

# Exodus, Exilpolitik und Revolution





# Exodus, Exilpolitik und Revolution

Zur Politischen Theologie  
Michael Walzers

Herausgegeben von  
Michael Kühnlein

Mohr Siebeck

MICHAEL KÜHNLEIN, Studium der Philosophie, Germanistik und Rechtswissenschaften; 1995 M.A.; 2002 Promotion über Charles Taylors Religionsphilosophie; Dozent an der Goethe-Universität Frankfurt/M.; Mitglied des Instituts für Religionsphilosophische Forschung (IRF); Habilitationsarbeit über *Das Vorpolitische*.

ISBN 978-3-16-153862-9

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomarigen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

# Inhaltsverzeichnis

*Michael Kühnlein*

Einleitung: Gegenstrebige Fügung?

Michael Walzer als politischer Theologe ..... 1

## *Eröffnung*

*Michael Walzer*

Moralität und Universalismus im jüdischen Denken..... 5

## *I. Exodus, Prophetie und Universalismus*

*Otto Kallscheuer*

Exodus ohne Revolution?

Michael Walzers politische Lektüre der hebräischen Bibel.....27

*Micha Brumlik*

Nietzsche, Walzer und der Exodus .....51

*Edmund Arens*

Biblische Prophetik als Kritik von innen. Wie Michael Walzer Amos liest ..65

*Henning Ottmann*

Universalismus bei Michael Walzer .....83

*Christoph Seibert*

Imagination, Religion und Kritik.

Überlegungen im Gespräch mit Michael Walzer .....99

## *II. Religion, Politik und Legitimität*

*Rolf Schieder*

Vom erwählten Volk zum Volk, das wählt.

Michael Walzers negative politische Theologie.....121

*Skadi Krause*

Demokratische Selbstbestimmung und religiöse Identität.

Zum Verhältnis von Religion und Politik im Werk von Michael Walzer ....147

*Thomas Bedorf*

Politiken des Anderswo .....165

*Jürgen Manemann*

Politisch denken! Politikethik im Anschluss an Michael Walzer .....181

*Michael Kühnlein*

Politische Theologie im Paradigmenwechsel.

Zur Legitimitätsanalytik von Carl Schmitt und Michael Walzer .....195

*John Milbank**Oikonomia* Leaves Home:

Theology, Politics and Governance in the History of the West .....219

*III. Im Gespräch mit Michael Walzer**Martin Hartmann*

Why the Biblical Prophets Would Have Appreciated (Critical) Theory:

Continuing Michael Walzer's Debate with the Frankfurt School .....241

*Joachim J. Krause*

A Kingdom of Priests and a Holy Nation:

The Biblical Motif and Its Meaning in

Michael Walzer's Account of Exodus Politics .....261

*Peter Nitschke*

Under God's Order – The Logic of Biblical Politics .....271

*Jean-Pierre Wils*

Reform or Revolution – Michael Walzer on the Exodus Narrative .....287

*Michael Haus*

No Freedom without Exodus – no Exodus without Spirituality?

Reflections on Michael Walzer's Politics of Exodus .....305

*IV. Replik*

*Michael Walzer*

Political Theology: Response .....331

Autorenverzeichnis.....341

Personenverzeichnis .....343

Sachwortverzeichnis.....347



# Einleitung: Gegenstrebige Fügung? Michael Walzer als politischer Theologe

*Michael Kühnlein*

„I never imagined myself writing on a topic like this one.“ – So lautet der erste Satz von Michael Walzers Replik in diesem Band. Und er macht klar, wo die Probleme liegen: Versteht man nämlich unter dem Stichwort der ‚Politischen Theologie‘ eine Organisationsform des Politischen nach Offenbarungsprinzipien, dann ist Michael Walzer der denkbar unglaublichste Kandidat für eine solche Ehrung. Denn wie kein zweiter hat sich Walzer in seinem politischen Denken auf die Regulierung vorletzter Dinge eingelassen, die ihrer universalen Kraft nach geschichtlich *wiederholbar* sind; letzte Dinge wiederholen sich dagegen nie, sie stellen die Zeit vielmehr metaphysisch still. Vor diesem Hintergrund ist Walzers Argumentation, wenig überraschend, zunächst einmal der Agenda einer politischen Anti-Theologie verpflichtet: So verteidigt er vehement die Legitimität der Trennung von Staat und Religion; und er kritisiert die theologische Sprache des covering law-Universalismus ebenso deutlich wie die politische Sprache religiöser Heilsmessianismen.

Gleichwohl geht die politische Unbestechlichkeit von Walzers Analytik nicht auf Kosten religiöser Resonanzempfindlichkeit. Denn wie kaum ein anderer Theoretiker der Gegenwart hat sich Walzer zugleich auf zivilgesellschaftlicher Ebene mit den narrativen Interdependenzen von Politik und Religion vor allem aus der Sicht des Judentums beschäftigt. Die einschlägigen Publikationen brauche ich hier nicht extra aufzuführen – interessant ist in diesem Zusammenhang allenfalls der übergreifende Sachhinweis, dass Walzers Hermeneutik der immanenten Gesellschaftskritik dem Erzählkonnex von Religion und Tradition explizit verpflichtet bleibt.

Auf diese immanente Verschränkung von Politik und Religion zielt letztlich auch meine einleitend vorangestellte (und bei Heraklit entlehnte) Formulierung von einer „gegenstrebigen Fügung“ ab; sie ist vielleicht griffig genug, um die spezifisch ‚politische-theologische Einheit‘ hinter dem scheinbar Gegenläufigen in Walzers Werk beleuchten zu können. Und will man mir, wenn überhaupt, in dieser Intuition folgen, dann lässt sich auch die Denkkonsequenz nicht vermeiden, dass wir heute in anderen Begriffen als den überlieferten über diese Zusammenhänge nachdenken müssen. Die klassische, auf Böckenförde zurückgehende Typologie der Politischen Theologie unterscheidet bekanntlich drei Bedeutungsgehalte, aufgereiht nach juristischen, institu-

tionellen und appellativen Aspekten der Souveränität. Mir scheint, dass Walzers Denken eine vierte Möglichkeit zulässt, nämlich eine *hermeneutisch-pragmatische*. Wie diese aussehen könnte, davon geben implizit und explizit die vorliegenden Beiträge Auskunft.

Ein abschließendes Wort noch zum Entstehungskontext des Sammelbandes: Die konzeptionellen Überlegungen reichen bis auf Michael Walzers 80. Geburtstag im Jahr 2015 zurück; diesen äußeren Umstand habe ich zum Anlass genommen, um einmal Walzer im Austausch mit seinen Interpreten die Gretchenfrage stellen zu lassen. Insofern geht mein Dank an die hier versammelten Beiträgerinnen und Beiträger, die durch ihre exzellente Sachkenntnis Walzer zum Mitmachen herausgefordert haben.

Der wichtigste Dank gebührt zweifelsohne aber Michael Walzer – vor allem für seinen Mut und seine intellektuelle Leidenschaft (beides für Walzer wichtige Tugenden), sich auf ein Format einzulassen, dessen Ergebnis er nicht vorhersehen konnte. Nicht nur hat er den Sammelband mit einem wichtigen Artikel über „Moralität und Universalismus im jüdischen Denken“ bereichert, sondern er hat sich auch in einer teilweise sehr persönlich gehaltenen Replik jener politisch-theologischen Motive vergewissert, die seinen Denkweg mit bestimmt haben.

Mein Dank geht ferner an Frau Rebekka Zech (Mohr Siebeck Verlag) für die kompetente technische Betreuung und an Herrn Dr. Veit Friemert, der diesen Part auf meiner Seite gespielt hat; zudem möchte ich ihm an dieser Stelle auch für die äußerst gelungene Walzer-Übersetzung danken. Herrn Dr. Henning Ziebritzki danke ich schließlich für das mir entgegengebrachte verlegerische Vertrauen.

Im März 2017

Der Herausgeber

Eröffnung



# Moralität und Universalismus im jüdischen Denken

*Michael Walzer*

In Hinblick auf viele der ethisch/philosophischen Standardfragen sind die Ansichten der Juden komplex und umstritten. In Hinblick auf die Universalität moralischer Regeln allerdings besteht allgemeine Übereinstimmung hinsichtlich einer einfachen Behauptung: Alle Menschenwesen leben „unter den Geboten“. Aber sie leben nicht alle unter denselben Geboten. Die 613 Gesetze der Thora sind „Gesetze“ allein für das Volk Israel. Hierbei handelt es sich um einen Partikularkodex, wobei sich die Partikularität auf religiöse Dinge beschränkt – auf Rituale, Festtage, körperliche Reinheit, Opfer usw., dann aber auch auf spezifisch das Recht betreffende Ausarbeitungen und zuweilen Erweiterungen von Regeln der Moral. (Genau genommen erstreckt sich die Partikularität auch auf das Narrativ, in welchem die Regeln verortet sind, aber ich werde mich dieser Angelegenheit zu einem späteren Zeitpunkt meiner Erörterungen widmen.) Die Moralregeln selber sind der Menschheit gemein, sie besitzen dieselbe Form wie der religiöse Kodex. Sie sind heilige Gebote. Es gibt jüdische Schriftsteller, die der Auffassung sind, Moralität sei „natürlich“, das heißt: allen vernunftbegabten Wesen zugänglich. Wären die Regeln der Moral nicht offenbart und nicht verfügt worden, dann hätten wir sie, so behaupten diese Schriftsteller, für uns entdeckt oder aufgestellt. „Dies sind Dinge, die in der Thora geschrieben stehen. Hätten sie dort nicht gestanden, wäre es eine Forderung der Vernunft gewesen, sie niederzuschreiben.“<sup>1</sup> Ein zentrales Merkmal der jüdischen Tradition besteht aber darin, dass die Regeln in der Tat geschriebene sind, die geoffenbart und verfügt wurden – zuerst den „Söhnen Noachs“ (das heißt der gesamten Menschheit) und dann dem Volk Israel. Die moralische Welt ist dieser Ansicht zufolge eine Welt von Auflagen, Gesetzen, denen alle Männer und Frauen unterworfen sind.

Gemeinhin lehnen westliche Liberale (eine Kategorie, zu der eine große Zahl von Juden gehört) Unterordnung ab. Für Liberale besitzt individuelle Autonomie einen hohen Stellenwert, und dies zu Recht. Die Wahlentscheidungen, die wir treffen, prägen im großen Ausmaß das Leben eines jeden von uns, wobei wir hinsichtlich vieler Dinge zu wählen haben. Für eine demokratische

---

<sup>1</sup> Sifra (Acharei Mot), zit. in: David Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge 1998, S. 73. Vgl. auch: Babylonischer Talmud (BT), Joma 67b, in: Michael Walzer u.a. (Hg.), *The Jewish Political Tradition*, Bd. 1, *Authority*, New Haven 2000, S. 52 f., mit einem Kommentar von Noam Zohar, S. 53 f.

Politik zum Beispiel ist die Idee des Konsenses von zentraler Bedeutung. Konsens aber hat wesentlich mit dem Wählen zu tun: Bürger wählen die Menschen, die sie regieren, und sie helfen ihrer Regierung dabei, zwischen politischen Optionen zu wählen. Auf gleiche Weise handeln wir im Alltagsleben: Wir wählen Ehepartner, Freunde, Projekte, Werdegänge, Berufe, wie auch all die Organisationen und Vereinigungen, denen wir im Laufe unseres jeweiligen Lebens beitreten (oder die wir im selben Prozess verlassen). Die meisten Liberalen würden behaupten, dass zu wählen von entscheidender Bedeutung für ein gutes Leben ist; einige würden sagen, dass wir die Bedeutung unserer Leben buchstäblich durch die von uns getroffenen Wahlen bestimmen.

Aber es gibt auch Dinge, die wir nicht wählen – höchst bedeutsam hierbei: Wir wählen nicht unsere Moralität. Wenn wir ein ihr entsprechendes Leben führen, dann leben wir in Übereinstimmung mit den Werten und Prinzipien, die für gewöhnlich als Unterlassungen ausgedrückt werden. Deren jüdische Version ist: „Du sollst nicht ...“ In der biblischen Geschichte (wie sie die Rabbiner verstehen) sind Unterlassungen gottgegeben und von den Empfängern akzeptiert: Die Söhne Noachs und das Volk Israel „nahmen die Gebote für sich an“. Leider gibt es keinen historischen Bericht der ersten Entgegennahme analog dem Sinai-Ereignis, aber die Rabbiner gingen davon aus, dass es diese Entgegennahme gab. Die Akzeptanz war, in der Tat, in beiden Fällen moralisch zwingend. Weder Wert noch Kraft der Regeln ist vom Konsens abhängig. Männer und Frauen können die Regeln allein auf die Weise ablehnen, auf die sie diese nachfolgend verletzen können. Was genau die Bünde der Nachkommen Noachs und der Israeliten mit Gott der Bedeutung der Moralität hinzusetzen, ist eine Frage für philosophische und theologische Debatten – ich werde ihr hier nicht nachgehen.

An dieser Stelle sollte zu sagen genügen, dass die Regeln der Moral als wirkliche, in geschichtlicher Zeit ergangene Gebote zu verstehen sind, die darauf folgend in einer Tradition eingelebt und weitergegeben werden. Sie sind nicht etwas, das wir uns für unsere eigenen Zwecke ausdenken. Wir können uns an einem fortlaufenden Prozess der Interpretation und sogar der Überarbeitung beteiligen – Gegenstand unseres Willens aber ist die moralische Welt nicht. Wir sind ihr untergeordnet und werden haftbar, indem wir Versprechen geben. Wenn aber die Nachkommen Noachs und die Israeliten versprachen, nicht zu morden, nicht zu lügen oder nicht zu stehlen, dann entsprachen sie einer vorgängigen Verpflichtung. Es ist einfach so, dass alle Männer und alle Frauen verpflichtet sind, diese wie auch andere Dinge nicht zu tun.

In diesem Sinne unter Geboten zu leben, Moralität im Sinne einer verhängten Präsenz zu verstehen, ist, wie ich glaube, nichts spezifisch Jüdisches. Dennoch ist es dem Judentum zutiefst eigen. Es durchzieht jüdisches Leben in jedem seiner Aspekte. Die Rolle der Auslegung im jüdischen Gesetz zum Beispiel ist durch das absolute Gegebensein der Regeln bestimmt – wie natürlich auch durch die Identität des Gebenden. Gegebensein ist allerdings ein allge-

meines Merkmal moralischen Lebens, selbst dann, wenn kein „Gebender“ identifiziert wird. Man betrachte zeitgenössische, die Menschenrechte betreffende Argumente: Die Idee, dass wir alle allein unseres Menschseins wegen Rechte haben – nicht getötet, versklavt oder gefoltert zu werden –, schließt unsere Verpflichtung ein, nicht zu töten, zu versklaven oder zu foltern. Auch tut es nichts zur Sache, dass wir diese Verpflichtungen niemals freiwillig akzeptiert haben; wir wissen oder sollten wissen, dass wir in der Pflicht stehen. Folgt nicht dann, wenn wir hinsichtlich der Bedeutung oder der Reichweite unserer Verpflichtungen uneins sind, unsere Uneinigkeit hinsichtlich der Interpretation der Menschenrechte? Kommt Rechten nicht dasselbe Gegebenheit zu wie Geboten, obgleich sie nicht göttlich geoffenbart sind? Selbst wenn es sich bei Rechten um „soziale Konstruktionen“ handelt, was wie ich glaube zutrifft, dann sind ihre Konstrukteure nicht einzelne Männer oder einzelne Frauen, sondern diese Rechte sind durch große Zeiträume hindurch kollektiv konstruiert worden. Eine jede Generation lebt „unter“ den Konstruktionen vergangener Generationen, gleichsam als ob sie „unter den Geboten“ lebte.

In der jüdischen Darstellung gibt es allerdings verschiedene Regelwerke für verschiedene Menschen, und diese Unterschiede verleihen dem moralischen Universum seine besondere Gestalt. Das chronologisch gesehen erste Regelwerk ist, den Rabbinern der talmudischen Zeit zufolge, der noachidische Kodex. Zu wesentlichen Teilen ist dieser Kodex schöpferisch aus einem auf Adam Bezug nehmenden Vers „abgeleitet“ – sein geschichtliches Umfeld aber sind die unmittelbaren Nachwirkungen der Sintflut, als Noachs Nachkommenschaft befohlen wird, kein Menschenblut zu vergießen. Dieser Kodex umfasst sieben Gesetze, von denen ein jedes eigentlich eine eigene Rechtskategorie bildet – ein jedes davon ist erweiterungsfähig und von späteren jüdischen Schriftstellern vielfältig erweitert worden.<sup>2</sup> Das erste dieser Gesetze ist positiv und erfordert die gesellschaftliche Errichtung eines Rechtssystems, die übrigen sechs sind, wie die meisten der zehn auf dem Sinai ergangenen negativ. Sie verbieten Gotteslästerung, Götzenverehrung, Mord, sexuelle Handlungen, die als pervers oder unrein gelten (Ehebruch, Inzest, Homosexualität und der Verkehr mit Tieren), Raub und schließlich – dies ist gemeinsam mit Mord das einzige den Söhnen Noachs ausdrücklich „verordnete“ Verbot – den Verzehr von Gliedmaßen, die lebenden Tieren abgerissen wurden (Maimonides versteht dieses letztere Verbot als Ächtung von Quälerei). Irgendein Kodex dieser Art ist aus Sicht der Rabbiner notwendig, um vorsinaitische Ereignisse wie etwa die Zerstörung Sodoms zu erklären oder zu rechtfertigen: Wie hatten die Menschen in Sodom bestraft werden können, wenn sie nie mahmend dahingehend in Kenntnis gesetzt worden wären, was Gott von ihnen verlangte? Es muss ein Moralgesetz geben, das menschlicher Unmoral vor-

---

<sup>2</sup> Die umfanglichste Diskussion dazu findet sich in BT Sanhedrin 56a–59a; vgl. *The Jewish Political Tradition*, Bd. 2: *Membership*, New Haven 2003, S. 455–461.

hergeht und diese bestimmt. Somit waren den Söhnen Noachs Gebote erteilt, die sie „akzeptierten“ – obwohl sie, wie später auch Israel, nicht immer ihnen gemäß lebten.<sup>3</sup>

Eine Möglichkeit, sich diese jüdische Argumentation verständlich zu machen, besteht darin, dass diese den Nachkommen Noachs auferlegten Gesetze anschließend Eingang in die Gesetze gefunden haben, die dem Volk Israel auf dem Sinai verfügt wurden, und dass diese später, allerdings ohne Beihilfe göttlicher Offenbarung, wiederum Eingang in andere (d.h. nichtjüdische) Moral- und Rechtssysteme fanden. In aller Deutlichkeit wird diese Ansicht, die auf talmudischen Gedanken gründet (Sanhedrin 56b), von Jakob Anatoli im 13. Jahrhundert vertreten. So schreibt Anatoli:

Den Noachiden wurde das Recht auferlegt, sie standen in der Pflicht, rechtliche Maßnahmen zu treffen [...]. Es obliegt den Richtern, Regeln von Recht und Billigkeit aufzustellen, die dem einzelnen Land angemessen sind, genauso wie dies gegenwärtig durch die Art veranschaulicht wird, in der die Nationen auf je ihre Weise mit dieser Angelegenheit umgehen. Gleichermaßen obliegt es den Händlern und Gewerbetreibenden, Verordnungen aufzustellen, die ihre Angelegenheiten betreffen [...]. Was auch immer in dieser Weise als Gesetz hervortritt, ist in solchem Maße Gesetz, wie es dasjenige ist, das in der Bibel steht.<sup>4</sup>

Somit gibt es einen universellen Kodex wie auch viele (bessere oder schlechtere) Ausarbeitungen dieses Kodex, und diese werden möglicherweise für alle Zeiten nebeneinander bestehen. Zu keiner Zeit war es die maßgebliche jüdische Ansicht, dass „am Ende aller Tage“, zum Zeitpunkt der Ankunft des Messias, die gesamte Menschheit zum Judentum übertreten wird. Vielmehr werden Israel und die Nationen weiterhin Seite an Seite leben. Israel wird in voller Übereinstimmung mit seinem Gesetz leben, die Nationen werden in voller Übereinstimmung mit den ihrigen, d.h. mit dem noachidischen Kodex in der Vielzahl seiner Ausarbeitungen. Sofern der Messias als ein König vorgestellt wird, setzt er dann vermutlich nicht ein allgemeingültiges Gesetz in Kraft, sondern diese beiden (sich überschneidenden) Gesetze. Allein aus dem Grund, dass der noachidische Kodex Gotteslästerung und Götzenverehrung untersagt, werden die Worte des Propheten Sacharja wahr werden: „An jenem Tage wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige.“ Aber die Namen der Nationen werden nicht zu einem Namen werden, niemals wird an ihre Stelle eine einzige, allumfassende Nation treten. Vermutlich ist dies die vorherrschende orthodoxe Ansicht. Sie verweist auf die charakteristisch jüdische Mischung aus Universalität und Partikularität.

---

<sup>3</sup> Siehe BT Avodah Sara, 2a–3b, in: *The Jewish Political Tradition*, Bd. 2, S. 20–23, mit einem Kommentar von Moshe Halbertal, S. 23–29. Vgl. BT Hullin 92a: Hier ist von dreißig Geboten die Rede, welche die Söhne Noachs „auf sich nahmen“.

<sup>4</sup> Jacob Anatoli, Ha-Malamad (ca. 1249), zit. bei Aaron Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1981, S. 43.

Aber diese „Mischung“ lässt sich erheblich in Richtung Universalität verschieben. Denn unter Juden ist auch die Ansicht verbreitet, dass die Lesart des Moralgesetzes, die auf dem Sinai übermittelt wurde, die bestmögliche ist (verschiedene Gründe lassen sich für diese Behauptung angeben) und die „Mission“ der Juden darin besteht, der Welt die Moral zu lehren. Diese Mission bietet in der Tat eine der theologischen und welthistorischen Erklärungen für das Exil und die Zerstreung des jüdischen Volkes: Wir wurden zerstreut, um die Thora in die vier Enden der Erde zu tragen.<sup>5</sup> Der italienisch-marokkanische Rabbiner Elijah Benamozegh begründete ein Missionsargument im noachidischen Kodex (im Jahre 1914, vierzehn Jahre nach Benamozeghs Tod von einem seiner französischen Schüler unter dem Titel „Israel et l’Humanité“<sup>6</sup> veröffentlicht), aber jüdische Schriftsteller betrachten eher die Thora als Ganzes oder die moralische Kritik der Propheten als die jüdische Exemplifikation allgemeiner Moralität. Nicht einfach die sieben ursprünglichen Gesetze, die Adam und Noach übermittelt oder mittels der Vernunft entdeckt wurden, sondern die spezifisch jüdischen Ausarbeitungen dieser Gesetze, die auf die Moralität bezugnehmenden Gebote, die in den 316 eine Rolle spielen, und die prophetische Darstellung dessen, was diese Gebote im gesellschaftlichen Lebensalltag bedeuten, was dann im 19. Jahrhundert als „ethischer Monotheismus“ zusammengefasst wurde – diese Dinge sind es, die das Volk Israel die Jahrhunderte hindurch forträgt und „den Nationen“ lehrt.

Jesajas Beschreibung Israels als eines „Lichts der Nationen“ legt die missionsbezogene Interpretation nahe, die ihr für gewöhnlich zugesprochen wurde (obwohl das nicht ihre ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag). Allerdings fordert sie kein aktives Missionieren und legt dieses auch nicht nahe. Um sein Licht erscheinen zu lassen, ist von Israel nicht mehr verlangt, als auf seinem Platz zu verharren und in Übereinstimmung mit Gottes Geboten zu leben. Achad Ha’am hat, obwohl selbst ein entschieden säkularer Denker, die klassisch religiöse Position genau verstanden, als er schrieb:

Zweifellos haben die Propheten der Hoffnung Ausdruck gegeben, dass vom Judentum ein dauerhafter Einfluss auf andere Nationen ausgehen wird. Jedoch werde dies, so dachte man, auf natürliche Weise geschehen, weil sich unter den Juden eine Moralität höchster Art findet, nicht aber deshalb, weil die Juden etwa allein des Zwecks wegen existierten, die Ausübung dieses Einflusses zu erstreben. Es sind die Nationen, die sagen sollen: ‚Auf, lasst uns steigen zum Berge des Herrn [...], dass er uns seine Wege lehre [...].‘<sup>6</sup> Wir sehen nicht, dass Israel sagen solle: ‚Auf, lasst uns zu den Nationen gehen und sie die Wege des Herren lehren [...].‘<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Der klassische Text hierzu ist BT Pesachim, 87b.

<sup>6</sup> Vgl. die englische Übersetzung: *Israel and Humanity*, übers. v. Maxwell Luria, New York 1995.

<sup>7</sup> Achad Ha’am, „The Transvaluation of Values“, in: *Selected Essays of Achad Ha-Am*, hg. v. Leon Simon, New York 1970, S. 231.

Im Exil ist es viel schwieriger, das Licht Israels aufscheinen zu lassen, aber von den Juden des Exils wurde verlangt, Güte und Gerechtigkeit in ihren einzelnen Leben und ihren Gemeinden beispielhaft zu praktizieren. Dies war die maßgebende Ansicht der religiösen Reformen und aufgeklärten Philosophen im 19. Jahrhundert: Die Berufung der Juden bestehe in der moralischen Bildung. Anderen Völkern mit anderen Berufungen unterstellte man, auf die moralische Unterrichtung der Juden antworten zu können, das heißt fähig zu sein, das Licht zu empfangen. Dies ist ein stärkerer Universalismus als jener der orthodoxen Auffassung, denn er verlangt mehr von den Söhnen Noachs als zum Beispiel Jakob Anatoli von ihnen verlangt hatte. Dieser Universalismus konzidiert den Juden und wahrscheinlich auch den Christen, Muslimen wie auch anderen Monotheisten, in religiöser Hinsicht partikular zu sein, eine moralische Partikularität konzidiert er ihnen nicht. Die biblische Maxime „Ausschließlich der Gerechtigkeit sollst Du nachgehen“ erhält eine singuläre wie universelle Bedeutung. Vielleicht dachten die Reformen des 19. Jahrhunderts, dass dieser Universalismus die Partikularität der Juden sei – das galt aber nur bis zu dem Zeitpunkt, von dem an er wirklich universell wurde.

## I.

Nun möchte ich eingehender darlegen, wie sich der noachidische Kodex aus orthodoxer Perspektive darstellt, und auf einige seiner möglichen Lesarten hinweisen (und dann im nächsten Abschnitt gleiches bezüglich der Aufklärung und der reformatorischen Ansichten zur Missions Israels tun). Dem vorherrschenden Verständnis nach bilden die den Söhnen Noachs übergebenen Gesetze eine Minimalmoral, die Gott für die Menschheit im Ganzen, im engeren Sinne aber für die Nichtjuden gestaltet hatte. Dementsprechend beschreibt Moses Isserles in seiner Interpretation der talmudischen Diskussion des noachidischen Kodex in Sanhedrin 56a ein (Rabbi Jochanan zugeschriebenes) rabbinisches Argument: „Ein Noachide ist“, so schreibt er, „nur verpflichtet, Regeln bürgerlicher Gewohnheiten (*minhag ha-medina*) aufrechtzuerhalten und im Rechtsstreit ‚zwischen einem Mann und seinem Bruder oder einem Fremden‘ (Dtn 1:16) gerecht zu urteilen“.<sup>8</sup> Den Juden hingegen verlangt Gott weit mehr ab: Die Thora ist ein Maximalkodex. In talmudischer Zeit erkannte kein jüdischer Schriftsteller die Existenz alternativer Maximalmoralen an. Der Vorstellung der Juden zufolge war der Großteil der Welt dem Götzendienst verfallen. Zur jüdischen Auffassung vom Götzendienst gehört praktisch, dass Götzendiener keine moralischen Schranken achten: Wenn sie das Gebot, keine anderen Götter anzubeten, verletzen, werden sie gewiss auch alle anderen Gebote bre-

---

<sup>8</sup> Moses Isserles, Responsa 10, in: *The Jewish Political Tradition*, Bd. 2, S. 463–456. Vgl. auch die Diskussion in Lichtenstein, *Seven Laws*, S. 43.

chen, insbesondere aber zu Gewalt und Mord neigen. Das Beharren darauf, dass Moralität eine Verpflichtung auf den Monotheismus erfordert, ist nichts, was die Juden auszeichnet (vgl. John Lockes *Letter on Toleration*). Auch zeichnet sie nicht aus, die empirischen Belege moralischen Verhaltens der wirklich in der Welt existierenden Götzendiener zu ignorieren.

Dennoch bildet der noachidische Kodex vermutlich das erste Beispiel einer auf einem religiösen Prinzip gründenden „natürlichen“ oder Vernunftmoral. „Der Herr, unser Gott, ist der Herr allein“ – dies ist das Grundprinzip des Judentums, und deshalb ist der Kodex in der Tat ein jüdisches Gesetz für Nichtjuden. Es scheint somit in vielerlei Hinsicht dem *jus gentium* in seiner frühesten Form zu ähneln, das, woran uns David Novak erinnert, eine Version des Römischen Rechts war, das die Nicht Römer betraf, die im Römischen Reich lebten oder reisten. Die Rabbiner verstanden den noachidischen Kodex auf ähnliche Weise, als ein Regelwerk nämlich, der Nichtjuden in einem jüdischen Staat verfügt würde.<sup>9</sup> Es war folglich ein Modus, die „Anderen“ zu tolerieren: Um unter uns zu leben, musst du nicht, so würde ihnen gesagt, zum Judentum übertreten, aber du solltest dieses minimale Regelwerk befolgen.

Einige Gelehrte haben deshalb vermutet, der Kodex müsse zu Zeiten der Hasmonäer ausgearbeitet worden sein, als sich die Herrschaft der Juden über eine Reihe nichtjüdischer Nationen erstreckte. Einige dieser Nationen, die Idumäer zum Beispiel, wurden hingegen mit Gewalt konvertiert – womit naheliegt, dass die Einhaltung des Kodex als Alternative zur Konversion noch nicht verfügbar war. Der Kodex ist wohl später entstanden. Vielleicht war er für die „Gottesfürchtigen“ zu Zeiten des Römischen Reichs gedacht, also für Männer und Frauen, die hingezogen zur jüdischen Form des Monotheismus doch noch nicht bereit waren, die 613 Gebote zu befolgen. Vielleicht war er aber auch für die messianische Zeit bestimmt, in der eine Reihe von Gesetzen, nahe den 613, entweder allgemein erzwungen oder allgemein angenommen würden – ein Kodex für „die Nationen“, wo immer sie auch lebten.

In der Tat gab es einige jüdische Schriftsteller, die behaupteten, Juden sollten den Kodex selber in Kraft setzen, wann und wo immer ihnen dies möglich sei, ohne auf den Messias zu warten. Schnell kann daraus ein Argument für einen heiligen Krieg werden, für einen religiösen Kreuzzug gegen den Götzendienst. Dass dies jemals eine breitenwirksame Überlegung war, glaube ich nicht. Aber sie ist Gegenstand eines berühmten Disputes zwischen Maimonides und Nachmanides, in dem Maimonides, der das Gesetz in seiner *Mischne Tora* festgeschrieben hatte, für eine Inkraftsetzung durch die Juden plädierte. Sein Beweistext ist die Geschichte der Vergewaltigung von Dina und die anschließende Tötung der Einwohner von Sichem durch die Söhne Jakobs (Gen 34).

---

<sup>9</sup> Vgl. *The Code of Maimonides*, Bd. 14: *The Book of Judges*, übers. v. Abraham M. Hershman, New Haven 1949, S. 237.

Ein Noachide, der eines der sieben Gebote verletzt, wird durch Enthauptung mit dem Schwert hingerichtet. Deshalb unterlagen alle Bürger Sichems der Todesstrafe, denn Sichem (das heißt, der Sohn des Landesfürsten) war [der Vergewaltigung] schuldig. Sie sahen es und wussten es, aber sie versäumten, ihn zur Verantwortung zu ziehen.<sup>10</sup>

In seinem Kommentar zum Buch Genesis schreibt Nachmanides, „diese Worte scheinen mir nicht richtig zu sein“. Der Gesetzesvollzug sei, so fährt er fort, allein Sache der Noachiden, nicht nur, wie auch Maimonides sagt, erstinstanzlich, sondern überhaupt. Sie bräuchten keine Intervention seitens der Juden oder genauer gesagt: Die Juden seien zum Eingreifen nicht verpflichtet: „Es lag nicht in der Zuständigkeit Jakobs und seiner Söhne, sie (die Einwohner Sichems) zur Rechenschaft zu ziehen.“<sup>11</sup> Jedenfalls gab es in der Geschichte der Juden schwerlich eine Zeit, in der es nicht vermessen gewesen wäre, die von Maimonides verfochtene Inkraftsetzung zu versuchen. (Ich kann mir ausgehend von diesen Texten ein Plädoyer für „humanitäre Interventionen“ vorstellen, das aber wäre eine radikal säkularisierte Version dessen, was Maimonides im Sinn hatte, auch würde es das nicht einschließen, was Jakobs Söhne wirklich taten.)

Selbst wenn es den Juden in der Diaspora unmöglich war, Gesetze (ob religiöser oder säkularer Art) in Kraft zu setzen, so konnten sie dennoch die Zusammenarbeit mit Nationen oder Menschengruppen ablehnen, die gegen das Moralgesetz verstießen. In der Tat schreibt der Talmud hier Verweigerung vor. Da von Götzendienern vermutet wird, das Gesetz zu verletzen, sei es „verboten, ihnen Waffen oder Waffenzubehör zu verkaufen oder ihnen die Waffen zu schärfen. Auch ist es verboten, ihnen Schandstöcke, (eiserne) Halsketten, Fußfesseln oder Eisenketten zu verkaufen.“ Ausführlich diskutiert wird diese Vorschrift im Traktat *Avoda sara* (Götzendienst), in dem, wie Noam Zahar in einer aufschlussreichen Abhandlung gezeigt hat, all die gegenwärtigen Fragen, die mit Boykotten und Embargos verbunden sind, gestellt werden: Unterliegen Verteidigungswaffen und Angriffswaffen dem Verbot? Wie ist mit Verkäufen an Zwischenhändler umzugehen? Wie ist mit Materialien zu verfahren, die keine Waffen sind, aber zu deren Erzeugung verwendet werden könnten oder dazu, ihren Gebrauch zu vereinfachen? Die Rabbiner schreiben hier allerdings nicht in der Hoffnung, die Gewalttätigkeit der Götzendiener zu unterbinden. „Sie wussten sehr wohl“, schreibt Zohar, „dass [...] voraussichtliche Kunden andere Lieferquellen finden würden.“ Sie waren allein darum besorgt, Juden nicht schuldig werden zu lassen.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Maimonides, *The Book of Judges*, S. 234.

<sup>11</sup> Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah: Genesis*, übers. v. Charles B. Chavel, New York 1971, S. 417–419.

<sup>12</sup> Noam J. Zohar, „Boycott, Crime, and Sin: Ethical and Talmudic Responses to Injustice Abroad“, in: *Ehtics and International Affairs* 7 (1993), S. 45–49 der Kommentar zu BT *Avoda sara* 15b–16a.

Als Christentum und Islam die götzendienerschen Religionen der alten Welt dann ersetzt hatten, konnte der noachidischen Kodex schlicht und einfach als verfügbares Gesetz der Noachiden verstanden werden – als deren tatsächliche Systeme von Recht und Moral, die weder von einer jüdischen noch einer messianischen Inkraftsetzung abhingen. Diese Auffassung war weniger das Ergebnis theologischer Überlegungen oder der Textinterpretation als das der Alltagserfahrung. Die Juden des Exils hatten nicht die Macht, Gesetze zu verfügen, und dennoch praktizierten die Noachiden (d.h. die Nichtjuden) in allen Ländern des Exils den Kodex selber mehr oder weniger effektiv. Es gibt hier also eine Gruppe von Gesetzen oder Geboten, die in den Zeiten Adams und Noachs der Menschheit offenbart mittels Vernunft erkennbar sind und augenscheinlich in der Welt verfügt werden. Verfügt aber werden sie in umfassend ausgearbeiteter Form: Folglich behauptet Nachmanides, der Interpretation seiner Überlegung durch Lichtenstein zufolge, „dass die noachidische Tradition, gleich dem israelitischen Kodex, der für jeden bürgerlichen Streitfall über einen definitiven Schiedsspruch verfügt, gleichfalls einen definitiven, aber nicht identischen Schiedsspruch besitzt.“<sup>13</sup>

Indem man den noachidischen Kodex als das tatsächliche Recht nichtjüdischer Völker betrachtet, erkennt man an, was Novak die „Normativität“ der Anderen nennt. Im vollen Sinne ersichtlich ist diese Anerkennung in einer berühmten Äußerung Menachem Meiris, eines im 14. Jahrhundert lebenden Talmudkommentators aus der Provence: „Jeder Noachide, dem wir begegnen und der die sieben Gebote für sich akzeptiert, ist einer der Heiligen der Nationen der Welt. Er gehört zu den Gläubigen und hat Anteil an der kommenden Welt.“<sup>14</sup>

Auch wenn die Normativität der Noachiden nicht der „unsrigen“ gleicht, ist es „uns“ vielleicht doch möglich, von „ihnen“ zu lernen. Die Bewertung des nichtjüdischen Rechts verschafft dem jüdischen Recht einen Vergleichsmaßstab. Schau an, in diesem Fall sind sie strenger, in jenem sind wir strenger; sie machen das auf diese, wir aber auf jene Weise. Ich möchte nicht nahelegen, dass vergleichendes Recht jemals ein zentrales Merkmal jüdischer Gelehrsamkeit war – bis vor kurzem gewiss nicht. Neugier den anderen gegenüber lässt sich in klassisch jüdischen Texten in der Tat kaum ausmachen. Aber mit der talmudischen Maxime, derzufolge „den Juden [...] nichts erlaubt [ist], was den Heiden verboten ist“ (Sanhedrin 59a), war irgendeine Art des Vergleichens nötig geworden. Es würde unlogisch und falsch sein, so dachten die Rabbiner, wenn das jüdische Recht in irgendeiner Angelegenheit nachgiebiger als das noachidische Recht wäre.

Dieser Impuls des Vergleichens ließe sich auch über den noachidischen Kodex, so wie ihn die Rabbiner verstanden, hinaus auf beliebige seiner Ausarbei-

---

<sup>13</sup> Lichtenstein, *Seven Laws*, S. 37.

<sup>14</sup> Zit. bei David Novak, „The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws“, in: *Toronto Studies in Theology* 14 (1983), S. 351.

tungen durch die Nichtjuden erstrecken – oder in der Tat auf eine jede moralische oder religiöse Praxis der Nichtjuden, die scheinbar jüdisches Recht oder dessen Anwendung in ein schlechtes Licht stellte. In ein schlechtes Licht in wessen Augen? Offenkundig in den Augen der Nichtjuden, deren „Normativität“ somit außerordentliches Gewicht erhält. Eine der entscheidenden Änderungen des jüdischen Rechts, die Aufhebung der Polygamie (trotz ihrer positiven Sanktionierung durch die Bibel) irgendwann um das Jahr 1000 unserer Zeitrechnung, erhält wohl ihre beste Erklärung im Zusammenhang vergleichenden Rechts. Als Rabbi Gerschom und seine Mitstreiter im Rheinland die Ehe mit mehr als einer Frau untersagten, dann taten sie dies, wie Robert Gordis schreibt, weil „sie es für untragbar hielten, dass Juden eine Einstellung beibehielten, [...] die Frauen auf eine niedrigere gesellschaftliche und ethische Ebene stellten, als dies ihre monogamen christlichen Nachbarn taten“.<sup>15</sup>

Dennoch wurden Vergleiche dieser Art nicht häufig angestellt. Auch waren sie nie von der Absicht getragen, zur Bildung eines einzigen Rechts für Juden und Nichtjuden zu führen – nicht einmal, wie wir sahen, in messianischen Zeiten. Auch sollten die Unterscheidung von gesellschaftlicher Moral und religiösem Gesetz sowie der Schwerpunkt auf der Moralität im noachidischen Kodex nicht so verstanden werden, als ob das Moralgesetz, wie ein moderner Leser erwarten könnte, von größerer Bedeutung wäre. Für Jehuda Halevi dienen moralische Gesetze nur

dem göttlichen Gesetze als Voraussetzungen und Grundlagen [...] und [gehen] ihm sowohl der Natur als der Zeit nach voran [...]; [...] ohne [diese ist] die Leitung irgendwelcher Gesellschaft unter Menschen unmöglich [...]; selbst eine Gesellschaft von Räubern muß nothgedrungen Gerechtigkeit unter sich walten lassen, da sonst ihre Gemeinschaft keinen Bestand hätte.<sup>16</sup>

Das religiöse Gesetz ist Halevi zufolge weit bedeutender, denn dessen Übergabe an Israel sei ein Zeichen des speziellen Bundes zwischen Israel und Gott, der seinen Bestand in der Befolgung der religiösen Vorschriften habe. Natürlich sind der noachidische Kodex und die Thora Kombinationen religiöser und moralischer Gebote, aber wiederum gilt: Der Kodex ist die Minimalversion, die Thora hingegen sozusagen das, worum es wirklich geht.

Diese Dualität – der Kodex und die Thora – ist so beständig wie die Dualität „der Nationen“ und Israels. Sie wird nie überwunden werden. Der jüdische Monismus bezieht sich nur auf Gott, nicht auf die Menschheit. Wenn man an ein pluralistisches Universum glaubt, dann kann diese unvergängliche Dualität als großer Vorteil des jüdischen „Tribalismus“ erscheinen. Selbst in den besten aller Zeiten, selbst am Ende aller Tage, selbst wenn „Gottes Name der

---

<sup>15</sup> Robert Gordis, *The Dynamics of Judaism: A Study in Jewish Law*, Bloomington 1990, S. 143.

<sup>16</sup> Judah Halevi, Kusari 2:48, zitiert nach: *Das Buch Kusari des Jehuda ha-Levi*, übers. v. David Cassel, Leipzig 1869, S. 148.

einzig“ sein wird, selbst dann werden viele Nationen existieren, viele religiöse Gemeinschaften (obwohl keine davon götzendienerisch) und viele Lesarten des Moralgesetzes. Moralität besitzt, modern ausgedrückt, einen gemeinsamen Kern, aber auch eine Vielzahl geschichtlicher und kultureller Varianten, sie ist universalistisch und multikulturalistisch zugleich.

## II.

Der stärkere Universalismus der jüdischen Reformer des 19. und 20. Jahrhunderts sowie dann der verschiedener Generationen säkularer Radikaler hat biblische und rabbinische Vorläufer. Hier werde ich mich allerdings mit dessen modernen Versionen beschäftigen. Einige davon sind theologisch, einige philosophisch, einige offen politisch, aber allen gemeinsam ist eine selektive (aber, wie ich glaube, nicht verzerrte) Lesart biblischer und talmudischer Texte, welche die zentrale Bedeutung der Gerechtigkeit herausstellen. Gewiss ist es möglich, von diesen klassischen jüdischen Büchern her eine umfassende ethische Lehre zu konzipieren, die von Tugenden und Pflichten, dem Rechten und dem Guten handelt. Moritz Lazarus hat dies in der *Ethik des Judenthums* (1898) versucht und Hermann Cohen etwas Ähnliches in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judenthums* (1919). Dennoch lag der Schwerpunkt moderner Schriftsteller, einschließlich dieser beiden, auf der speziell jüdischen Verpflichtung zur Gerechtigkeit. Lazarus erklärt diese Verpflichtung nicht allein mit Verweis auf das „ethische[] Bewusstsein der Juden“, sondern auch mit Bezug auf die „harte[n] Leiden“, denen sie ausgesetzt waren.

Wie bei allen, namentlich verfolgten Minoritäten, hat sich hier mehr ethischer Zusammenhalt, mehr gegenseitige Verantwortung entfaltet. Der Gedanke, [...] in der ältesten Gesetzgebung zu Grunde [gelegt] [...], tritt immer mehr ins wirkliche Leben ein, nämlich, dass alle Ethik nach ihrem innersten Trieb und höchsten Ziel Sozialethik ist.<sup>17</sup>

Dies ist etwas merkwürdig, weil die „älteste Gesetzgebung“ wie auch die Kritik der Propheten, die oftmals ausdrücklich auf dieser gründet, schon immer in enger Verbindung mit dem „wirklichen Leben“ steht. Das Argument ist dennoch klar: Wenn die Juden zur Moralität berufen sind, dann handelt es sich spezifisch um die Moralität des gesellschaftlichen und Wirtschaftslebens. Die Behandlung von Fremden, die Löhne der Arbeiter, der Schutz von Witwen und Waisen, Herbergen für Obdachlose, die Praxis des Geldverleihs, Arme und Reiche vor Gericht, Verantwortung der Einzelnen, Redlichkeit von Zeugen und Richtern – dies sind deren klassische Themen.

Im 19. und 20. Jahrhundert veranlasste diese Darstellung jüdischer Ethik die Menschen, die sie ernst nahmen, dazu, politisch nach links zu rücken.

---

<sup>17</sup> Moritz Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1898, S. 80.

## Autorenverzeichnis

*Edmund Arens*

Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern.

*Thomas Bedorf*

Professor für Praktische Philosophie an der Fernuniversität Hagen.

*Micha Brunlik*

Professor em. für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt/M.

*Martin Hartmann*

Professor für Praktische Philosophie an der Universität Luzern.

*Michael Haus*

Professor für Moderne Politische Theorie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

*Otto Kallscheuer*

Professor für Politikwissenschaft; zuletzt Friedensprofessur an der Universität Osnabrück.

*Joachim J. Krause*

Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Literaturgeschichte des Alten Testaments an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

*Skadi Krause*

Wissenschaftliche Mitarbeiterin für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Halle-Wittenberg.

*Michael Kühnlein*

Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Dozent für Philosophie an der Goethe-Universität-Frankfurt/M.

*Jürgen Manemann*

Professor und Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover.

*John Milbank*

Professor am Department of Theology and Religious Studies, University of Nottingham.

*Peter Nitschke*

Professor für Politikwissenschaft an der Universität Vechta.

*Henning Ottmann*

Professor em. für Politische Theorie und Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

*Rolf Schieder*

Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Humboldt-Universität zu Berlin.

*Christoph Seibert*

Professor für Systematische Theologie an der Universität Hamburg.

*Michael Walzer*

Professor am Institute for Advanced Study der School of Social Science in Princeton.

*Jean-Pierre Wils*

Professor für Politische Philosophie und Kulturphilosophie an der Radboud-Universität Nijmegen.

## Personenverzeichnis

- Aaron 314, 321  
Abraham 30, 33, 38, 89, 136, 161, 292  
Achad Ha'am 9, 16, 22  
Adam 7, 9, 13, 293  
Adorno, T. W. 192  
Agamben, G. 221–222, 225–234, 236, 238  
Albertus Magnus 227–228  
Amos 16, 21–22, 41–44, 65–73, 81, 87–  
88, 91, 184, 188–189, 243, 247  
Anderson, B. 102  
Anselm von Canterbury 231  
Antiochos IV. Epiphanes 37  
Arendt, H. 47, 169, 183, 221  
Aristoteles 34, 53–54, 84, 190, 223–228,  
230–232, 234, 327  
Assmann, J. 51–52, 87, 95–98, 287–289,  
291, 296  
Aubrey, J. 332  
Augustinus 53, 95, 132, 227–231, 233–  
236
- Badiou, A. 166–168, 172–173, 177–178  
Bakunin, M. A. 201  
Barth, K. 132  
Baudelaire, C.-P. 55  
Beauvoir, S. de 73, 243  
Beck, U. 181  
Beecher Stowe, H. 55  
Beethoven, L. van 60  
Bellah, R. 52  
Benamozegh, E. 9  
Benda, J. 63  
Ben-Gurion, D. 160  
Benjamin, W. 175  
Benz, E. 230  
Berges, U. 81  
Berlin, I. 313  
Bloch, E. 157, 270, 288, 294–298, 303  
Böckenförde, E.-W. 1  
Boethius 227  
Boisguilbert 235–236  
Boltanski, L. 251, 255–256  
Bourne, R. 63–64
- Brown, P. 223  
Buber, M. 91  
Burckhardt, J. 201  
Butler, J. 123  
Buytendijk, F. 103
- Calvin, J. 236  
Clinton, W. J. 23  
Cohen, G. A. 254  
Cohen, H. 15–17, 21–22  
Croly, H. 125  
Cromwell, O. 90, 125, 205, 332
- David 48, 89, 136–137, 276  
Deborah 43  
Derrida, J. 165, 174–179  
Descartes, R. 235  
Dewey, J. 107–115, 118, 124, 182  
Dina 11  
Dionysios 227  
Domat, J. 236  
Duns Scotus 231, 234  
Durkheim, E. 307
- Ebach, J. 80  
Eusebius 232  
Ezechiel 64  
Ezra 138
- Feuerbach, L. 205  
Flavius Josephus 35–36, 39  
Foucault, M. 123–128, 144, 221, 226,  
243, 253  
Francisco de Vitoria 337
- Gaius Marius Victorinus 230  
Genovesi, A. 236  
Gerschom ben Jehuda 14  
Geuss, R. 251  
Gideon 43  
Gnaeus Pompeius Magnus 37  
Gordis, R. 14  
Gourevitch, P. 23

- Greenberg, M. 28  
 Gregor von Nazianz 230, 232  
 Gregor von Nyssa 225
- Habermas, J. 86, 131–133, 210–211, 255, 305  
 Hardt, M. 325  
 Haus, M. 331, 333–334, 336, 339  
 Hartmann, M. 335–337  
 Hayek, F. von 235  
 Hegel, G. W. F. 38, 53, 60, 63, 84  
 Heidegger, M. 227  
 Heraklit 1  
 Herzl, T. 50, 160  
 Hilкия 97  
 Hobbes, T. 29, 38, 47, 52, 91, 202, 234, 331  
 Hölderlin, F. 60  
 Honneth, A. 243–245, 251–255, 336  
 Horkheimer, M. 241
- Irenäus von Lyon 228–229  
 Ismael 64
- Jaeggi, R. 254–255  
 Jakob 11–12, 19, 247  
 Jakob Anatoli (Jakob ben Abba Mari Anatoli) 8, 10  
 James, W. 107  
 Jehoshua ben Nun 43, 334  
 Jeremia 139, 243, 246, 293  
 Jesaja 9, 16, 19–20, 76, 81  
 Jesus von Nazareth 60, 73, 142, 227, 275, 278, 296, 322  
 Jochanan 10  
 Johannes Chrysostomos 226  
 Johannes XXII 231, 234  
 Jona 22, 65, 71, 87, 188  
 Joschija 97  
 Judah Halevi 14
- Kallen, H. 125, 140–141  
 Kant, I. 160, 175, 198  
 Kantorowicz, E. 220  
 Kaplan, M. 16, 22  
 Kaye, J. 235  
 Keynes, J. M. 236  
 Khomeini, R. M. 125  
 Koschorke, A. 288, 298–303
- Kracauer, S. 251  
 Krause, J. 334  
 Kühnlein, M. 326
- Langland, W. 234  
 Lazarus, M. 15–16, 22  
 Lefort, C. 327  
 Lenin, W. I. 17–18, 90–93, 320  
 Leshem, D. 221, 223, 225–226, 232  
 Levinas, E. 174, 176–178  
 Liebsch, B. 193  
 Lilla, M. 195–201, 210  
 Lincoln, A. 90, 93, 142  
 Locke, J. 11  
 Loick, D. 325  
 Lukes, S. 255  
 Luther King, M. 135, 139, 142  
 Luther, M. 132, 333
- Machiavelli, N. 47, 52, 63, 312  
 Maimonides (Mosche ben Maimon) 7, 11–12, 18, 21, 39  
 Malebranche, N. 231  
 Manetho 95  
 Mann, T. 53  
 Marcellus von Ancyra 228  
 Marcuse, H. 74, 243, 251  
 Margalit, A. 181  
 Markus 133  
 Markus, R. 232  
 Marx, K. 133, 249, 251, 254  
 Mauss, M. 229  
 Menachem Meiri 13, 21  
 Mendelssohn, M. 21, 331  
 Metz, J. B. 75–77, 186, 189, 194, 211  
 Micha 81, 88–89, 189  
 Michelangelo 56  
 Miller, D. 258  
 Milton, J. 29  
 Moltmann, J. 75–76  
 Mondzain, J. 221–222  
 Moses 21, 30, 43, 52–53, 56, 63, 90, 92–98, 263, 264, 272, 291–292, 296–297, 309, 312, 314, 317, 321–323, 331–332  
 Moses Isserles (Rema) 10  
 Müller-Fahrenholz, G. 76  
 Münzer, T. 297

- Nachmanides (Mosche ben Nachman)  
   11–13  
 Nagel, T. 40, 86  
 Napoleon Bonaparte 60–61  
 Negri, A. 325  
 Nehru, J. 334  
 Nicole, P. 236  
 Nietzsche, F. 53–64, 183, 227, 253, 294  
 Nikolaus von Oresme 235  
 Nitschke, P. 336, 338  
 Noach 6–10, 13, 23  
 Novak, D. 11, 13, 17–18, 22  
  
 Obama, B. 142  
  
 Paulus 60, 84, 139  
 Peterson, E. 220, 221, 232  
 Petrus 60  
 Philon von Alexandria 39  
 Pico della Mirandola, G. 223  
 Platon 34, 219, 224, 227, 229, 279, 327  
 Plotin 225, 229  
 Polybios 34  
 Proklos 227–228  
  
 Rad, G. von 91, 98  
 Rancière, J. 173, 177, 191  
 Rauschenbusch, W. 144  
 Rawls, J. 86, 165  
 Renan, E. 33  
 Rendtorff, T. 132  
 Rorty, R. 124–125, 131, 144  
 Rottländer, P. 185–186  
 Rousseau, J.-J. 38, 47, 91, 237  
 Royce, J. 112  
  
 Sacharja 8  
 Samuel 43  
 Savonarola 90, 125  
 Schelling, F. W. J. 60  
 Schiller, F. 60  
  
 Schmitt, C. 75, 87, 128–131, 200–216,  
   219–220, 232, 289, 333  
 Schopenhauer, A. 55  
 Schumer, C. E. 142  
 Sloterdijk, P. 52  
 Smith, S. B. 31  
 Sokrates 73, 86–87  
 Spinoza 21, 52  
 Stahl, T. 255  
 Steffens, L. 90, 93  
 Strauss, L. 87, 289  
  
 Taylor, C. 102, 142, 200, 202, 305  
 Thévenot, L. 251  
 Thomas von Aquin 227–229, 231, 234  
 Tocqueville, A. de 151  
  
 Uris, L. 91  
  
 Vico, G. 236  
 Victorinus 225, 230  
 Virgil 291  
 Voegelin, E. 95, 234  
  
 Weber, M. 39, 47, 87, 89, 278–279,  
   284–285, 317  
 West, C. 182  
 Wette, W. M. L. de 97  
 Whitman, W. 124  
 Wiesel, E. 23  
 William von Ockham 231, 234  
 Williams, B. 246, 255  
 Williams, R. 229  
 Wils, J.-P. 331, 333–334  
 Wittgenstein, L. 83  
  
 Xenophon 223  
  
 Zahar, N. 12  
 Zenger, E. 80  
 Žižek, S. 123, 178, 236



## Sachwortverzeichnis

- Aufklärung 10, 51, 94, 205  
Ausnahme (vs. Wiederholung) 203–220
- Christentum 10, 12, 14, 55–59, 66, 76–78, 87–90, 94, 132–137, 142, 144, 151–152, 166, 183, 199, 205–206, 219–238, 229, 275–278, 287–288, 294–299, 306, 309, 316, 322–326, 331–334, 339
- Deliberation 173, 177, 189–190, 200, 210, 307, 327
- Ethik 5–23, 32, 50, 68, 84, 92, 100–109, 113–118, 132, 135, 140, 176–179, 181–194, 225, 234, 246, 266, 271, 275, 280, 284, 292–293
- Exodus 22, 27–118, 135–140, 143–145, 155–161, 165, 169–174, 177, 195, 200, 211, 213, 215–217, 261–270, 287–304, 305–327, 331–336
- Gemeinwohl 153–154, 182–184, 190–191, 230, 236, 291, 321
- Hermeneutik 3–4, 32, 40, 84–87, 97, 99–100, 166–167, 200–201, 208, 211–216, 271–276, 285, 290, 294, 321
- Identität 6, 31, 32, 35–36, 47–50, 134, 141, 143, 147–164, 183–184, 193, 197, 200, 204, 207, 213, 225, 280, 300–303
- Imagination 99–118, 288–289, 297, 299–302
- Islam 10, 12, 38, 87, 121–126, 143–144, 172, 183–184, 306, 331, 334
- Judentum 5–23, 27–50, 51–52, 58–62, 87–90, 94, 97, 136, 141, 150, 159–160, 164, 271, 276, 279–282, 289, 291, 294, 306, 309–312, 316–319, 322, 326, 331–334, 338–339
- Kommunitarismus 47, 74, 83, 135, 147
- Kritik 9, 15, 22, 27, 39–49, 51, 65–82, 86–89, 98, 99–118, 121–125, 136, 139, 144, 148, 161–163, 179, 181, 186–189, 211, 214, 217–218, 241–259, 278, 280, 285, 308–309, 318, 321–323, 335–336, 339
- Kritische Theorie 74, 241–259, 335
- Legitimität 38, 44–45, 121–238, 253, 258, 275–277, 282, 287, 300–304
- Liberalismus 5–6, 18, 22, 28–29, 48, 131, 135, 140–141, 149–154, 160–162, 190, 195–204, 208–211, 219, 233, 237–238, 311, 334, 337
- Messianismus 1, 11, 13–17, 39, 49–50, 76, 93, 135–141, 150, 158, 160, 170–177, 218, 222, 230, 266, 282, 288, 291–297, 319–323, 339
- Noachidischer Kodex 7–14, 18–22
- Oikonomia 219–238
- Politik, Politisches 1–2, 5–6, 15–22, 27–50, 51–54, 57–58, 63–64, 65–69, 73, 75–79, 87–95, 99–102, 116, 121–238, 249–255, 257–259, 261–263, 266–269, 271–285, 287–304, 305–327, 331–339
- Politische Romantik 128–131
- Politische Theologie 1–2, 52, 75–79, 84, 87–95, 99, 121–145, 195–218, 226–231, 283–285, 289, 234
- Prophezie 8–9, 15–22, 27–118, 136–140, 159, 162, 166, 184, 188–189, 241–259, 276–283, 292–296, 318, 331, 335–336
- Reform 10, 15, 18, 69–70, 73, 162, 167, 173, 278, 287–304, 318–321, 323, 327
- Revolution 27–50, 51–53, 55, 60–64, 91–98, 101, 123, 125–131, 156–157, 165, 167–173, 237–238, 287–304, 309–310, 315, 317, 320–321, 327, 331–337

- Säkularisierung 11, 87, 91, 101, 126,  
144, 147, 151, 153, 172, 196, 199,  
205, 207–209, 233, 280–281, 289,  
291, 305, 309–310, 312, 324–325,  
331, 333–334, 337, 339
- Spiritualität 128, 130, 146, 199, 221,  
268, 282, 307–330, 333, 340
- Universalismus 1–2, 5–23, 27–118, 138,  
146, 184–186, 217–218, 294
- Utopie 157, 171, 175, 189, 269, 271,  
277, 288–297, 303
- Zivilreligion 121, 124–125, 140–143,  
150, 152, 195