

falsafa.

Jahrbuch für  
islamische Religionsphilosophie

VERLAG KARL ALBER 

Gefördert durch



Bundesministerium  
für Bildung  
und Forschung

und

Ministerium für  
Schule und Weiterbildung  
des Landes Nordrhein-Westfalen



**Wissenschaftlicher Beirat:**

- Mustafa Cerić (Sarajevo)  
Reza Hajatpour (Erlangen-Nürnberg)  
Hassan Hanafi (Kairo)  
Adnane Mokrani (Rom)  
Sajjad Rizvi (Exeter)  
Mohammed Rustom (Ottawa)  
Ulrich Rudolph (Zürich)  
Muna Tatari (Paderborn)

# falsafa.

Jahrbuch für  
islamische Religionsphilosophie  
Band 2

## Vernunft und Offenbarung

Unter Mitarbeit von  
Raid Al-Daghistani  
herausgegeben von  
Ahmad Milad Karimi

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Redaktionsanschrift:  
Zentrum für Islamische Theologie  
Hammer Str. 95  
48153 Münster  
[www.falsafa.de](http://www.falsafa.de)



**MIX**  
Papier aus verantwor-  
tungsvollen Quellen  
**FSC® C083411**

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München 2019  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Coverfoto: © NICOLA – AdobeStock  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-46902-6  
ISSN 2367-1831

# Inhalt

<i>Ahmad Milad Karimi</i>	
Geleitwort des Herausgebers . . . . .	7
<b>I. Artikel</b>	
<i>Jüdische Perspektive</i>	
<i>Michael Brumlik</i>	
Moderne jüdische Theologie der Offenbarung: Hans-Joachim Schoeps und Michael Wyschogrod . . . . .	13
<i>Rachel Haliva</i>	
The Mosaic Commandments: An Anti-Skeptical Approach in Jewish Averroism . . . . .	36
<i>Christliche Perspektive</i>	
<i>Karlheinz Ruhstorfer</i>	
Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart . . . . .	56
<i>Reinhold Bernhardt</i>	
Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes . . . . .	87
<i>Islamische Perspektive</i>	
<i>Mohamed Turki</i>	
Offenbarung und Philosophie im Islam . . . . .	107

## Inhalt

<i>Ali Ghandour</i>	
Alles ist eine Offenbarung . . . . .	129

## II. Gespräche

1. Gespräch mit Geert Hendrich . . . . .	153
2. Gespräch mit Jean-Luc Nancy . . . . .	162

## III. Rezensionen

»Der Koran« in der Übersetzung von Friedrich Rückert . . .	169
(Ahmad Milad Karimi)	

Jamaleddine Ben Abdeljelil (Hg.): »Historizität und Transzendenz im Islam« . . . . .	175
(Daniel Roters)	

Andreas Renz: »Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes« .	183
(Alexander Schmidt)	

Robert J. Dobie: »Logos and Revelation« . . . . .	189
(Elif Emirahmetoglu)	

Arthur J. Arberry: »Revelation and Reason in Islam« . . . .	196
(Raid Al-Daghistani)	

Mohamed Turki: »Einführung in die arabisch-islamische Philosophie« . . . . .	202
(Aise Birinci)	

Zu den Autorinnen und Autoren . . . . .	205
---	-----

## Geleitwort des Herausgebers

»Wer die Offenbarung und die Vernunft nicht miteinander in Einklang bringt, geht ganz sicher fehl und verstrickt sich in die Schlingen des Irrtums, denn die Vernunft gleicht dem gesunden Auge und die Offenbarung (wörtlich: der Koran) der scheinenden Sonne. Der Sucher, welcher auf das eine verzichtet und sich mit dem anderen begnügt, ist sicherlich dumm. Wer nämlich auf die Vernunft verzichtet und sich mit dem Licht der Offenbarung begnügt, gleicht einem, der sich nach der scheinenden Sonne richtet, aber die Augen schließt; es gibt keinen Unterschied zwischen ihm und einem Blinden (und wer sich von der Offenbarung abwendet und sich mit der Vernunft begnügt, ist wie einer, der gesunden Auges ist, sich aber in Dunkelheit befindet; er ist auch als ein Blinder anzusehen). Wenn die Vernunft mit der Offenbarung vereint wird, ist sie wie ein Licht, das ein anderes Licht noch heller macht; und derjenige, der sich nur mit einem von beiden begnügt, ist das Opfer einer gefährlichen Täuschung.«

’Abū Ḥāmid al-Ġazālī (Iqtisād fi ’l-i’tiqād)

Im Islam gilt der Koran als Offenbarung Gottes. Was bedeutet aber Offenbarung, wenn sie sich sprachlich manifestiert? Und warum gilt der Koran überhaupt als Offenbarung, wenn es zuvor Offenbarungen gegeben hat, die der Islam affirmsiert? Dabei ist bemerkenswert, dass der Begriff und die Wirklichkeit der Offenbarung in der islamischen Geistesgeschichte als *tanzīl* (Herabsendung), *wahy* (unmittelbar kommunikative Offenbarung) und *ilhām* (Eingebung) differenziert betrachtet worden sind. Diese historisch vermittelten Analysen sollen jedoch religionsphilosophisch bedacht werden. Gilt der Koran als »heilige Schrift«, göttlicher Text (*an-naṣṣ illāhī*) oder als »Wort Gottes«, so müssten diese und andere Setzungen, wie etwa die Behauptung, der Koran sei familienähnlich zum christlichen Verständnis der Offenbarung eine »Inlibration Gottes«, vor dem »Richterstuhl der Vernunft« begründet werden. Wie vernünftig ist der Anspruch der Offenbarung überhaupt, wenn die Vernunft selbst einen herausragenden Stellenwert

## Geleitwort des Herausgebers

im Islam genießt? Es ist insbesondere al-Ġazālī, der auf eine dem Propheten Muhammad zugesprochene Aussage aufmerksam macht: „Was die Religion anbetrifft, so sagt der Gepriesene (Muhammad): »Das Erste, was Gott schuf, war der Verstand. Daraufhin sagte er zu ihm (dem Verstand): ›Tritt vor!‹ Er trat vor. ›Tritt zurück!‹ Er trat zurück. Dann sagte Gott: ›Bei meiner Erhabenheit und Allmacht, ich habe unter meinen Geschöpfen nichts Edleres geschaffen als dich. Durch dich nehme ich, durch dich gebe ich, durch dich entziehe ich, durch dich belohne ich, und durch dich bestrafe ich.‹“<sup>1</sup> Hierzu gibt es zahlreiche Ansätze aus der philosophischen, theologischen und mystischen Tradition des Islams, die methodisch und erkenntnistheoretisch für die Gegenwart des religiösen Denkens im Islam reflektiert werden sollten.

Zudem spielt die ästhetische Dimension der Offenbarung religiös eine tragende Rolle, die ebenso sehr nach philosophisch-hermeneutischer Begründung verlangt. Jede Offenbarung scheint in einem Kontext eingebettet zu sein, aber was ist der Kontext des Korans? Und gehört der Kontext zum Koran oder der Koran zum Kontext? Somit gehört das Verständnis des Korans zum Koran selbst. Aber dann stellt sich die Frage: Was ist Offenbarung an der Offenbarung? Dabei gewinnt die Person des Propheten Muhammad eine konstitutive Bedeutung bei der Bestimmung dessen, wie die Offenbarung im Islam möglich ist, gilt er doch als der erste und maßgebende Adressat des Korans. Geschieht der Koran an der Person des Propheten oder ereignet er sich vor ihm? In welchem Verhältnis steht indes die historische Wirklichkeit der Offenbarung zum normativen Anspruch derselben?

Die zweite Ausgabe der *falsafa* befasst sich mit dem Themenkomplex *Offenbarung und Vernunft*. Wie lässt sich Offenbarung denken? Wie verhält sich der Verstand zur Offenbarung und wie ist deren Anspruch vernünftig erklärbar? Kurz: Wie ist Offenbarung möglich? Als Offenbarungsreligion gehört der Islam zu einer Reihe von Weltreligionen, die implizit oder explizit zusammengehören. Daher sind auch in diesem Band die jüdischen und christlichen Perspektiven von großer Bedeutung. Vor diesem Hintergrund macht Micha Brumlik den Anfang mit einem Beitrag über die moderne jüdische Theologie der

---

<sup>1</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī: Das Kriterium des Handelns. Aus dem Arabischen übersetzt, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ‘Abd-Elşamad ‘Abd-Elħamid Elschazlī, Darmstadt 2006, S. 184.

Offenbarung, indem er seine Gedanken in Bezug auf Hans-Joachim Schoeps und Michael Wyschogrod erarbeitet. Sodann sind die Ausführungen von Racheli Haliva zu lesen, in denen sie anhand einer Analyse über den jüdischen Averroist des 14. Jahrhunderts, Isaac Polqar, die Frage nach der Vernunft und Offenbarung im jüdischen Kontext kritisch entfaltet. Es folgten zwei christliche Perspektiven systematischer Provenienz: zum einen Karlheinz Ruhstorfers Beitrag über die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart und zum anderen der Artikel von Reinholt Bernhardt über die Offenbarung und deren religionsphilosophische Differenzierungen als Selbstmitteilung Gottes. Auch für die islamische Perspektive sind zwei Beiträge vertreten. Zunächst unternimmt Mohamed Turki eine systematische Reflexion über das Verhältnis von Offenbarung und Philosophie im Islam, indem er kritisch und konstruktiv Herausforderungen und Lösungsansätze dieser Tradition zusammenführt. Daran schließt sich ein Text von Ali Ghandour an, der sich aus religionsphilosophischer Perspektive mit dem Offenbarungsbegriff der Schule Ibn al-‘Arabī beschäftigt, um der Frage nach Vernunft und Offenbarung, die zuvor systematisch dargelegt wurde, eine konkrete Gestalt zu geben.

Des Weiteren sind auch in diesem Band erneut zwei Gespräche aufgenommen worden. Geert Hendrich spricht über die besondere Figuration der Philosophie im Islam und deren Herausforderungen in der Gegenwart. Und Jean-Luc Nancy berichtet über den Zusammenhang der Offenbarung, Vernunft und Dekonstruktion. Beide Gespräche sind bewusst kurz und prägnant gehalten, aber sie sind auch sehr persönlich.

Darüber hinaus dokumentiert auch diese Ausgabe einige Buchrezensionen. Ahmad Milad Karimi rezensiert die Koranübersetzung von Friedrich Rückert. Daniel Roters würdigt den Sammelband »Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht«, herausgegeben von Jamaleddine Ben Abdeljelil. Zudem liest Alexander Schmidt »Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie« von Andreas Renz, und Elif Emirahmetoglu rezensiert Robert Dobies »Logos and Revelation: Ibn al-‘Arabī, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics«. Eine nach wie vor anregende Studie von Arthur J. Arberry »Revelation and Reason in

## Geleitwort des Herausgebers

Islam« würdigt Raid Al-Daghistani im Anschluss. Und schließlich rezensiert Aise Birinci die aktuelle »Einführung in die arabisch-islamische Philosophie« von Mohamed Turki.

Die Vollendung dieses zweiten Bandes ist mit der schönen Pflicht des Dankes verbunden. Besonders zu Dank verpflichtet bin ich Herrn Lukas Trabert, der mit großer Unterstützung auch diesen Band als Verlagsleiter des Alber Verlages mit seinem Team betreut und durch eine äußerst angenehme und reibungslose Zusammenarbeit ermöglicht hat. Mein aufrichtiger Dank gilt meinem Mitarbeiter Herrn Dr. Raid Al-Daghistani, der von Anfang an mit großer Sorgfalt die Genese des Buches begleitet und maßgeblich daran mitgewirkt hat. Frau Martina Kaluza danke ich sehr für das Lektorat und die Korrekturarbeit der Beiträge, die sie mit großer Akribie vollführt hat. Zudem danke ich den Mitarbeitenden an meinem Arbeitsbereich, namentlich Frau Birgitt Huesmann, Frau Aise Birinci, Frau Rougiyatou Agne, Herrn Daniel Roters und Herrn Emre Ilgaz, die mit unterschiedlichen Beiträgen zum Gelingen des Buches beigetragen haben.

Diese zeitgenössische, historische und interreligiöse Beschäftigung mit der Offenbarung im Angesicht der Vernunft in diesem zweiten Band des Jahrbuchs soll letztlich beitragen zu dessen Vision einer erneuten Begründung einer genuin islamischen Religionsphilosophie unter den Voraussetzungen der Gegenwart.

Münster, im Sommer 2019

Ahmad Milad Karimi

## I. Artikel



*Micha Brumlik (Berlin)*

# Moderne jüdische Theologie der Offenbarung: Hans-Joachim Schoeps und Michael Wyschogrod

## Abstract:

The article deals with attempts of modern Jewish theology to reconstruct the Jewish faith from a Protestant or Kantian understanding of faith. Looking back at the rabbinic theology of the late antiquity, however, shows that the rabbis had already an insight into the hermeneutic character of any understanding of revelation and therefore they already stood avant la lettre with good arguments against any form of fundamentalism.

## 1. Moderne Kritik der Offenbarung

Der Islam ist seit seinem Entstehen in der späten Antike als die Religion der Offenbarung bekannt geworden und präsentiert sich mit der medinensischen Sure 2 »Die Kuh« als solche: »Dies ist das Buch, in dem kein Zweifel ist / es ist Geleit für Gottesfürchtige. / Die an das Verborgene glauben, die das Gebet verrichten / und die von dem, womit wir sie versorgen, spenden, die an das glauben, was auf dich und was vor dir herabgesandt«.

»Was auf dich und was vor dir herabgesandt« – genauer und prägnanter lässt sich das, was unter »Offenbarung« zu verstehen ist, kaum formulieren. Nimmt man schließlich noch die Berichte der Hadithe nach Ibn Ishaq hinzu, gemäß derer der Prophet vom Erzengel Gabriel (Dschibril) beauftragt wurde, wird das Bild einer Offenbarung vollständig. So heißt es: »Ich schließ, als der – der Erzengel Gabriel – mit einem beschriebenen Seidentuch zu mir kam und sprach: ›Trag vor!‹ Ich antwortete: ›Ich trage nicht vor.‹ Daraufhin drückte er mich in das (Tuch), dass ich glaubte, sterben zu müssen.« – Nach viermaliger Aufforderung fragte dann Mohammed: »Was soll ich vortragen? – und ich sagte dies nur aus Furcht, er werde mich wieder so fürchterlich bedrän-

gen. Daraufhin sprach er [...] Also trug ich es vor. Er ließ ab und verschwand, ich aber erwachte aus meinem Schlaf, und es war mir, als wären mir (diese Worte) fest in mein Herz geschrieben.«<sup>1</sup>

Im Unterschied dazu rang die christliche und auch die jüdische Philosophie seit dem Mittelalter – vor allem in der sog. Scholastik – mit der Frage, ob sich die geglaubte Tatsache der Offenbarung nicht mit Theorien einer natürlichen Vernunft vereinbaren lasse, wonach das »supranaturalistische« Skandalon letztlich auf eine den Menschen jedoch eingeborene natürliche Vernunft zurückzuführen sei bzw. in ihr wurzele. Erst im zwanzigsten Jahrhundert entstand mit den Arbeiten Karl Barths, vor allem dem »Kommentar zum Römerbrief« aus dem Jahre 1922, eine erneuerte christliche Theologie der Offenbarung, die schließlich auch ihren Weg ins Judentum fand – nach mindestens einhundertfünfzig Jahren einer bewusstseinsphilosophischen Erläuterung dessen, was »Religion« sei.

Am Anfang stand jedenfalls Johann Gottlieb Fichte: Es war kein geringerer als dieser Philosoph, der 1792 zur Zeit der Französischen Revolution im Alter von nur 30 Jahren, von Kants 1781 veröffentlichter »Kritik der reinen Vernunft« inspiriert, den »Versuch einer Kritik aller Offenbarung«<sup>2</sup> publizierte; diese und später andere Arbeiten seiner Jenaer Zeit brachten ihn später in den Ruch des Atheismus, ein Vorwurf, der damals für Philosophen existenzgefährdend war.<sup>3</sup>

In seinem »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« erläutert er diesen Begriff als den »Begriff einer durch die Kausalität Gottes in der Sinnwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich als moralischer Gesetzgeber ankündigt.«<sup>4</sup> Fichtes aufwendige und komplexe Argumentation kann an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden, allenfalls sei mitgeteilt, dass für Fichte alle Offenbarungsinhalte, die als dem Moralgesetz gleichwertig angesehen werden, nicht von Gott kommen können, da dieses unvergleichlich hoch an Rang sei. Mehr noch – auch die

---

<sup>1</sup> Rudolf Sellheim: Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), S. 4–5.

<sup>2</sup> Johann Gottlieb Fichte: »Versuch einer Kritik aller Offenbarung«, in: Immanuel Hermann Fichte (Hg.): *Fichtes Werke*, Band V: *Zur Religionsphilosophie*, Berlin 1971, S. 11–172.

<sup>3</sup> Wilhelm G. Jacobs: *Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie*, Berlin 2012, S. 114 f.

<sup>4</sup> FN 2, S. 81.

jüdischen, die biblischen Vorstellungen eines leidenschaftlichen Gottes widersprechen seinem Begriff.<sup>5</sup> Gegen die christliche Dogmatik gerichtet ist seine Überzeugung, dass ein anthropomorpher Gott allenfalls als subjektiv, aber auf keinen Fall als objektiv gültig postuliert werden kann.<sup>6</sup>

Am Ende kommt Fichte zu dem Schluss, dass ein Begriff von Offenbarung als Moralgesetz widerspruchsfrei denkbar ist, ein Begriff, der dann ein entsprechendes empirisches Korrelat als Achtung vor der Moral nach sich zieht. Daher steht jener Weg offen, den auch das Christentum weist: »den Glauben in den Herzen der Menschen herzovzubringen, der sey: ihnen durch Entwicklung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und werth zu machen, und dadurch den Entschluss, gute Menschen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann sie ihre Schwäche allenthalben fühlen zu lassen, und nun erst ihnen die Aussicht auf die Unterstützung einer Offenbarung zu geben, und sie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubet!«<sup>7</sup>

Worauf es also ankommt, das ist die recht verstandene Offenbarung als Moralprinzip, nicht aber all das, was als »Religion« gilt. Allerdings: Am Anfang einer Wiederbelebung dessen, was im Unterschied zu »Offenbarung« »Religion« heißen kann, stand Daniel Friedrich Schleiermacher mit einem der »Offenbarung« genau entgegengesetzten Begriff. Schleiermacher schlug nach Fichte mit seinen 1799 publizierten »Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern« ein neues Kapitel auf. Schleiermacher beharrte auf dem Eigensinn religiöser Erfahrung, die er nach Maßgabe der kantischen Unterscheidung von theoretischer, praktischer und urteilskräftiger (ästhetischer) Vernunft letzterer – mutatis mutandis – zuschlagen wollte. Damit entlastete Schleiermacher die Religion erstens von dem Anspruch, eine explanativ starke Kosmologie sein zu sollen, sowie zweitens von der Forderung, moralische Imperative autoritativ vorzutragen und durchzusetzen. Was aber bleibt von der Religion, wenn sie weder die Entstehung der Welt bzw. den Lauf der Geschichte erklären kann, noch ein sinnvoller Ersatz für Tugendförderung und Moral darstellt? Schleiermachers berühmte Formel lautete 1799: »Religion, das ist Sinn

---

<sup>5</sup> A.a.O., S. 134.

<sup>6</sup> A.a.O.

<sup>7</sup> A.a.O., S. 171/172.

und Geschmack fürs Unendliche«<sup>8</sup>, und wenn man nach Beispielen für die damit beanspruchte Erfahrung sucht, muss man sich lediglich an die Bilder Caspar David Friedrichs halten. Freilich ist Schleiermacher, der später als Theologieprofessor auch künftige christliche Pfarrer auszubilden hatte, bald klar geworden, dass mit seinem allgemein naturfrommen, romantischen Religionsbegriff das Spezifikum jedenfalls der christlichen Religion verfehlt würde, weshalb er in späteren Vorlesungen (1821/22) eine andere Bestimmung des religiösen Bewusstseins vornahm: es handele sich um »das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«<sup>9</sup> – eine Bestimmung, die sich von Niklas Luhmanns Formel von Religion als Praxis und Semantik der Kontingenzbewältigung allenfalls durch ihre Terminologie und ihre in der Tat bewusstseinstheoretische Ausrichtung unterscheidet.

Schleiermachers zweiter Begriff der Religion wurde zum Anker einer bestimmten Spielart des deutschen, bürgerlichen Kulturprotestantismus, der nicht nur im Verdacht einer »machtgeschützten Innerlichkeit« (Th. Mann)<sup>10</sup> stand, sondern eben auch mit dem Vorwurf fertig werden musste, vor lauter übermäßiger Konzentration auf das fromme Bewusstsein und seine Nöte Gott, seine Weisung, sein Opfer und seine erlösende Kraft nicht nur vergessen, sondern geradezu vernachlässigt zu haben. Indes: Es war der politisch weit links stehende, reformierte Schweizer Theologe Karl Barth, der dem *Soupçon* und dem Protest gegen das kulturprotestantische Frömmigkeitsverständnis das noch heute frappierende Schlagwort gab: »Religion ist Unglaube« – was für die Frage nach einer guten, einer nicht-fundamentalistischen Religion nur noch die Folge haben kann, dass es überhaupt keine gute Religion geben kann. Beim zweiten Blick indes gewinnt dieses Verdikt präzise Konturen: Gerade, wenn Schleiermacher recht hat und Religion das ganz und gar menschliche Gefühl schlechthinniger Abhängig-

---

<sup>8</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: Ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769–1799, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York, S. 212.

<sup>9</sup> Ders.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Studienausgabe, Berlin/New York 1984, Bd. 1, S. 31.

<sup>10</sup> Thomas Mann: Deutschland und die Deutschen, in: Ders.: Essays, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1996.

keit ist, dann ist sie tatsächlich das Gegenteil eines offenbarungstheologischen Glaubensverständnisses. Demnach ist nämlich alles Wissen von Gott, seiner Weisung und seinem erlösenden Handeln alleine ihm selbst zu verdanken: die Offenbarung kommt von Gott, von Gott ganz alleine und entspringt eben nicht den Bedürfnissen des menschlichen Bewusstseins. Oder anders: wenn »Religion« die menschliche Frage ist, so erweist sich die »Offenbarung« als die allein Gott zuzurechnende Antwort. Terminologisch hat die neuere protestantische Theologie mit begründetem Bezug auf die Kirchenväter und die reformatorischen Schriften damit der »Religion« den »Glauben« entgegengestellt, womit es der Theologie zudem möglich wurde, sich das ganze Panorama atheistischer Religionskritik – von Feuerbach über Marx zu Freud – ohne große Umstände anzueignen.

## 2. Ein Briefwechsel

Karl Barths Buch zum Römerbrief, genauer die 1922 erschienene zweite Auflage dieses Buches, wirkte in den Jahren der Weimarer Republik, den Jahren zwischen den Kriegen nicht nur auf die allgemeine, religiös und theologisch interessierte deutschsprachige Öffentlichkeit, sondern durchaus auch auf jüdische Leser, etwa auf den im Jahr des Erscheinens gerade dreizehn Jahre alten Hans-Joachim Schoeps, der diesem Autor in seiner 1932 publizierten Dissertation »Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums« keineswegs nur beiläufigen Tribut zollte. Damit ist ein Thema angeschlagen, das zumal – doch auch davon später mehr – die jüdische Theologie in den USA mehr und mehr beschäftigt: die Frage nach der Möglichkeit eines »jüdischen Barthianismus«.

Der jüdische Student Hans-Joachim Schoeps, er wurde 1909 in Berlin geboren, war jedenfalls zunächst ein Gegner von Barth und dessen Theologie. Zwei Semester des Studiums in Marburg brachten ihn mit dem eher linksliberalen Kulturprotestanten Martin Rade (1857–1940) zusammen, gegen dessen »freien Protestantismus« sich der Protest des jungen Karl Barth richtete – ein Umstand, den Schoeps bei aller Hochschätzung von Karl Barth auch noch Jahrzehnte später mehr als nur kritisch betrachtete: »Die Welt des freien ›Protestantismus‹ bewahrte in ihrer Offenheit und Vorurteilsfreiheit«, so Schoeps im Rück-

blick, »noch ein Stück wirklicher Humanität, bis dann auch sie von der Sturzflut der dialektischen Theologie überspült wurde, die den ›Idealismus‹ verfolgte, die Kultur perhorreszierte und die so buntfarbige geschichtliche Welt auf den Generalnener Profanität gleichschaltete, als ob dadurch etwas geschehen sei. Die Barthianer glaubten freilich eine Schlacht für den lieben Gott zu schlagen; in Wirklichkeit«, so Schoeps im Rückblick, »ebneten sie der herannahenden Barbarei die Bahn.«<sup>11</sup>

Das ist aus der Feder eines Autors, der mit seinen – wenn auch irgendwie jüdisch untermauerten – rechtskonservativen und nationalistischen Schriften und Aktivitäten selbst – wenn auch nur in überschaubarem Maße – den Untergang der Weimarer Republik mit herbeigeführt hatte, mehr als nur merkwürdig zu lesen. Indes ist – zur genaueren Würdigung von Schoeps später Kritik – der Briefwechsel zwischen Barth und Schoeps zu betrachten, dessen Edition dem zu früh verstorbenen Gary Lease zu verdanken ist.<sup>12</sup> Tatsächlich sollte ja, was in keiner Weise zu unterschätzen ist, der reformierte Schweizer Theologe Karl Barth zu einem Eckpunkt in Schoeps' Denken werden – fragte dieser ihn doch bereits 1932 brieflich, ob nicht auch und gerade eine systematische Theologie des Judentums in dem Nachweis zu gipfeln habe, dass Jesus gekreuzigt werden musste und daher die Verantwortung für diese Tat bis in die Gegenwart zu übernehmen sei.<sup>13</sup>

Schoeps, dessen ganzes politisch-theologisches Denken um eine Überwindung des für ihn auch durch Hermann Cohen verkörperten Liberalismus kreiste, hatte Barth 1929 ein Exemplar des von ihm mitverantworteten »freideutschen Rundbriefs« zugeschickt. Die darauf folgende Beziehung zwischen Barth und Schoeps, sofern von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, ist in dem von Gary Lease herausgegebenen Briefwechsel beider zu verfolgen, der 1991 ediert wurde.<sup>14</sup>

Es war Barth, der sich im Oktober 1929 an Schoeps – in Reaktion auf den ihm zugesandten »Freideutschen Rundbrief« – mit der Bemer-

---

<sup>11</sup> Hans-Joachim Schoeps: Rückblicke. Die letzten dreißig Jahre (1925–1955) und danach. 2. erw. Auflage. Berlin 1963, S. 84.

<sup>12</sup> In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, Band 2, Hg. von Hans-Joachim Schoeps u. a., München/Zürich 1991, S. 105–137.

<sup>13</sup> A. a. O., S. 75.

<sup>14</sup> Gary Lease: Der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Hans-Joachim Schoeps (1929–1946), in: Menora, Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, Band 2, München/Zürich 1991, S. 105–137.

kung wandte, dass die friedliche Verbürgerlichung der Jugend mit zum Schlimmsten gehöre, womit sich Theologen wie er und Schoeps demnächst auseinanderzusetzen hätten, weswegen er hoffte, dass Schoeps' Ruf aus dem »Rundbrief« gehört werde. Erfreut antwortete Schoeps knapp drei Wochen später mit dem Eingeständnis, dass die von Barth vertretene »Art und Richtung theologischer Arbeit uns auf das Nachhaltigste beeindruckt« habe.<sup>15</sup> In diesem Schreiben schon entwickelt Schoeps eine gegen jeden Liberalismus gerichtete Theorie, wonach zwar vor Gott keine Unterschiede zwischen den Menschen bestünden, unter Menschen jedoch »Rangordnungen, Tiefendimensionen und Wertunterschiede«<sup>16</sup> herrschten, die jedem »verflachten Amerikanertum« widersprächen.

Im Juni 1932, Schoeps lebt und studiert inzwischen in Marburg, schreibt er nach einer Zusendung seiner theologischen Erstlingsschrift »Jüdischer Glaube in dieser Zeit« an Barth mit der Bitte, diesen Text in die von Barth geplante »Schriftenreihe zur Geschichte und Lehre des Protestantismus« aufzunehmen. Dabei ist Schoeps das Unpassende dieses Vorschlags durchaus bewusst – alleine gäbe es doch keinen jüdisch-theologischen Verlag, der ein solches Buch veröffentlichen könne. Barth erinnert in seinem Rückschreiben an eine kurze Begegnung in Berlin, weist aber eine Aufnahme in die von ihm herausgegebene Schriftenreihe mit dem Hinweis ab, dass die Schrift – was nicht der Fall war – eine Beziehung, systematisch oder historisch zu Geschichte und Lehre des Protestantismus aufzuweisen hätte. Mehrere Monate später, Barth hatte offensichtlich das Anfang 1933 in der Hanseatischen Verlagsanstalt publizierte Streitgespräch zwischen Schoeps und dem intellektuellen Antisemiten Blüher »Streit um Israel« gelesen, bekundet er ihm leicht ironisch sein Mitleid dafür, »Perlen vor die Säue geworfen zu haben«, denn: »es bleibt mir nur übrig, Ihnen zu sagen, das Selbstverständliche zu sagen, daß ich in diesem Gegenüber die Sache der Kirche Jesu Christi bei dem Sprecher der Synagoge unverhältnismäßig besser aufgehoben sehe, als bei dem Sprecher des ›Christentums‹ [...]«<sup>17</sup> Mehrere Monate später wendet sich Barth, erneut an

---

<sup>15</sup> A. a. O., S. 110.

<sup>16</sup> A. a. O., S. 11.

<sup>17</sup> A. a. O., S. 116.

Schoeps, um auf dessen Studiensituation in Marburg und damit auf die von Martin Heidegger geprägte protestantische Theologie Rudolf Bultmanns Bezug nehmend zu bekunden, dass er diese Lehre ablehnt, weil man über sie zwar durchaus zu einer »vertieften Kenntnis des Menschen, aber gerade nicht zur Offenbarung vorstößt, die nur auf dem Weg einer auf jedes syst. Vorverständnis verzichtenden Exegese erkennbar wird.«<sup>18</sup>

In beinahe mahnenden Worten fragt Barth seinen Briefpartner Schoeps, ob dessen »Beteiligung an dieser Lehre« »ein zufälliger Schaden« von dessen Theologie sei, »oder ob sie Ihrer Theologie geradezu wesenhaft eigentümlich ist, weil sie genau die Erkenntnislehre ist, die der (von Ihnen vorgetragenen) jüdischen Lehre von Sündenfall, Erbsünde, Gottesebenbildlichkeit nach dem Fall, aber vielleicht vor Allem auch der jüdischen Streichung der Trinität entspricht«<sup>19</sup> – was Barth in der Sache vermutet.

Damit aber hat er im Umkehrschluss nichts anderes getan, als die Bultmann'sche/Heidegger'sche Existenzialontologie eines letztlich jüdischen Charakters zu zeihen – zudem enthält seine Bemerkung eine auffällige religionshistorische Vermutung: dass nämlich Judentum wesentlich in der »Streichung der Trinität« bestehe, was historisch nichts anderes heißt, als dass das Judentum in Reaktion auf das Christentum entstanden ist – eine These, die zumal in letzter Zeit verstärkt in der religionshistorischen Forschung vertreten wird.<sup>20</sup> Barth hält Schoeps vor, in seiner doch stark auf den Begriff der Offenbarung abhebenden Theologie die Begriffe des Bundes, des Opfers sowie des »Namens Gottes« nicht berücksichtigt zu haben – Formen der Nichtberücksichtigung zentraler Beziehungen zwischen Gott und Israel, die Schoeps' Kritik, seine »Ablehnung des Mittlerbegriffs«,<sup>21</sup> mindestens komplizierten. Gegen Blüher beharrt Barth darauf, dass Schoeps genau jene jüdische Position behauptet, die Paulus in Römer 9–11 kritisiere: »Ich meine Rö.9–11 noch nie so gut verstanden zu haben wie heute, nachdem ich Ihren wirklich ergreifenden und durch die Heidegger'sche

---

<sup>18</sup> A. a. O., S. 117.

<sup>19</sup> A. a. O.

<sup>20</sup> Vgl. Daniel Boyarin, *Borderlines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004.

<sup>21</sup> Gary Lease, a. a. O., S. 118.

Terminologie unheimlich konkret werdenden Lobpreis des Gesetzes [...] gelesen hatte.«<sup>22</sup>

Mehr noch: Barth will auf nicht mehr und nicht weniger hinaus, als dass eine aktuelle »Theologie des Judentums« in dem Nachweis gipfeln müsse, »daß Jesus gekreuzigt werden mußte.«<sup>23</sup> Den mit Barths Hinweisen gesetzten Herausforderungen wollte Schoeps – noch immer im nationalsozialistischen Deutschland – mit einer systematischen Arbeit entsprechen: noch im November des Jahres schreibt er nach Basel, um ein weiteres Buch anzukündigen, das unter dem Titel »Israel und Christenheit« erscheinen soll und das der Verlag Barth tatsächlich schon im Dezember des Jahres zusandte – es trug dann den Titel: »Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten.«

Eine richtige Publikation erfuhr dieses Buch freilich erst im Januar 1949, nach Schoeps' Rückkehr nach Deutschland. Im Vorwort zur 2. Auflage<sup>24</sup> vermeldet der Autor, dass das Buch als »gefährliches Buch« 1937 nur unter Ausschluss der Öffentlichkeit erscheinen konnte. Die einführende Vorbemerkung beginnt mit dem Bekenntnis, ja dem Glauben, dass sowohl im Tenach, also der Hebräischen Bibel, wie auch im Evangelium: »Gottes Wort quer durch die Menschenworte hindurch entgegenspricht und je unser [sic!, M. B.] Ohr erreicht.«<sup>25</sup>

Diese Äußerung ist zumindest deshalb auffällig, weil Schoeps hiermit eindeutig bekundet, dass das Evangelium für ihn wirklich Gottes Wort darstellt, was so noch nicht einmal Leo Baeck in seiner 1936 erschienenen Schrift »Das Evangelium Jesu als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte«<sup>26</sup> behauptet hat. Baecks Studie war – so revolutionär sie auch gewesen sein mag – doch eher aus der Position eines religionsgeschichtlichen Beobachters als aus der eines sich angesprochen wähnenden Gläubigen verfasst. Schoeps aber eröffnete seine religionshistorische Studie mit einer fundamentaltheologischen Überlegung: »Darum ist das Absolute in der Religionsgeschichte« der unveränderbare gleiche Gott, der seine Wahrheit unterschiedlich of-

---

<sup>22</sup> A. a. O., S. 119.

<sup>23</sup> A. a. O.

<sup>24</sup> Hans-Joachim Schoeps: Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Die Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung, Frankfurt a. M. 1949, jetzt in: Ders.: Ges. Schriften, Bd. 1.

<sup>25</sup> A. a. O., S. 13.

<sup>26</sup> Berlin 1936.

fenbart hat.«<sup>27</sup> Indem Schoeps systematisch eine »Wahrheit« hier, aber mehrere »Wahrheitsteilhaber« unterscheidet, kann er einen gleichen Gott postulieren, der sich aber unterschiedlichen Gruppen von Menschen unterschiedlich offenbart hat. Es war der von Schoeps ebenfalls rezipierte Franz Rosenzweig, der die Wahrheit des Christentums beglaubigt hatte und den Juden als seinen ersten Zeugen eine Sonderstellung zubilligte – um den Preis freilich, ihnen einen Ort jenseits der Geschichte zuzuweisen. Diesen Preis zu entrichten ist Schoeps nicht bereit – eine Rolle der Juden als Juden in der Geschichte erscheint ihm zumindest möglich. Geht es doch auch ihm – wie Rosenzweig – um ein weltgeschichtliches »Nebeneinander«, »dessen Geheimnis erst am Ende der Zeiten wird offenbar werden können.«<sup>28</sup> Aber: Durchaus in der Tradition von Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung« postuliert er, dass Juden und Christen von der Absolutheit ihres jeweiligen Glaubens nicht lassen dürfen und sie somit den ihnen von Gott vorgegebenen Weg der Weltgeschichte gehen. In der Zukunft des Reiches Gottes aber werden sich diese Parallelen schneiden. Tatsächlich hat die geschichtliche Zeit erwiesen, dass über Jahrhunderte hinweg »Abgrenzung« geherrscht habe – »die unvergleichlich kürzere Zeit« erst wäre der Versuch, miteinander ins Gespräch zu kommen.<sup>29</sup>

Systematisches Ziel von Schoeps’ Untersuchung aus dem Jahr 1932, seiner Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums war es ja, eine dritte Position zwischen kompromissloser Orthodoxie hier sowie religiösem Liberalismus zu eröffnen, die als »dritte Position« bei voller dogmatischer Härte dazu führt, dass Juden und Christen – beide in Treue zu ihrem Glauben – »als Leibeszeugen für die Wahrheit Gottes durch die Weltgeschichte schreiten«.<sup>30</sup>

Schließlich erwies Karl Barth am Ende denn doch Schoeps so viel Aufmerksamkeit, dass er ihn in § 14 der Kirchlichen Dogmatik, dem Abschnitt über »Die Zeit der Offenbarung« mit Blick auf dessen Buch aus dem Jahre 1937 über »Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten« zitierte.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. FN 56, S. 15.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 19.

<sup>29</sup> A. a. O., S. 15.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 16.

<sup>31</sup> Hans-Joachim Schoeps: Gesammelte Schriften, Bd. 1. a. a. O.