweist, dass ein und dieselbe Person im Laufe ihres Lebens verschiedener Grade teilhaftig werden kann. Der erste Grad besteht darin, dass jemandem göttliche Hilfe zuteil wird, mittels derer er eine bedeutende Tat vollbringt. Der zweite Grad betrifft jenen Zustand, in dem jemand vom Heiligen Geist geleitet wird und dieser durch ihn spricht. Der dritte Grad ist eine Prophezeiung, die mit den Worten „das Wort des Herrn kam über jemanden“ beschrieben wird und zumeist im Traum stattfindet. Prophezeiungen des vierten, fünften, sechsten und siebten Grades ereignen sich ebenfalls im Traum, wobei sich jedoch der Träumende angesprochen fühlt – entweder von einem nicht erkennbaren Sprecher, einer Person, einem Engel des Herrn oder dem Herrn selbst. Der achte, neunte, zehnte und elfte Grad bestehen in Visionen, in denen entweder Gleichnisse gesehen oder Stimmen gehört werden oder eine Person oder ein Engel gesehen werden, die den Visionär ansprechen.²⁶

Wahrträume, die den angeführten Graden drei bis sieben entsprechen dürften, erklärt Maimonides als Einwirkung der Emanation auf das im Schlaf ruhende Vorstellungsvermögen. Die als Grade acht bis elf klassifizierten Visionen (*ru'yā*) hingegen entstehen, wenn die Vorstellung in einem derartigen Ausmaß vervollkommen ist, dass sie Dinge sieht, als wären sie außerhalb, d. h. in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, weshalb sich ihre Bezeichnung auch vom Verb „sehen“ bzw. „visere“ (*ra'ā*) ableitet. Anders als Farabi scheint Maimonides jedoch nicht von einer tatsächlich stattfindenden Einwirkung des Vorstellungsvermögens über den Gemeinssinn und die Sehkraft auf die Außenwelt auszugehen.²⁷

²⁵ Siehe den arabischen Text in Ibn Maymūn, *Dalālat*, II, Kap. 37, 410f., und die englische Übersetzung Maimonides, *Guide*, 374f.

²⁶ Siehe den arabischen Text in Ibn Maymūn, *Dalālat*, II, Kap. 45, 437–446, und die englische Übersetzung Maimonides, *Guide*, 396–402.

²⁷ Siehe den arabischen Text in Ibn Maymūn, *Dalālat*, II, Kap. 36, 405f., und die englische Übersetzung Maimonides, *Guide*, 370. Siehe dazu auch Sirat: *Jewish Philosophy*, 195f.

Worin Maimonides jedoch mit Farabi übereinstimmt, ist die Annahme, dass der Aktive Intellekt für die sublunare Welt Vorsehung übt.²⁸ Ausdrücklich auf Farabi, genauer gesagt auf dessen heute verloren gegangenen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, bezieht sich Maimonides, um seine Ansicht zu untermauern, dass sich die Vorsehung in dem Maße auf die einzelnen Menschen erstreckt, als sich diese vervollkommen haben.²⁹ So erklären sich sowohl bei Farabi als auch bei Maimonides Vorsehung, Vermittlung von wahrem Wissen und Prophetie durch die göttliche Emanation, die mittels Aktiven Intellektes in die sublunare Welt ausgegossen wird.

Schriftenverzeichnis

- Badawī, ‘Abd ar-Rahmān: *Aristūṭālīs fī l-naḥs*. Kairo 1954.
- Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. New York, Oxford 1992.
- Davidson, Herbert A.: *Moses Maimonides. The Man and His Works*. Oxford 2005.
- Dieterici, Friedrich: *Die Staatsleitung von Alfārābī. Deutsche Bearbeitung aus dem Nachlaß von F. Dieterici*, hg. v. P. Brönnle. Leiden 1904.
- Fārābī, Abū Naṣr al-: *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, übersetzt v. Cleophea Ferrari. Stuttgart 2009.
- id.: *Kitāb as-Siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-mabādi’ al-mawḡūdāt*, hg. von Fawzī M. Naḡḡār. Beyrouth 1964.
- Friedlaender, Israel: *Selections from the Arabic Writings of Maimonides*. Leiden 1909.
- Gutas, Dimitri: „The ‚Alexandria to Baghdad‘ Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs“, in: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 10 (1999), 155–193.
- Ibn Maymūn, Mūsā b.: *Dalālat al-ḥā’irīn*, hg. von Husayn Atāy. Ankara 1974.
- Maimonides, Moses: *The Guide of the Perplexed*, übersetzt von Shlomo Pines. Chicago, und London 1963.
- Rahman, Fazlur: *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*. London 1958.

²⁸ Siehe auch Davidson, *Maimonides*, 376.

²⁹ Siehe den arabischen Text in Ibn Maymūn, *Dalālat*, III, Kap. 18, 538, und die englische Übersetzung Maimonides, *Guide*, 476.

Reisman, David C.: „Al-Fārābī and the philosophical curriculum“, in: Peter Adamson und Richard C. Taylor: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge 2005, 52–71.

Rosner, Fred: *Maimonides' Commentary on the Mishnah. Tractate Sanhedrin*. New York 1981.

Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 2004.

Sirat, Colette: *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge 1995.

Walzer, Richard: „al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination“, *Journal of Hellenic Studies* 77.1 (1957), 142–148.

Walzer, Richard: *Al-Farabi on the Perfect State*. Oxford 1985.

Offenbarte Handlungen

Religion als Zeremonie bei Moses Mendelssohn

Björn Pecina

1. Das Problem

Mendelssohns Philosophie überblickend, urteilt Ernst Cassirer: „Man erkennt [...] daß Mendelssohns religiöse Grundauffassung mit seinen philosophischen Überzeugungen in völligem Einklang steht: Das Judentum, zu dem er sich bekennt, ist ihm nichts anderes als der vollkommenste religiöse Ausdruck jener Grundwahrheiten der Vernunft und jenes ethischen Universalismus, auf denen seine theoretische und praktische Philosophie beruht“.¹ Wenn man diesem Votum Cassirers für die Einheitlichkeit der Mendelssohnschen Philosophie nicht widersprechen will, und das wollen wir nicht, so wird die Frage drängend, wie es sich damit zusammenfinden mag, dass im Zentrum von Mendelssohns späterem Denken über die Religion das Zeremonialgesetz steht. Die Frage kann spannender kaum sein: Wieso hat jener jüdische Aufklärer ersten Ranges, der 1755 in der Öffentlichkeit debütierte und sich hohe Achtung erwarb mit *Philosophischen Gesprächen* und Briefen *über die Empfindungen*, der mit seiner *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften* (1764), die auf eine Preisfrage der Berliner Akademie von 1761 antwortet, Kant den ersten Platz streitig machen konnte, um endlich nach seiner Neuschreibung des Platonischen *Phaidon* im Jahre 1767 zu gesamt-europäischem Ansehen emporzusteigen, in seiner wohl wichtigsten religionsphilosophischen Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), die der Verteidigung seiner Religion gilt, auf gleichsam alle vernunftgeleiteten Begründungsfiguren verzichtet?² „Die Israeliten“, so die aufregende These, „haben göttliche *Gesetzgebung*. Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes [...] dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Moses auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbaret worden; aber [...] keine allgemeine Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns wie allen übrigen Menschen, allezeit durch *Natur* und *Sache*, nie durch *Wort* und *Schriftzeichen*“.³ Damit

¹ Cassirer, „Die Philosophie“, 137.

² Die Frage stellt sich dann natürlich auch mit Blick auf die Zweiteiligkeit der Jerusalemschrift, in deren erstem Teil Mendelssohn seine staatsphilosophischen Ausführungen naturrechtlich unterfüttert, um dann im zweiten Teil auf dergleichen Begründungsfiguren zugunsten einer scheinbar durchgängigen Positivität der Religion zu verzichten. Cf. zu dieser Gegenwendigkeit etwa: Krochmalnik, *Der Streit*, 25f.; Bamberger, „Mendelssohns Begriff“, 536; Funkenstein, „The Political Theory“, 17f.; Awerbuch, „Judentum“, 39.

³ Mendelssohn, *Jerusalem*, 86. Alle im folgenden in den Text gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe, die innerhalb der Fußnoten unter der Sigle J zitiert wird.

bringt Mendelssohn – der in seiner Philosophie nicht nur nicht auf ‚allgemeine Vernunftsätze‘ verzichtet, sondern der auch der Meinung ist, dass der ethische Monotheismus des Judentums, weil er sehr viel weniger religiöse Zusatzannahmen als das Christentum (z. B. die Trinität oder das stellvertretende Leiden Jesu Christi) benötigt, diesen Vernunftätzen weitaus besser zu entsprechen vermag als die christliche Religion – vernunftgeleitete Begründungen im religiösen Binnenraum, dort, wo es um das intime Proprium seines Glaubens geht, gänzlich zum Verschwinden. Historisierte man dieses Geschehen, so ließe sich Mendelssohns Vorgehen als geschickter Schachzug deuten: August Friedrich Cranzens *Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn* von 1782, in dem Mendelssohn aufgefordert wird, seine Religion mit Gründen zu verteidigen, wenn er schon nicht den Cranz konsequent erscheinenden Schritt einer Konversion zum Christentum wagen wollte, parierte dann der jüdische Weltweise mit einem Gambit, indem er die Wesensbestimmung des Judentums vernunft- und begründungstheoretisch neutralisierte.⁴ Dann aber ist Hermann Cohen schwer zu widersprechen, wenn er gerade dies Mendelssohn vorwirft: „Schon daß persönliche Anstöße bei der Abfassung dieser Schrift mit im Spiele waren, ist ein Symptom von einer nicht völligen Bewegungsfreiheit der Spekulation, von einer Verschleierung des eigentlichen Problems, von einer Ausweichung vor der letzten Konsequenz der Gedanken“.⁵

2. Bezeugte Geschichte

Im Zeremonialgesetz findet Mendelssohn das Wesen seiner Religion umfassend ausgedrückt. Damit wählt er einen Problemtitel, der seit der Übersetzung von *huqqim* mit *caeremoniae* in der Vulgata und der Thomasischen Trias von Moral-, Judizial- und Zeremonialgesetz in Raymund Martins *Glaubensdolch* (1278) – auf Jahrhunderte die Waffenkammer christlich-antijüdischer Disputationen – zur Eisernen Ration christlicher Abwertungsrhetorik gegenüber jüdischer Zeremonialfrömmigkeit gehörte.⁶ Das kontrazeremoniale Syndrom lässt sich vom Cusaner über Erasmus von Rotterdam, Melanchthon, Spinoza, Thomas Morgan und Montaigne bis ins 18. Jahrhundert hinein etwa bei Johann Georg Sulzer,

⁴ Cf. zu dieser Mendelssohn durch Cranz zuteil gewordenen Herausforderung die großen Biographien von Altmann, *Moses*, 511ff., und Bourel, *Moses*, 395f. Diesem Sinne nahe kommt übrigens die Verwendung des „Zeremonialgesetz“ im Judenrecht. Krochmalnik, „Mendelssohns Begriff“, 159: „Dieser Begriff bezeichnet [...] im Judenrecht genau den Freiraum, den der Souverän bei der jüdischen Körperschaft zu dulden bereit war. Die Juden gebrauchten den Begriff ‚Zeremonie‘ als eine Art terminologische Mimikry, die gegen den Absolutismus ihre Autonomie zugleich behaupten und verharmlosen soll“.

⁵ Cohen, *Deutschtum*, 22. Ähnlich auch id., *Religion*, 415.

⁶ Cf. hierzu Graetz, *Geschichte*, 176ff.; Lazare, *Antisemitismus*, 153f.; Stemberger, *Einführung*, 128f.

Friedrich dem Großen und Friedrich Nicolai verfolgen.⁷ Inwieweit der Begriff auch innerhalb des Judentums obsolet geworden war, zeigt ein Jahrhundert später die neoorthodoxe Stimme des Rabbiners Samson Raphael Hirsch: „In [...] unserer Sprache giebt’s vielleicht kein Wort, das [...] das äußerlich Feierliche und zugleich innerlich Hohle einer Handlung zu bezeichnen vermag, als Ceremonie [...] Und dieses hohlste, lareste [...] Wort wagte man mit ‚Gesetz‘, mit dem ernstesten [...] Maßstab für menschliche Handlungen [...] zu verbinden“.⁸ Oberflächlich betrachtet mag die Wahl dieses Begriffs darin begründet liegen, dass Mendelssohn ein politisch denkbar neutrales Moment seinen Zeitgenossen einprägen wollte, gleichsam ein religiöses Refugium, das Israel nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit noch geblieben ist. Folgen wir allerdings den Begründungen, die Mendelssohn entwickelt, so zeigt sich, dass wir hier ein Religionsverständnis vor uns haben, das nicht nur viel zu denken gibt, sondern auch heute noch von nicht zu unterschätzender Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog zu sein vermag, indem hier nämlich eine gedankliche Figur vorgestellt wird, die mustergültig exerziert, welches Reflexionsniveau erst einmal erreicht sein muss, damit ein solcher Dialog geführt werden kann, ohne notorisch in ein Patt auszulaufen.⁹

Es ist faszinierend zu beobachten, wie Mendelssohn keineswegs eine Apologetik der jüdischen Religion im Sinne eines Monotheismus entwirft, der dann vernunftreligiös gegen das Christentum streitet und diesem versucht, das Aporetische der trinitarisch-christologischen Denkfiguren nachzuweisen. Im Gegenteil werden die prinzipientheoretischen Theologumena und Philosopheme der jeweiligen Religionssysteme nicht gegeneinander ausgespielt. „[I]ch habe die christliche Religion niemals öffentlich bestritten und werde mich auch mit wahren Anhängern derselben niemals in Streit einlassen“ (85). Es wird sich zeigen, dass Mendelssohn seiner Religionsphilosophie zwar wahrheits- und vernunfttheoretische Überlegungen voranstellt, das spezifisch Jüdische dann aber dem Zeremonialgesetz als einer *Handlung* zuerkennt.

Folgende Zugangsthese wählt Mendelssohn: „[I]ch erkenne keine andere ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden können“ (86). Mendelssohn bestreitet mit dieser These zweierlei: Zum einen kann die jüdische Religion nicht betrachtet werden als ein Religionstyp, der in Widerspruch zu den universalisierungsfähigen Prinzipien der Vernunft steht. Zugleich ist es aber keineswegs

⁷ Detailreich dokumentiert findet sich diese Begriffsgeschichte bei Krochmalnik, „Das Zeremoniell“, 243–267, und id., „Mendelssohns Begriff“, 131–154. Zur Geschichte des Begriffs in der Antike cf. Wagenvoort, „Caerimonia“ und Roloff, „Caerimonia“.

⁸ Hirsch, „Ceremonialgesetze“, 71.

⁹ Zum jüdisch-christlichen Dialog cf. p. ex. Schönemann, *Bund*, 23–29; Mendes-Flohr, „Zwischen Deutschtum“, 159–165; Merklein, „Der Sühnetod“, 52–59; Schwöbel, *Gott*, 293–302, und das Sammelbändchen Heimbach-Steins, *Religionen*.

zwingend, dass sich das Judentum – nur deshalb, weil es darauf verzichtet, seine tragenden Glaubenssätze gegen das Christentum in Stellung zu bringen – in eine Religion christlichen Zuschnitts transformieren muss. „Um es mit einem Wort zu sagen: ich glaube, das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird“ (ib.). Denn das den Juden Geoffenbarte kann schon darum nicht für eine streitbare Auseinandersetzung mit den Christen taugen, weil es auf einen Wahrheitsraum beschränkt bleibt, in dem allein die jüdische Glaubensgemeinschaft Geborgenheit sucht, und die hier gefundenen Wahrheitsaussagen erheben gar nicht den Anspruch, hinsichtlich ihrer Gültigkeit über diese Gemeinschaft hinauszugreifen.

In einer bei Leibniz vorgebildeten zweistufigen Wahrheitstheorie, wobei die erste Stufe noch einmal in sich differenziert wird, zeigt Mendelssohn den epistemologischen Bereich auf, dem seine Religionsphilosophie eingeschrieben ist. Der erste in Rede stehende Wahrheitstypus ist modallogisch konzipiert. „Man nennet *ewige* Wahrheiten diejenigen Sätze, welche der Zeit nicht unterworfen sind, und in Ewigkeit dieselben bleiben. Diese sind entweder *nothwendig* [...] oder *zufällig*“ (ib.). Sowohl die notwendigen als auch die zufälligen sind als ewige Wahrheiten gegen zeitlich bedingte Veränderungen resistent. Sind also beide Wahrheitstypen von innerstruktureller Unveränderlichkeit, so tritt die Differenz erst hinsichtlich ihrer modallogischen Kennzeichnung auf, wobei notwendige Wahrheiten mit der intimen Logik göttlicher Vollkommenheit gegeben sind, da sie auch für den göttlichen Verstand nicht anders vorgestellt zu werden vermögen und insofern an ihnen selbst wahr sind. Anders verhält es sich mit kontingenten Wahrheiten, deren Wahrheitsmoment nicht schon durch sie selbst gegeben ist, sondern in der Faktizität, „so und nicht anders *wirklich* geworden“ zu sein, besteht (86f.). Beide Wahrheitstypen lassen sich als Ausdifferenzierung der Wahrheit Gottes nach ihrer Verstandes- und Willensdimension verstehen.¹⁰

Von den ewigen Wahrheiten zu unterscheiden sind Geschichtswahrheiten, die durch einen konkreten Ort in Raum und Zeit ebenso bestimmt sind wie durch strenge Singularität, die darin zum Ausdruck kommt, dass diese Wahrheiten ihrer Vergangenheitsbetroffenheit nicht entkleidet werden können, da sie als sie selbst nicht aus der ihnen innewohnenden Logizität reduplizierbar, sondern auf ein Traditionsgeschehen angewiesen sind, das sie durch Wahrheitszeugen fortstiftet.¹¹

¹⁰ J 87: „Mit andern Worten: sowohl die nothwendigen als zufälligen Wahrheiten fließen aus einer gemeinschaftlichen Quelle, aus der Quelle aller Wahrheit: jene aus dem Verstande, diese aus dem Willen Gottes“.

¹¹ Ibid.: Außer den „ewigen Wahrheiten giebt es noch Zeitliche, Geschichtswahrheiten; Dinge, die sich zu Einer Zeit zugetragen, und vielleicht niemals wiederkommen; Sätze, die [...] in einem Punkte der Zeit und des Raumes wahr geworden, und also von diesem Punkte der Zeit und des Raumes nur als wahr gedacht werden können“. J 89: „Ohne Zeugniß können wir von keiner Geschichtswahrheit überführt werden“.

Wenden wir diese Aussagen zu den unterschiedlichen Wahrheitsformen auf unser Thema an, so ergibt sich, dass die jüdische Religion hinsichtlich ihrer Wesensbestimmung keinerlei Anspruch auf eine besondere Offenbarung von ewigen Wahrheiten erhebt, sondern allein die Geschichtswahrheiten ihre religiöse Standortbestimmung betreffen, weil die Religion hier in ihre Eigentlichkeit findet.¹² Dabei setzt sie gerade nicht auf unanfechtbare Denknottwendigkeiten, sondern auf die fragile Überlieferung jener Wahrheiten, die in ihrer Einmaligkeit dem Vergehen nur durch Zeugen entrissen werden können. In dem ursprünglichen Gegenüber von Offenbarung und Zeugenschaft wird der Wurzelstock gelegt, dem das Leben der Religion entwächst. Dieses Leben nun setzt einen lebendigen Prozess der Weitergabe religiöser Überzeugungen voraus, eine Lebendigkeit, die durch Verschriftlichung immer wieder in die Gefahr gerät, darangegeben zu werden. Darum stehen Mendelssohns Aussagen zum Zeremonialgesetz im Kontext schriftkritischer Überlegungen, wie sich nun zeigen wird.

3. Fremde Zeichen

Das rabbinische Schreibverbot nimmt Mendelssohn zum Anlass, seine Bevorzugung der Mündlichkeit zu entfalten.¹³ Dabei geht er aus von zwei Typen der Schrift, die beide erhebliche Defizite bezüglich des in ihnen zum Ausdruck gebrachten religiösen Gehaltes aufweisen. Als archaischen Typus macht Mendelssohn die Bilderschrift aus, in der die Zeichenfunktion gleichsam in einer Verdinglichung des in dem Zeichen Dargestellten besteht. Diese Schriftform gerät nach Mendelssohn in die Gefahr des Götzendienstes und der Abgötterei.¹⁴ Zeichenlogisch bringt die Bildersprache das Zeichen selbst unter Druck, insofern ein Zeichen das Bezeichnete eben nur zu bezeichnen vermag, wenn es das dem Bezeichneten Andere ist. Diese dem Bezeichnen notwendige Andersheit von Zeichen und Bezeichnetem wird aber durch die religiöse Bilderschrift dergestalt zum Verschwinden gebracht, dass der Mensch sich der Religion entfremdet, da

¹² Damit soll natürlich nicht behauptet werden, dass nicht auch ‚ewige Wahrheiten‘ zu den basalen Aufbaumomenten der jüdischen Religion gehören, nur sind diese Wahrheiten eben „*allen* vernünftigen Geschöpfen durch *Sache* und *Begriff* geoffenbart, mit einer Schrift in die Seele geschrieben, die zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich ist“ (J 121, Hervorhebungen. z. T. v. Vf.).

¹³ J 98: „Es war anfangs ausdrücklich verboten, über die Gesetze mehr zu schreiben, als Gott der Nation durch Mosen hat verzeichnen lassen. ‚Was mündlich überliefert worden‘, sagen die Rabbinen, ‚ist dir nicht erlaubt, niederzuschreiben“. Als Hintergrundbeleg zitiert D. Martyn: „Erläuterungen“, 168, den Babylonischen Talmud, Gittin 60 b: „Die Worte der Schrift darfst du nicht mündlich vortragen und die mündlichen Worte darfst du nicht niederschreiben“. Umfang und Bedeutung dieses sogenannten Schreibverbotes sind in der Forschung umstritten. Cf. Stemberger, *Einleitung*, 41–44; Schäfer, *Studien*, 174 Fn. 55; Krochmalnik, „Das Tüpfelchen“, 30ff.; Grözinger, *Jüdisches Denken*, 228 Fn. 778.

¹⁴ J 113: „Bilder und Bilderschrift führen zu Aberglauben und Götzendienst“.

die Fremdheit des Zeichens gegenüber dem bezeichneten religiösen Gehalt ihm unbewusst wurde.¹⁵

Die zweite – von Mendelssohn als alphabetische bezeichnete – Schriftform scheint schon sehr viel mehr ein Kandidat dafür sein zu können, religiöse Wahrheiten auszusagen. Wenn Mendelssohn die alphabetische Schrift als zu spekulativ und zu wenig lebensnah beschreibt, so steht hier zwar die bekannte Platonische These aus dem *Phaidros* und dem 7. *Brief* im Hintergrund, dass die schriftliche Fixierung von Gedanklichem immer Gefahr läuft, den lebendig-dialektischen Aneignungsprozess zum Stehen zu bringen, doch stellt Mendelssohns Schrifttheorie gleichzeitig einen originellen zeichentheoretischen Beitrag dar.¹⁶ Allerdings entfaltet er seine Zeichentheorie nicht im Zusammenhang mit dem Zeremonialgesetz, also innerhalb des zweiten, dem Proprium der jüdischen Religion gewidmeten Teils, sondern am Ende des ersten Teils der Jerusalemschrift, dort nämlich, wo das Problem des religiösen Eides thematisch ist (64ff.). Dieser explikationslogische Ort der Zeichentheorie bedingt offensichtlich, dass Mendelssohn seine wichtigen Überlegungen zur Zeichenlogik gleichsam nebenbei präsentiert. Um die Originalität der Mendelssohnschen Argumentation besser herausstellen zu können, gehen wir darum kurz auf eine wichtige zeichentheoretische Überlegung aus der Schulphilosophie ein. Wir wählen als repräsentative Semiotik um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Hermeneutik Georg Friedrich Meiers, in der Wolffsche Methodenlehre, probabilistische und empiristische Theorietendenzen (Wolff, Thomasius), die Hermeneutik der pietistischen Regelkanones und Leibnizsche Motive amalgamieren.¹⁷ Auf Meier fällt unsere Wahl nicht zuletzt deshalb, weil es nirgends dessen erstes Anliegen zu sein scheint, innovativ über das hinausgehen zu wollen, was man als den gesicherten Wissensstand der semiotischen Debatte seiner Zeit bezeichnen kann.¹⁸

Bei Meier ist der traditionelle Charakter des Zeichens, auf Anderes zu verweisen, festgehalten und zugleich in seiner internen Doppelrelationalität konkretisiert. „*Ein Zeichen* (signum, charakter) ist ein Mittel, wodurch die Wirklichkeit eines anderen Dinges erkannt werden kann.“¹⁹ So vermittelt das Zeichen die ihm andere Wirklichkeit eines Dinges mit der *Erkenntnis* dieser Dingwirklichkeit. Damit

¹⁵ J 106: Der „große Haufe war von den Begriffen, die mit sinnlichen Zeichen verbunden seyn sollten, gar nicht, oder nur halb unterrichtet. Sie sahen die Zeichen nicht als blosser Zeichen an; sondern hielten sie für die Dinge selbst“.

¹⁶ Cf. Hilfrich, *Lebendige Schrift*, 87f.

¹⁷ Cf. Bühler und Madonna, „Einleitung“, LIV.

¹⁸ Cf. Kubik, *Die Symboltheorie*, 26. Zu Meiers Hermeneutik cf. l. c., 25–39, und Scholz, „Die allgemeine Hermeneutik“.

¹⁹ Meier, *Versuch* § 7. Ähnlich auch Meiers *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 513 („Durch ein Zeichen verstehen wir alles dasjenige, welches ein Mittel ist, die Wirklichkeit einer andern Sache zu erkennen“), und *Vernunftlehre*, 486 („Durch ein Zeichen versteht man überhaupt ein jedwedes Mittel, vermittelt dessen man die Wirklichkeit einer andern Sache erkennt, und diese andere Sache, welche von dem Zeichen verschieden ist, und deren

liegt auf den ersten Blick ein unmittelbares Abbildungsverhältnis zwischen dem Ding und jenem Zeichen, das dieses Ding abbildet, vor. Doch dieser erste Blick trägt: „Ein Ding, insofern seine Wirklichkeit aus einem Zeichen erkannt wird, wird *eine bezeichnete Sache* (signatum) genannt; und sie heißt *die Bedeutung des Zeichens* (significatus), insofern ihre Wirklichkeit aus dem Zeichen erkannt werden kann. Folglich ist die *Bedeutung* die Absicht des Zeichens“.²⁰ Indem also das Zeichen als das Erkenntnismittel einer ihm anderen Dingwirklichkeit verstanden ist, geht es zugleich ein in eine weitere Relation. Das Ding wird nämlich nicht in seiner Aseität erkannt, sondern das Zeichen erkennt am Ding genau den Sachverhalt, Gegenstand einer Bezeichnung sein zu können und somit eine Bedeutung zu haben. Das dem Zeichen Andere der Dingwirklichkeit wird also nicht durch eine Vermittlungsoperation eskamotiert, sondern haftet unwegdenkbar jener Bedeutung an, die dem Ding bedeutet, nur als bezeichnetes Ding etwas bedeuten zu können.²¹ Und genau auf diese zwischen einem Ding und seiner bezeichneten Dingwirklichkeit obwaltende Relation nimmt die Auslegung Bezug. Sie betätigt sich immer zugleich als das Verstehen der Zeichen und der Sache in der Hinsicht, als die bezeichnete Sache im Auslegungsprozess ihre Bedeutung freilegt.²² Legt aber eine Auslegung von Zeichen diese immer in der Auslegungsrelation aus, so ist am Ort der Auslegung selbst noch unabgegolten, wie die Glieder dieser Relation zu bestimmen sind, ja mehr noch: Die Relationsglieder zeichnen sich gar nicht durch den Sachverhalt ‚Bestimmtheit‘ aus, da nur eine von Bezeichnung betroffene Dingwirklichkeit ausgelegt zu werden vermag, so dass die Bestimmtheit jene ‚Relation als eine solche‘ zwar wiederholen kann, dabei aber in infinitum wiederholte: ‚Die Dingwirklichkeit ist nur als bezeichnete Dingwirklichkeit zu bestimmen und damit unbestimmbar‘. In die Auslegung geht also immer ein der Auslegung selbst prinzipiell Fremdes ein.

Dies macht in der internen Systematik von Meiers Hermeneutik das Prinzip der Billigkeit als einer Unterstellung von Sinn notwendig.²³ Die Billigkeit kompensiert nachhaltig jenen Bestimmungsmangel, den die durch Vermittlung nicht operationalisierbare Andersheit innerhalb des Auslegungsvorganges fest schreibt. Daraus erwächst der Billigkeit eine hermeneutische Prinzipienfunktio-

Erkenntnis als eine Absicht zu betrachten ist, um welcher Willen das Zeichen erfunden ist und gebraucht wird, ist die bezeichnete Sache“).

²⁰ Meier, *Versuch*, 7 (Hervorhebungen. z. T. v. Vf.).

²¹ Dass diese von Meier vorgetragene Zeichenlogik auch für eine zeichentheoretische Interpretation der Ontologie fruchtbar gemacht zu werden vermag, zeigt – freilich ohne dass dabei Meier im Hintergrund stünde – Simon: *Philosophie*, 122–130, bes. 130.

²² Meier, *Versuch*, 24: „Ein Ausleger erkennt den Zusammenhang der Zeichen mit ihren Bedeutungen“.

²³ Zur hermeneutischen Billigkeit bei Meier cf. Scholz, *Verstehen*, 59f.; id.: „Die allgemeine Hermeneutik“; id.: „Hermeneutische Billigkeit“; Tepe, *Kognitive Hermeneutik*, 153–159; Mauser, *Billigkeit*, 160ff.; Ginev, „Ideengeschichtliche Wurzeln“, 121f.; Bühler und Madonna, „Einleitung“, LXXVII–LXXXIV.

on für alle regelgeleiteten Auslegungsvollzüge.²⁴ Doch lässt es Meier bei dieser hermeneutischen Prinzipienfunktion nicht bewenden, indem er zugleich mit dem Leibnizschen Kompossibilitätstheorem ein ontologisches Prinzip etabliert, welches ebenfalls der Tatsache Rechnung trägt, dass die Verweisrelationen durch sich selbst keinesfalls eine letzte Rationalität stiften können.²⁵

Damit haben wir Meiers Überlegungen bis zu dem Punkt verfolgt, an dem wir wieder mit Mendelssohn einsetzen wollen: Im Zeichenverstehen liegt ein untilgbarer Vagheitsrest, der im Verstehen des Dinges als eines *bezeichneten* Dinges chronifiziert. Diese Vagheit, die sich aus der hermeneutischen Verstehensrelation, auf eine in diesem Verstehen nicht vollständig aufgehende weitere Relation zu referieren, ergibt, ist es nun, die Mendelssohns Kritik der Skripturalität als Essenzbeschreibung der Religion antreibt. „Ich und mein Nächster, wir können unmöglich mit eben denselben Worten eben dieselben innern Empfindungen verbinden; denn wir können diese nicht anders gegen einanderhalten, miteinander vergleichen und berichtigen, als wiederum durch Worte“ (64). Wortzeichen nämlich bezeichnen, um in der Logik Meiers zu sprechen, die innere Empfindung zwar, jedoch obwaltet hier kein schlichtes Abbildungsverhältnis, sondern der Bezeichnungszusammenhang besteht zwischen dem Wortzeichen und jener Relation von Sache und Sachbedeutung. Wird diese Einsicht angewandt auf religiöse Überzeugungen, so verschärft sich das zeichentheoretische Problem, indem nun die Ebene der Empfindungen betreten ist. Dies macht sich schon an der Phänomenologie des freundschaftlichen Gesprächs, dort also, wo intuitiv eine unausgesprochene Übereinstimmung des Empfundenen vorausgesetzt werden darf, bemerkbar, indem sogar hier die notorische Störung, dass schon die gedankliche Verständigung an der Bezeichnungslogik scheitert, aufzutreten pflegt.²⁶

Wenn also die am Beispiel Meiers geschilderte Zeichenlogik bestehen bleibt, so wird sie jetzt zugleich transformiert in das Mitteilungsgeschehen religiöser Selbst- und Fremdauslegung, und somit verdoppelt sich die hermeneutische Verunsicherung. Nun nämlich macht sich die nach ihren Gliedern nicht fixierbare

²⁴ Meier, Versuch, 238: „[A]lle hermeneutischen Regeln [fließen] aus der hermeneutischen Billigkeit“.

²⁵ Ibid., 38: „GOtt ist der Urheber des bezeichnenden Zusammenhanges in dieser Welt; und es ist also ein jedwedens natürliches Zeichen eine Wirkung GOttes und in Absicht auf GOtt ein willkürliches Zeichen, und also eine Folge der weisesten Wahl und des besten Willens“.

²⁶ J 65: „Mit meinem besten Freunde, mit dem ich [...] einhellig zu denken glaubte, konnte ich mich sehr oft über Wahrheiten der [...] Religion nicht vereinigen. Nach langem Streit [...] ergab sich zuweilen, daß wir mit denselben Worten, jeder andere Begriffe verbunden hatten. Nicht selten dachten wir einerley, und drückten uns nur verschiedentlich aus; aber eben so oft glaubten wir überein zu stimmen, und waren in Gedanken noch weit voneinander entfernt. Gleichwohl waren wir beyderseits im Denken nicht ungeübt, gewohnt, mit abgesonderten Begriffen umzugehen, und beiden schien es um die Wahrheit im Ernst, mehr um sie, als ums Rechthaben zu thun zu seyn“.

Interpretationsrelationalität auch bemerkbar am Ort jenes religiösen Subjekts, das immer schon dann, wenn es seine Selbstausslegung zum Abschluss gebracht zu haben meinte, dessen gewahr wird, sich zwar zu empfinden, aber dieses ‚sich‘ epistemologisch nicht solchermaßen rekapitulieren zu können, dass es unmittelbar in den Mitteilungsvollzug einzugehen vermöchte. Diese dann auch innerhalb zwischenmenschlicher Mitteilungssubjektivität auftretende *Sich*verdunkelung springt über auf die Verschriftlichung immer dann, wenn der skripturale Tradierungsprozess sich nicht in ein handelndes Zugleich mit jener Verdunkelung setzt, sondern suggeriert, die religiösen Empfindungen an ihnen selbst – das ‚sich‘ – zu tradieren. In dieser Suggestion aber verbirgt das Verschriftete vor sich selbst und seinen Rezipienten die ihm innewohnende Medialität, so dass nun an der Gesamtheit des Tradierungsgeschehens die Rache unvermittelter Mittel spürbar wird, indem diese Mittel als suisuffizient hinsichtlich religiöser Sinnproduktion sich setzen. In solcher schleichenden Entfremdung skripturaler Fixierungen von ihrem epistemologisch nicht fixierbaren Empfindungsgrund liegt nach Mendelssohn die Gefahr religiöser Schriftzeugnisse. Wenn er, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, das Zeremonialgesetz nun ebenfalls als eine Schrift kennzeichnen kann, so wird daran deutlich, dass nicht die Schrift in Gänze verdächtigt wird, Fremdheit zu produzieren, sondern allein nach ihrer soeben beschriebenen Tendenz, Uneigentliches als Eigentlichkeit zu maskieren. Diese Maskierung, aber auch nur *sie*, führt zu einer Lesekultur, die die Menschen vergessen macht, nur in der Verlebendigung bezeichneter Religion am Ort unabschließbaren Sinnvollziehens Geschriebenes sich zueignen zu können, und sie somit zu „*Buchstabenmenschen*“ werden lässt (99).

Damit haben wir die entscheidenden Momente jener Medienkritik entwickelt, vor deren Hintergrund sich Mendelssohn das Zeremonialgesetz als adäquate Ausdrucksgestalt religiösen Erlebens empfiehlt. Das Zeremonialgesetz nämlich trägt dem zeichen- und empfindungslogischen Problem Rechnung ebenso, als es auch die Schwächen schriftlicher Tradierung religiöser Gehalte zu kompensieren vermag. Beide Momente nämlich, die Vagheitsdimension von Bezeichnungen und der Unmittelbarkeitsverlust hinsichtlich des Empfundenen, sind gleichermaßen eingegangen in das Zeremoniell, ohne in ihm untergegangen zu sein. Die Religion findet sich durch das Zeremonialgesetz unmittelbar in die Lebendigkeit ihrer Ausdrucksgestalten gesetzt. Somit stellt das Zeremonialgesetz eine dem religiösen Empfindungsleben gemäße Expressivität dar, die durch skripturale Sinnproduktionen gerade nicht geleistet zu werden vermöchte, da Verschriftlichung die prinzipielle Offenheit dieses Lebens qua Fixierung des Empfundenen zwar zum Abschluss bringen *muss*, ohne aber in der Setzung dieses Abschlusses noch den Sachverhalt dieser prinzipiellen Offenheit mit zum Ausdruck bringen zu können.

4. Tätige Zeichen

Wenn also Hermann Cohen in der oben zitierten Passage Mendelssohn vorwirft, schon durch die biographische Veranlassungssituation seiner Jerusalemschrift gründliche religionsphilosophische Prinzipienreflexion apologetischer Reaktivität geopfert zu haben, so irrt er. Dies versuchten unsere bisherigen Überlegungen zu zeigen, indem sie sich den Voraussetzungen von Mendelssohns Theorie des Zeremonialgesetzes zugewandt haben. Keineswegs ist dieses nämlich nur ein Rückzug in die reine Positivität indisputabler Glaubenssätze. Vielmehr wird das unterscheidend Jüdische als eine Konsequenz aus zeichenlogischen, medienkritischen und empfindungstheoretischen Überlegungen entfaltet. Sehen wir nun abschließend zu, wie Mendelssohn das organisierende Proprium seiner Religion genau bestimmt.

Die Jerusalemschrift stellt ihre Ausführungen zum Zeremonialgesetz in den Zusammenhang mit der Geschichte des Abfalls vom Väterglauben. Während „Abraham, Isaak und Jakob [...] dem Ewigen treu geblieben [sind] und [...] laudere, von aller Abgötterey entfernte Religionsbegriffe bey ihren Familien und Nachkommen zu erhalten gesucht [haben]“, ist Israel unter dem Einfluss der Fremdherrschaft vom Glauben der Väter abgefallen und „gegen die Wahrheit [...] fühllos“ geworden (113). In dieser Geschichte Israels unter den Völkern zeigt sich die Schwierigkeit einer Tradierung religiöser Glaubenswahrheiten, die ausschließlich auf Zeichen setzt.²⁷ Diese Schwierigkeit wird nun durch die göttliche Offenbarung des Zeremonialgesetzes nachhaltig unterlaufen. „Diesen Mängeln abzuhelfen, gab der Gesetzgeber dieser Nation das *Zeremonialgesetz*. Mit dem alltäglichen Thun und Lassen der Menschen sollten religiöse und sittliche Erkenntnisse verbunden seyn. Das Gesetz [...] schrieb ihnen bloß Handlungen, bloß Thun und Lassen vor“ (114). Das Zeremonialgesetz also bringt Religion in der Weise eines Handlungswissens zum Ausdruck, das dialektisch konzipiert zu sein und genau der oben angesprochenen Medialität schriftlicher Zeugnisse Rechnung zu tragen scheint, indem das schriftliche Gesetz in ein Verhältnis zu jener Handlung, die vorgeschrieben wird, tritt. Dieser Vorgang ließe sich formal so beschreiben, dass eine Handlung *als* eine bestimmte gesetzt wird, um nun als *Vollzug* dieser Setzung auf deren Bestimmtheit zurückzuverweisen.

Im konkreten Leben des Volkes besteht das Zeremonialgesetz in einer Handlung, die nach ihrem Sinnpotential nicht immer zwingend verstanden werden muss, wenngleich ein solches Sinnpotential dennoch immer vorausgesetzt wird. Die Alltäglichkeit und Gewöhnung des Tuns etabliert eine religiöse Sinnschicht, die die handelnden Subjekte von der Permanenz eines Sinnerzeugungsdrucks freistellt. In dieser Freistellung ist jene Sinnoffenheit gewahrt, die vorschnell abzuschließen, schriftliche Fixierungen immer in der Gefahr sind. Damit übt

²⁷ J 113: „Wir haben gesehen, was für Schwierigkeit es hat, die abgesonderten Begriffe der Religion unter den Menschen durch fortdauernde Zeichen zu erhalten“.

das Zeremonialgesetz ein Religionsverständnis ein, das in der Praxis gelebter Gesetzestreue sein Orientierungszentrum sucht. Hier bringt sich die religiöse Sinndeutung zu einem Abschluss in jener konkreten Tat, die dem Gesetz Gottes Folge leistet und genau darin „Sinn und Bedeutung“ hat (123), wodurch eine Setzung in der Freisetzung religiösen Sinns generiert wird. Der Setzungscharakter bringt sich darin zur Geltung, nur durch das nachvollziehende Tun innerhalb des Religionslebens alle Sinndeutungen zum Stillstand gebracht zu haben, ohne dass dieser Stillstand stillstünde. „Die Handlungen der Menschen sind vorübergehend, haben nichts Bleibendes, nichts Fortdaurendes, das, so wie die Bilderschrift, durch Mißbrauch oder Mißverstand zur Abgötterey führen kann“ (114). Damit ist gesetzt nur der Vorübergang aller Setzungen in der Freisetzung einer Sinnsuche, die in der Wiederholung zeremonialer Frömmigkeit immer neu sich darin zum Abschluss bringt, sich nicht zum Abschluss bringen zu können.

So ist das Judentum durch sein „blosses Daseyn“ (113) auf einen Religionsbegriff gerichtet, dem durch seine *ihm immanente* Kritik an jeglicher Sinnentleerung des Gottesgedankens Toleranz gegenüber anderen Religionsformen nicht nur innewohnt, sondern der zugleich auch für andere Religionen ein Sinnziel bereitstellt, ohne diese hinsichtlich ihrer konkret-religiösen Gehalte infiltrieren zu müssen. Hier wird nicht der ontotheologisch-teleologische Vorgriff auf das himmlische Jerusalem diktiert, sondern vielmehr eine Theonomisierung der Gesellschaft in kultur- und bildungsgeschichtlichen Realisierungen evoziert, die sich immer neu in gegenseitiger Anerkennung verlebendigen.

Im Anerkennungstheorem klingt dann auch Mendelssohns Jerusalemschrift aus. Gegenseitiges Anerkennen als Sehen und Gesehenwerden, wobei der den anderen Sehende immer zugleich auch sieht, durch den anderen gesehen zu werden und so sich am anderen nicht versehen zu können, stiftet eine diaphane Wechselbezogenheit homoiostatischer Individualität. „Brüder! ist es euch um wahre Gottseligkeit zu thun; so lasset uns keine Uebereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist“ (133). Und so heischt die vertikale Theonomik in einer unvordenklichen Aposiopese die Verleiblichung des Metaphorischen im Antlitz: „Gott [hat] einem jeden nicht umsonst seine eigenen Gesichtszüge eingepägt“ (ib.). Adiabatisch jedoch bleibt dieses Geschehens Ausgang, auf den sein Ausgehen nie wird zurückgreifen können: Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.

Schriftenverzeichnis

- Altmann, A.: *Moses Mendelssohn. A biographical study*. Tuscaloosa 1973.
- Awerbuch, M.: „Moses Mendelssohns Judentum“, in: M. Awerbuch und S. Jersch-Wenzel (Hrsg.), *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik. Beiträge zu einer Tagung*. Berlin 1992, 21–41.
- Bamberger, F.: „Mendelssohns Begriff vom Judentum“, in: K. Wilhelm (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Bd. 2. Tübingen 1967, 521–536.
- Bourel, D.: *Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums*. Zürich 2007.
- Bühler, A. und Madonna, L. C.: „Einleitung“, in: G. F. Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, hg. v. A. Bühler und L. C. Madonna, Halle a. d. S. 1757 (Nachdruck Hamburg 1996), VII–XC.
- Cassirer, E.: „Die Philosophie Moses Mendelssohns“, in: id., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 17, hg. v. B. Recki, Hamburg 2004, 115–137.
- Cohen, H.: *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Nationalismus*. Gießen 1916.
- id.: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Darmstadt 1966.
- Funkenstein, A.: „The Political Theory of Jewish Emancipation from Mendelssohn to Herzl“, in: W. Grab (Hrsg.), *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation*. Tel Aviv 1980, 13–28.
- Ginev, D.: „Ideengeschichtliche Wurzeln der Abgrenzung zwischen allgemeiner Kulturtheorie und interpretativen Geisteswissenschaften“, in: D. Aleksandrowicz und K. Weber (Hrsg.), *Kulturwissenschaften im Blickfeld der Standortbestimmung, Legitimierung und Selbstkritik*. Berlin 2007, 111–134.
- Graetz, H.: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Bd. 7. Leipzig 1863.
- Grözinger, K. E.: *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*, Bd. 1. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles. Frankfurt a. M. 2004.
- Heimbach-Steins, M. et al. (Hrsg.), *Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam*. Münster 2003.
- Hilfrich, C.: *Lebendige Schrift. Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*. München 2000.
- Hirsch, S. R.: „Die jüdischen Ceremonialgesetze“, *Jeschurun* H. 2 (1854), 70–78.
- Krochmalnik, D.: „Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik“, in: J. Simon

und W. Stegmeier (Hrsg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*. Frankfurt a. M. 1998, 238–285.

id.: *Der Streit um das jüdische Naturrecht. Maimonides, Spinoza, Mendelssohn und Cohen*. Münster 2000.

id.: „Mendelssohns Begriff Zeremonialgesetz und der europäische Antizeremonialismus. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung“, in: U. Kronauer und J. Garber (Hrsg.), *Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung*. Tübingen 2001, 128–160.

id.: „Das Tüpfelchen auf dem i. Die Schrift und ihre Auslegung in der jüdischen Tradition“, in: S. Meißner und G. Wenz (Hrsg.), *Über den Umgang mit Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*. Berlin 2007, 28–37.

Kubik, A.: *Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht*. Tübingen 2006.

Lazare, B.: *Antisemitism. Its History and Causes*. New York 1894 (Nachdruck New York 2005).

Martyn, D.: „Erläuterungen“, in: M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Vorrede zu Manasseh Ben Israels Rettung der Juden*, nach d. Erstaussgaben neu ed. v. D. Martyn. Bielefeld 2001, 161–172.

Mauser, W.: *Billigkeit. Literatur und Sozialethik in der deutschen Aufklärung. Ein Essay*. Würzburg 2007.

Meier, G. F.: *Vernunftlehre*, T. 2. Halle a. d. S. 1752 (Nachdruck Halle a. d. S. 1997).

id.: *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, T. 2. Halle a. d. S. 1755.

id.: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, hg. v. A. Bühler und L. C. Madonna. Halle a. d. S. 1757 (Nachdruck Hamburg 1996).

Mendelssohn, M.: „Über die Empfindungen“, in: id., *Ästhetische Schriften in Auswahl*, hg. v. O. F. Best. Darmstadt 1974, 29–110.

id.: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Vorrede zu Manasseh Ben Israels Rettung der Juden*, n. d. Erstaussgaben neu ed. v. D. Martyn. Bielefeld 2001 (zit. J).

Mendes-Flohr, P.: „Zwischen Deutschtum und Judentum – Christen und Juden“, in: M. A. Meyer et al. (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 4. München 1997, 154–166.

Merklein, H.: „Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments“, in: id., *Studien zu Jesus und Paulus*, Bd. 2. Tübingen 1998, 31–59.

Roloff, K.-H.: „Caerimonia“, in: P. Kretschmer und B. Snell (Hrsg.), *GLOTTA. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache*, Bd. 32. Göttingen 1953, 101–138.

Schäfer, P.: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. Leiden 1978.

Schönemann, E.: *Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie*. Göttingen 2006.

Scholz, O. R.: „Hermeneutische Billigkeit. Zur philosophischen Auslegungskunst der Aufklärung“, in: B. Niemeyer und D. Schütze (Hrsg.), *Philosophie der Endlichkeit*. Würzburg 1992, 286–309.

id.: „Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier“, in: A. Bühler (Hrsg.), *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1994, 158–191.

id.: *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt a. M. 2001.

Schwöbel, C.: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*. Tübingen 2002.

Simon, J.: *Philosophie des Zeichens*. Berlin, New York 1989.

Stemberger, G.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*. München 1992.

id.: *Einführung in die Judaistik*. München 2002.

Tepe, P.: *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Würzburg 2007.

Wagenvoort, H.: „Caerimonia“, in: P. Kretschmer (Hrsg.), *GLOTTA. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache*, Bd. 26. Göttingen 1938, 115–131.

List of Authors

Ahmed M. F. Abd-Elsalam is PhD Candidate in Islamic Studies at the Institute for Oriental Studies and associated with the Graduate School “Society and Culture in Motion” at the Martin Luther University Halle-Wittenberg, Germany. His researches focus on: social history of Muslim people and societies, history of Islamic law institutions, Bedouin societies and Bedouin law and interreligious relations.

PD Dr Heidrun Eichner is a visiting professor at the Institut für Islamwissenschaft at Freie Universität Berlin. She has studied Islamic Studies in Vienna, Berlin and Tübingen, and she has received her PhD in 2001 from Ruhr-Universität Bochum in 2001. She has held teaching and research positions in Bochum, Montreal and Halle. Her research interests focus on Islamic intellectual history.

Dr Asma Hilali works currently on the critical edition of four old manuscripts of Koran. She did her PhD 2005 in France on “Theory of authenticity in hadith sciences”. In 2008 she had a Post-doc scholarship in Germany (university of Halle-Wittenberg) on “Authority and transmission of religious texts in Islam”. Since 2009 Hilali is affiliated to CNRS, France, UMR “Orient et Méditerranée”. Her principal publications are: “La quête du savoir en Islam: Aux origines de la science du hadith” Paris, ed. Les Indes savantes, forthcoming; ‘Abd al-Raḥmān al-Rāmāhurmuzī (m. 360/971) à l’origine de la réflexion sur l’authenticité du hadith”, *Annales Islamologiques* 39 (2006), 131–147.

Dr Björn Pecina is a research fellow of the Center of Excellence “Enlightenment – Religion – Knowledge” at the Interdisciplinary Centre for Research into the European Enlightenment in Halle/Germany since 2006. He is currently writing up his habilitation thesis on *Bible hermeneutic: Moses Mendelssohn and the Protestant enlightenment*. His dissertation deals with German idealism, in particular with regard to Johann Gottlieb Fichte’s philosophy of religion (*Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins*. Tübingen 2007) for which he received a grant by the *Studienstiftung des deutschen Volkes*. Pecina studied theology and philosophy at the universities of Berlin, Munich, and Halle. His research interest is currently in enlightenment and German idealism, Jewish philosophy, and the theology of rational discourse about God.

Dr Johannes Thon is research associate at the Seminary for Old Testament Studies of the Martin Luther University Halle-Wittenberg, currently in the framework of a project of the German Research Foundation (*Auffassungen von der Sprache und ihrem Wirklichkeitsgehalt im Alten Testament und bei den ersten Grammatikern des Hebräischen*), and associated scholar at the Graduate School “Society and Culture in Motion”. He studied theology in Naumburg, Halle, Jerusalem (connected with Rabbinic Studies), and Berlin and wrote his dissertation on the Biblical figure of Phineas ben Eleazar (published Leipzig 2006). His researches deal with questions of Biblical hermeneutics, especially with Biblical concepts of language and texts as well as Biblical traditions within Islamic contexts.

Dr Elvira Wakelnig’s main research interest is the transmission of Greek philosophy into Arabic and Arabic philosophy in the 9th, 10th and 11th centuries. She is currently employed as a project researcher at the University of Warwick and preparing an edition of a philosophical compendium preserved in MS Bodleian, Marsh 539. In 2005 she completed her PhD in Islamic Studies at the University of Erlangen (*Feder, Tafel, Mensch. Al-Āmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden: Brill 2006). Then she was research associate of the *Glossarium Graeco-Arabicum*-Project (*GALex*) at the University of Bochum (2005), short-term Frances A. Yates fellow at the Warburg Institute (2006) and held a post-doctoral position at the University of Halle (2006–2007).

Indices

Foreign language terms

Arabic

ʿaql 45, 46, 52, 55–57
aşl 24
dīn 39, 41
fatwā 39
fiqh 28, 38–43, 46, 47, 50
ḥadd 39
ḥaqīqa 24, 26, 39, 40, 42
ḥaqq 24, 39
hazr 44
ḥifz 46, 53, 57
ibāḥa 44
iğtihād 39
ʿilm 24, 25, 28, 40
isnād 23
isrāʿīliyyāt 30–32, 36
kahāna 53
kalām 38–42, 44, 45, 47, 49
matn 23
mawḍūʿ 27
mudallas 27
muğtahid 39
nadb 44
nubuwwa 54, 56
qişaş al-anbiyāʿ 31
şahīḥ 24, 27, 47
samʿ 42, 46
şarʿ 46
tafsīr 30, 32, 36
tağyīr 25

taqlīd 46, 47
uşūl al-fiqh 37–50
wuğūb 44

Hebrew

ʾamæt / ʾmn 1
ḥlq 6
ḥuqqîm 62
kḥš 2
kzb 2
mebîn 17, 18
şæqær 2, 3
şqr 2, 10
tôrāh 8, 14, 16–18, 20

Latin

caeremoniae 62
ratio 41, 46
unigenitus 34

Names

- ‘Abd ar-Raḥmān
 ar-Rāmahurmuzī 24–26
 ‘Abduh, Muḥammad 30
 Āmidī, al- 39
 Aristoteles 51, 53, 54, 59, 72
 Aš‘arī, al- 40, 42, 45, 48
 Avicenna 43, 51, 59
 Bāqillānī, al- 43, 44
 Cohen, Hermann 62, 70
 Erasmus von Rotterdam 62
 Ezra 17, 18
 Farabi 9, 51–60
 Friedrich II 63
 Ibn Ḥaylān, Yuḥannā 51
 Ibn Taymiyya 30
 Ibn Tibbon, Samuel 55
 Iran 23
 Isaak 31, 32, 34, 35
 Islam 9, 37
 Ismael 31, 32
 Khorassan 23
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 68
 Maimonides 9, 51, 55–60, 73
 Martins, Raymund 62
 Mas‘ūdī, al- 30
 Meier, Georg Friedrich 66–68
 Melanchthon 62
 Montaigne 62
 Morgan, Thomas 62
 Moses 9, 13, 14, 16–18, 20,
 55, 56, 59, 61, 62, 72, 75
 Muḥammad 9, 23, 28, 48, 50, 51
 Mu‘tazila 40
 Naysābūrī, al-Ḥākīm an- 26
 Ptolemy 52
 Qurṭubī, Ibn ‘Abd al-Barr al- 27
 Rashi 34
 Riḍḍā, Raschīd 30
 Saadiah Gaon 34
 Sinai 14, 20
 Spinoza 62, 73
 Ṭabarī, aṭ- 31, 35, 36

Subjects

- academic tradition 38
- accident 43
- action 70
- alteration of tradition 25
- ambiguity 18, 20
- angel 58
- anger 5
- anthropology 4
- Aristoteles, doctrine of soul 51
- authenticity 23, 25
- behaviour 15
- blissfulness 47
- canon 13
- canonic formula 13, 19
- canonisation 14
- celestial sphere 52
- chains of transmission 23
- compossibility 68
- contract 2
- conversation 7
- danger 6
- dialogue, Jewish-Christian 63
- dogma 38
- dream 16, 54, 58
- editorial process 18, 19
- Eigenbegrifflichkeit 1
- emanation 56, 57, 59
- enlightenment 18
- ethics 42
- exegesis 67
- first author 18
- fundamentalism 37
- future 54
- God, existence of ~ 43
- hadith (*ḥadīth*) 23–28, 33
- heart 6, 7, 15
- heat 5
- height 8
- hermeneutical key 20
- hermeneutics, Biblical 13
- historical criticism 29
- historicity 9, 33
- identity 71
 - marker 9
- idolatry 65
- imagination 53, 54, 57
- imago dei* 71
- impression 53
- inspiration 26
- intellect 41–47
 - human 52
- Judaism 9
- juridical corpora 20
- knowledge 26, 45
 - conservation of 24
 - intuitive 26
 - shared 25
- language 1, 5, 8
 - human 13
- law 8, 13–15, 18, 20
 - Islamic 37, 38
- lips 5
- literality 69
- literary criticism 18
- man
 - human body 7
 - human languages 21
 - moral status 57

- physical being 54
- meaning 66, 67
- messenger 4
- metaphor 4–6, 25, 27
 - cancer 19
 - conduit ~ 4
 - creative 5
 - depth 7, 8
 - growing 19
 - heaven 15
 - orchestra 19
 - path 6
 - surface 6, 7, 8
 - ~ theory 2
- metaphysics, neoplatonic 51
- metonymy 5
- miracle 47
- monotheism, ethical 62
- moral standards 42
- mouth 15
- Muslim Spain 23
- Mu'tazila 40
- mystery 26
- nature 61
- necessity 43
- orality 65
- origin 24
- parabel 58
- perception 68, 69
- perfection 56, 57
- philosopher 55, 57
- polyphony of languages 21
- positive religion 61
- prophecy 8, 9, 48, 57
 - ~ as supernatural phenomenon 52
- prophet 8, 9, 16
 - false 15, 16
 - true 8
- prophetic period 24
- pureness 24
- rational theology 38, 48
- reading culture 69
- reality 4, 66, 67
- reason 38, 41, 61, 62
- reasoning 53
- revelation 8, 9, 13, 21, 38, 46, 48, 54, 55, 61, 70
- riddle 16
- righteous 20
- sage 55
- sharia 37, 38
- script 65
- scripture 69
- self-interpretation 68
- sense 53
 - creating of ~ 71
- sign 65, 67, 68, 70
 - theory of ~s 66
- sleep 54
- soul 54, 56
 - doctrine of ~ 51
 - faculties 53, 57
- source criticism 19
- speech 5
- spirit, holy 52, 58
- sunna 30
- terrorism 37
- text, holy 13
- textual criticism 9
- theology, rational 38, 48
- thinking 7, 55
- tongue 5

tradition 44–46, 69
 reconstruction of ~ 26
true prophet 8
truth
 contingent 64
 eternal 64, 65
 historical 64, 65
 reconstruction of the ~ 24
 religious 70
 spiritual 26
 universal 62
 variety of ~ 9, 71
unambiguousness 8
uncertainty 6
vagueness 68
violence 37
vision 56, 58
voice 59
wisdom 8, 14–16
witness 2, 64, 65
word 6, 7, 8
 ~ of God 15
world
 sublunar 59
 supralunar 52
writing, interdiction of ~ 65

Passages

Biblical texts

Gen		25,1	18
11,1–9	21	25,11	7
12,18f.	3	26,22	7
20,12	3	26,23–26	6
21	34	Isa	
22	29, 31, 33–35	9,8	4
26,9	3	Jer	
45,23	4	12,2	15
Num		23,23–25	15
12	16	23,28–29	16
Deut	14	36,32	18
4,2	13	<i>Rabbinical texts</i>	
13	8	GenRab	
13,1	13	34, 35	
18	8	36,8	17
30, 14	15	bGit	
30,11–14	14	60b	65
32,47a	16	bMeg	
Jos		3a	17
8,31	13	bNed	
Jdc		37b	17
16,10. 13. [15]	3	Jdc	
Ezr/Neh	17	16,10. 13. [15]	3
Neh		jMeg	
8	17, 18	4,47d	17
Job	20	<i>Arabic texts</i>	
28	14, 15	al-Buḥārī	
Po		VI,56,667	29
73,18	6	al-Ġazālī, Kitāb al-Mustaṣfā	
Prov		3, 9–13,	46
2,16	5	al-Ġuwaynī, al-‘Aqīda al-Niẓāmiyya	
5,3	5	42, 5–10,	45
18,4	8		
20,5	7		
20,14	7		

124, 4f.	41
128, 3–5	41
al-Ġuwaynī, Kitāb al-Burhān	
39–45	39
Ibn Kaṭīr, Tafsīr	32
Qurʾān	30
2,75	29
37,100–113	32
38	31
<i>Greek texts</i>	
Platon, 7. Brief	66
Platon, Phaidros	66

HERAUSGEBER

Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien –
Vorderer Orient, Afrika, Asien
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg