

## Key Concepts in Interreligious Discourses

# The Concept of Emotion and the Concept of Morality in Judaism, Christianity and Islam

22.-24. Juni 2022

Wie werden Emotionen und Moral in Judentum, Christentum und Islam jeweils konzeptualisiert? Dieser Frage widmete sich die internationale, interreligiöse Expertentagung „Key Concepts in Interreligious Discourses“ (KCID) vom 22. bis 24. Juni 2022 in Erlangen.

BaFID-Gründungsdirektor Prof. Dr. Georges Tamer eröffnete die Tagung mit einer Einführung. Anschließend befassten sich die Vorträge und Diskussionen des ersten Konferenztages mit dem Konzept von Emotionen in den drei monotheistischen Religionen.

## I. Das Konzept von Emotionen

### 1. Das Konzept von Emotionen im Judentum

(Prof. Dr. Alan Mittleman, Jewish Theological Seminary, New York, USA)

Der Professor für jüdische Philosophie, Prof. Dr. Alan Mittleman, führte mit seinem Vortrag in das Konzept von Emotionen im Judentum ein. Die Hebräische Bibel zeige bereits am Anfang mit ihrer Schöpfungsgeschichte, dass menschliche Emotionen sehr komplex seien: „Aber sie fühlten keine Scham“ heißt es in Gen 2,25, als Adam und Eva nackt erscheinen. Schon bald komme aber die Scham mit dem moralischen Bewusstsein ins Spiel und die Scham vermische sich mit der Angst. Adam und Eva empfinden Angst, von Gott nackt gesehen zu werden, wollen keine Eigenverantwortung übernehmen und versuchen, ihr Bewusstsein durch Verstellung zu verdecken. Mit diesem Beispiel verdeutlichte der Referent die Komplexität und die Vielschichtigkeit von Emotionen. Sie sind phänomenologisch, menschlich und erkennbar. Zwar seien im Schöpfungsbericht keine Emotionen Gottes beschrieben, doch von Gottes Fürsorge

für seine Geschöpfe Adam und Eva, die Er mit Kleidung versorge, könne auf Dessen Zärtlichkeit und Mitgefühl rückgeschlossen werden. Auch die Geschichte von Kain und Abel erinnere an Gottes Barmherzigkeit. Trotz der Ermordung seines eigenen Bruders werde Kain vom Herrn in Schutz genommen. Der rabbinische Midrasch versuche diese Barmherzigkeit gegenüber Kain zu verstehen, indem er Kain die Emotion der Reue zuschreibe. All diese Geschichten zeigten, dass Emotionen nicht nur marginal zum menschlichen Leben gehören, sondern zentral seien. Die jüdische Tradition nehme Emotionen als konstitutives Element der menschlichen Natur und als entscheidende Dimension der menschlichen Verfassung wahr. Gott befehle gar in der Hebräischen Bibel manche Emotionen. Israel solle Gott lieben (Dtn 6, 5), sowie ihn fürchten (Dtn 6, 2). Das Verhältnis von Emotion und Gebot scheint für die biblische Religion und damit das Judentum von zentraler Bedeutung zu sein. Das werfe die Frage auf, wie Emotionen, die auf die menschliche Natur zurückzuführen seien, befohlen werden könnten.

Nach dieser biblischen Einführung widmete sich der Referent philosophischen Überlegungen hinsichtlich der Emotionen, um die Beziehung zwischen Emotion und Gebot anhand der „Freude“ zu theoretisieren. Der Referent passte seine Analyse an den theoretischen Rahmen der zeitgenössischen Philosophie der Vernunft an, die, im Verbund mit der Neurowissenschaft, Emotionen nicht mehr als rein subjektiv und in sich geschlossen sehe, sondern als Verknüpfungen zu unseren Ideen. In der zeitgenössischen Philosophie gelten Annahme, Bewertung und Gefühl als grundlegende Elemente von Emotionen. Das Zusammenwirken dieser drei Elemente könne am Beispiel der Emotion „Beleidigung“ gezeigt werden: Eine Person nimmt an, beleidigt worden zu sein, und bewertet diese Annahme als negativ, wodurch Wut oder ähnliches empfunden wird. Obwohl wir es gewohnt seien, Emotionen als subjektiv anzusehen, spielten objektive Kriterien für die Analyse von Emotionen eine erhebliche Rolle.

Denn die Richtigkeit oder Falschheit einer bestimmten Überzeugung basiere nicht nur auf der subjektiven Wahrnehmung, sondern vielmehr auf der korrekten Verwendung von Sprache, Konzepten und Praktiken. Der US-amerikanische Philosoph Robert Nozick fasse dieses Phänomen, dass Emotionen in dreierlei Hinsicht unangebracht sein können, wie folgt zusammen:

1. Die Annahme kann falsch sein
2. Die Bewertung kann falsch sein
3. Das Gefühl kann in keinem Verhältnis zur Bewertung stehen

Nozick betrachte Emotionen dabei nicht als subjektiv und unabhängig, sondern als eine wichtige Verbindung zur Welt. Zudem seien Emotionen eine Antwort auf einen Wert. Nach Nozick ist das, worum es sich zu kümmern lohnt, objektiv wertvoll.

Basierend auf dieser philosophischen Idee ging der Referent auf die Beziehung zwischen Gebot und Emotion am Beispiel von Freude ein. Die Hebräische Bibel sehe das gute Leben als einen Dienst an Gott. Selbst die befohlenen Emotionen, wie Freude, Liebe und Ehrfurcht sollten als ein Dienst verstanden werden. Die biblische Literatur beziehe sich auch auf mesopotamische Vorläufer und modifiziere sie: In Mesopotamien sahen sich die Menschen als Sklaven der Götter, die ihnen im Austausch für ihren Dienst Schutz gewährten. Diese Vereinbarung war jedoch nicht nur eine Transaktion, sondern von Gefühlen der Freude und Dankbarkeit gegenüber den Göttern geprägt. Der alte Israelit habe sich ähnlich verstanden. Der Sinn des Lebens bestand darin, ein Diener Gottes zu sein. Anders als in der ägyptischen Knechtschaft sei dieser Dienst von Freude gekennzeichnet. Als das auserwählte Volk für den Dienst an Gott, sollten die Israeliten diesen frei und ungezwungen mit Leidenschaft und Freude ausführen (vgl. Lev 23:40; Num 10:10; Dtn 12:7).

Einige zeitgenössische Gelehrte seien jedoch der Meinung, dass das Gebot, beim Gebet fröhlich zu sein, nicht unbedingt eine Emotion impliziere, sondern eher bestimmte Verhaltensweisen. In diesem Fall würde „Freude“ nicht die Emotion der Freude meinen, was das Problem der befohlenen Emotionen beseitigen würde und sich durchaus mit dem Talmud bestätigen ließe. So heißt es in Pesachim 109a: „Freude bedeutet nichts anderes, als Fleisch zu essen“.

Der Referent Prof. Dr. Alan Mittelman sieht die Verhaltensdimension ebenso als einen notwendigen Bestandteil, jedoch nicht als ausreichende Bestimmung des Phänomens „Freude“. Die kognitiv-affektive Komplexität von Emotionen sollte nicht unberücksichtigt bleiben. Die Analyse der Abhängigkeit der drei Komponenten (Annahme, Bewertung, Gefühl) sei der Schlüssel zum Verständnis von befohlenen Emotionen. Auch Maimonides unterscheide zwischen natürlichen Emotionen und Gott-zentrierten, befohlenen Emotionen. Die Theorie von Nozick bringe Emotionen mit Werten in Verbindung. Nicht alle Werte hätten aber den

gleichen Stellenwert. So sei die einfache Freude des Essens und Trinkens der Freude, welche durch den Dienst an Gott hervorgerufen werde, unterlegen. Das rabbinische Konzept legitimiere die Freude trotz der Zerstörung des Tempels, indem sie diese mit religiös wertvollen Aktivitäten und Verpflichtungen verbinde. Freude, welche mit gewöhnlichen Anlässen und Werten verbunden sei, sei zwar zulässig, sollte aber nicht ihre Grenzen überschreiten.

Die Zentralität von Emotionen als tatsächlich erfahrene Affekte lässt sich im folgenden Spruch von Yonatan Brafman erkennen: „[...] wenn man die Handlung ausführt, aber die Emotion nicht erlebt, hat man seine Verpflichtung nicht erfüllt. [Übers. d. Vf.]“ Der affektive Zustand des Handelnden wird integraler Bestandteil der Handlung und der Erfüllung des Gebotes. Insgesamt lässt sich festhalten, dass Emotionen im jüdischen Leben sowohl die zwischenmenschlichen Beziehungen als auch die Gottesbeziehung der Menschen stark beeinflussen.

Bericht: Kübra Özcan, M.A. (kuebra.oezcan@fau.de)

## 2. Das Konzept von Emotionen im Christentum (Prof. Dr. John Corrigan, Florida State University, USA)

Im Anschluss referierte Prof. Dr. John Corrigan von der Florida State University über das Konzept von Emotionen im Christentum. Zu Beginn seines Vortrages verdeutlichte Prof. Corrigan, dass Emotionen ein wesenhafter Bestandteil des Christentums seien. Hierbei gehe es nicht um einen doktrinären Ansatz, sondern eher um den Charakter der christlichen Religion. Der Religionssoziologe Christian Smith bringe es mit seinem Ansatz auf den Punkt: Das Christentum „funktioniere“, da es auch auf emotionaler Ebene die Sehnsucht des Menschen beantworte. Laut einer Studie würden in der Bibel sogar 127 Emotionen genannt, welche fast 10.000-mal vorkämen; ein Großteil davon im Neuen Testament. Der Referent umriss in neun Punkten die verschiedenen neutestamentlichen Ansätze von Emotionen. Dabei stellte er fest, dass Emotionen, welche als Leidenschaften interpretiert werden, die größten theologischen Debatten auslösen. Die zentrale Fragestellung laute hierbei, ob Emotionen von kognitiven Prozessen getrennt oder mit ihnen verbunden seien.

Darauf aufbauend gab Professor Corrigan einen historischen und philosophischen Überblick über das Konzept von Emotionen. Die philosophischen Schulen der griechisch-römischen Welt neigten eher dazu, Emotionen als Schwäche, gar Gebrechen zu betrachten, welche geheilt werden müssten. Platon und insbesondere Aristoteles beschrieben Emotionen phänomenologisch und nahmen sie als einen natürlichen Teil des Menschen wahr. Während Platon gegenüber der Nützlichkeit von Emotionen seine Skepsis beibehielt, sah Aristoteles in den Emotionen einen praktischen Nutzen. Im Gegensatz dazu hielten die Stoiker nicht viel von Leidenschaften und befürworteten die Apatheia, d.h. die Befreiung von Leidenschaften.

Basierend auf Aristoteles' Vorstellung einer Metriopatheia, einer „Mäßigung der Leidenschaften“, stellten sich die späteren Mittelplatonisten, wie Plutarch und Philo, eine Seele vor, die im Körper die Leidenschaften reguliere. Laut anderen Denkern könne man Gott keine Leidenschaft zuschreiben. So sollten Menschen, welche nach einer Vereinigung mit Gott streben, sich von jeglichen Leidenschaften befreien. Diese Befreiung könne nur durch die Vernunft erreicht werden. Insgesamt kann gesagt werden, dass die Emotionen über Jahrhunderte hinweg in einem Spannungsverhältnis zwischen der leibbasierten Leidenschaft und der Rationalität der Seele verstanden wurden.

Die christliche Konzeptualisierung von Emotionen setzte während der affektiven Wende des Mittelalters neue Schwerpunkte. Die stark verbreitete Auseinandersetzung mit dem Leiden Christi, vor allem in religiösen Frauengemeinschaften, führte zu der Annahme, dass Emotionen als Erfahrungen wahrgenommen werden, die sowohl die Kognition als auch den Willen beanspruchen.

Nach der Entdeckung der Schriften von Aristoteles im 13. Jahrhundert prägte Thomas von Aquin das Denken über Emotionen. Seine Metaphysik führte weg vom platonischen Dualismus hin zu einem aristotelischen Hylomorphismus, in dem Seele und Körper als eine Substanz zusammenarbeiten, wobei erstere den letzteren präge. Eine solche Sichtweise ermöglicht eine Konzeptualisierung von Emotionen als eine Frage der Wechselbeziehung von heiligen Zuneigungen und Leidenschaften. Somit entwickelt sich eine „Logik des Verlangens“, in welcher das Zusammenspiel von Kognition, Willen und Körper unumgänglich ist.

Mit der Reformation entstand eine Vielzahl von Urteilen über die Rolle des Gefühls in der christlichen Hingabe. Biblische Humanisten wie Erasmus und Calvin distanzieren sich von der stoischen Lehre der Apatheia. Stattdessen betrachteten sie die Emotionen als eine vom Körper entfernte Erfahrung, wobei sie stets davon überzeugt waren, dass Leidenschaften die Funktion der Vernunft blockierten. Der spanische Humanist Juan Luis Vives vertrat die Ansicht, dass Emotionen ebenso eine wichtige Rolle bei der ethischen Orientierung spielten. Emotionen seien „Bewegungen der Seele“ und prägten das menschliche Verhalten.

Noch bevor es zu der berühmten Konzeptualisierung religiöser Emotion als einem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ von Schleiermacher kam, wurden Emotionen bereits als ein Anreiz für moralisches Verhalten verstanden, welches auf Willen, Kognition und Affektivität beruhe. Schleiermacher betonte den emotionalen Aspekt religiöser Erfahrungen, welche die Moral begründeten und in einer komplexen Art und Weise mit Denken und Willen zusammenarbeiteten. Einige Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, wie beispielsweise charismatische Bewegungen im Katholizismus, geben deutliche Hinweise für das tiefe Vertrauen in Emotionen als Leitfaden für spirituelle Entwicklung und moralische Rechtschaffenheit. Offen bliebe jedoch, wie katholische und orthodoxe Theologen auf diese „affektive Wende“ der christlichen Systematik reagierten.

In der anschließenden Diskussion fügte Prof. Corrigan einen wichtigen Punkt hinzu, indem er neurowissenschaftliche Studien zitierte. Jedes Gefühl sei das Ergebnis eines äußeren Reizes in Kombination mit einem Affekt im Körper und einer kulturabhängigen Interpretation. So bestimme der soziale Kontext, wie eine Emotion wahrgenommen und interpretiert werde. Vor diesem Hintergrund bezeichnete Prof. Corrigan die Konzeptualisierung von Emotionen im Christentum als ein historisches Projekt und betont ihre Entfaltung im Kontext institutioneller Macht und Kontrolle. So sei es auch eine Tatsache, dass religiöser Hass verbreitet werde. Um diesen zu überwinden, sei es von großer Bedeutung, die Emotionen in den monotheistischen Religionen näher zu analysieren und ein gemeinsames Konzept zu erarbeiten.

Bericht: Kübra Özcan, M.A. ([kuebra.oezcan@fau.de](mailto:kuebra.oezcan@fau.de))

### 3. Das Konzept von Emotionen im Islam (Prof. Dr. Paul Heck, Georgetown University, USA)

Im weiteren Verlauf der Tagung führte Prof. Dr. Paul Heck, Professor für Islamische Studien an der Georgetown University, in das islamische Konzept von Emotionen ein. Zu Beginn seines Vortrages wies Prof. Heck auf den bestehenden Forschungsbedarf zum Thema Emotionen im Koran hin. Der islamische Begriff für Emotionen zeichne sich durch eine gewisse ethische Komplexität aus. Der Koran beinhalte nicht nur den *Ausdruck* von Emotion, sondern auch die *Erfahrung* von Emotionen sowie die *Reaktion* auf menschliche Emotionen. Hierbei sei es von großer Bedeutung, inwiefern Emotionen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch beeinflussen bzw. welche Rolle Emotionen dabei spielen.

Das koranische Vokabular für Emotionen erscheine vielfältig. Es gebe verschiedene Arten und Ausdrücke von Emotionen. Als Beispiel führte Prof. Heck die Emotion „Weinen“ an. Der kulturelle Kontext von Emotionen sei für die Bestimmung von Emotionen prägend. Im Gegensatz zum vorislamischen Kontext, in welchem man aufgrund von weltlichen Angelegenheiten geweint habe, gewinne die Emotion „Weinen“ im islamischen Kontext eine tiefere Dimension. So weinten die Gläubigen im Koran sowohl aus Gottesliebe als auch aus Gottesfurcht. Zudem sei nicht jeder Ausdruck von Emotion gleich. Obwohl es auf den ersten Blick um dieselbe Handlung gehe, könnten Menschen sowohl aufgrund von Hoffnungslosigkeit als auch aus Dankbarkeit weinen.

Eine Emotion könne auch die Ursache einer weiteren Emotion sein. Nach dem genannten Beispiel löse die Gottesfurcht auch Hoffnung aus, nämlich die Hoffnung auf Vergebung. Die Unterscheidung, ob eine Emotion als angemessen oder unangemessen bewertet wird, finde ebenso statt. Während *ḡaḏab* als angemessene Wut gegenüber Ungerechtigkeiten und ähnlichem stehe, repräsentiere *ḡayz* die unangemessene Wut, die unter anderem als Rache verstanden werde. An diesem Beispiel wird verdeutlicht, welche erhebliche Rolle Emotionen im religiösen Wachstum spielen. Denn nur die Emotionen, welche als moralisch angemessen wahrgenommen werden, sind auch von Bedeutung, da sie das Gott-Mensch-Verhältnis beeinflussen.

Auch ständen Emotionen mit dem islamischen Rechtssystem, der sog. *šarī'a*, in enger Verbindung. Ohne die entsprechende Demut *ḥuṣū'* im Gebet, werde die Gültigkeit des Gebets von manchen Gelehrten angezweifelt. In der islamischen Tradition werde oft Trauer als ein Grund für Sühne dargestellt. Hierbei sei nicht die Emotion der Trauer selbst von großer Wichtigkeit, sondern die dabei gezeigte Geduld, um nicht in Unzufriedenheit mit Gott zu gelangen, was die religiöse Integrität eines Menschen erheblich beeinflussen würde.

Andere Denker seien davon überzeugt, dass die Trauer an sich in Bezug auf die Vergänglichkeit der Welt sehr bedeutsam sei. Anhand der genannten Beispiele ließe sich zeigen, dass Emotionen, unabhängig ob gut oder böse, die Seele von einem spirituellen Zustand zum nächsten bringen. Somit erhalten Emotionen bei der Gott-Mensch Beziehung einen speziellen Stellenwert, insofern sie die Seele auf Gott ausrichten. Hierbei gehe es um die Anerkennung und Kontrolle von Emotionen, um von einer diesseitigen Perspektive auf die jenseitige zu gelangen. So heißt es in einem Hadith, dass der wahre Starke nicht derjenige ist, der in einem Kampf siegt, sondern der sich in seinem Zorn beherrscht.

In einem letzten Schritt ging Prof. Heck auf den koranischen Begriff des Glücks ein. Nicht nur die Emotion „Weinen“ sei im Koran eschatologisch bestimmt, sondern auch der Begriff der Freude (*farāḥ*). Interessanterweise sei dieser Begriff im Koran unter anderem auch negativ konnotiert. Der Koran spreche von Freude (*farāḥ*), wenn die Menschen sich selbst statt Gott rühmten. Ähnlich wie in der jüdischen Tradition bestehe auch im Koran die wahre Freude im Gottesdienst, was sich als Gnade (*faḍl*) und Barmherzigkeit (*rahma*) Gottes wiedergeben lässt und vor allem im Jenseits als Belohnung für diesseitige Dienste erscheinen werde. Auch die Emotionen von Gott werden thematisiert. Laut einer Überlieferung freue sich Gott, wenn seine Diener ihn anbeten. Hier ließe sich auch die Wechselseitigkeit von Emotionen erkennen.

Bericht: Kübra Özcan, M.A. (kuebra.oezcan@fau.de)

## II. Das Konzept von Moral

### 1. Das Konzept von Moral im Judentum

(Prof. Dr. Alan Mittleman, Jewish Theological Seminary, New York, USA)

„Jewish ethics is a problematic concept“ – so begann der erste Redner, Professor Dr. Alan Mittleman vom Jewish Theological Seminary, New York, seine Ausführungen. Diese Problematik mag auf den ersten Blick erstaunen, sie erklärt sich jedoch durch einige grundsätzliche Fragen.

Zuerst: Was ist die Rolle der Vernunft in Bezug auf die Ethik? Das Problem hier sei, dass die Annahme einer rein vernunftbegründeten Ethik – von ihm beispielhaft ausgeführt an Aristoteles –, kaum mit der theistischen Herangehensweise des Judentums zu vereinen sei. Moral im Sinne der jüdischen Offenbarung könne zwar in großen Teilen deckungsgleich mit rationaler Ethik sein, ihre Quelle sei jedoch nicht als erstes die Vernunft, sondern vor allem die göttliche Lehre.

Damit verbinde sich eine weitere Problematik, welche Professor Mittleman als „*particularity concern*“ bezeichnete. Der Gott Israels sei eine Person, die mit dem Volk in eine Bundesbeziehung trete. Wenn der Rahmen für jüdische Ethik der Bund (*brit*) in seiner historischen Partikularität sei, dann sei jüdische Ethik nicht universal. Wenn Universalität jedoch als wesentliches Merkmal von Ethik angesehen werde, stelle sich die Frage, warum ein Bund zu ihrer Begründung benötigt werde? Eine dritte Problematik bezeichnete der Referent als „*legal concern*“: die zentrale Bedeutung des jüdischen Gesetzes verkompliziere den Status von Ethik im Judentum. Denn was sei das Verhältnis von jüdischem Gesetz und Ethik? Stehe Ethik über dem Gesetz, dann könne ethische Reflexion das Gesetz sogar korrigieren. Der Referent führte aus, dass traditionell ausgerichtete jüdische Theoretiker derzeit zumeist von der Vorrangstellung des Gesetzes ausgehen, während modern ausgerichtete jüdische Denker zumeist, genau entgegengesetzt, jüdischer Ethik eine kontrollierende Position gegenüber der *Halakhah* zuschreiben.

Eine zentrale biblische Stelle für jüdische Ethik sei das vierte Kapitel des Buches Deuteronomium. Gott und das Volk Israel stünden in einer Bundesbeziehung zueinander. Diese habe am Berg Sinai begonnen, wo Israel dem Königtum Gottes zustimmte und gelobte, entsprechend der göttlichen Weisung zu handeln. Diese Bundesbeziehung sei einzigartig,

doch die gottgegebenen Gesetze zugleich so verständlich und rational, dass Außenstehende ihren Wert sehen könnten: „Ihr sollt auf sie <die Rechtsvorschriften> achten und sollt sie halten. Denn darin besteht eure Weisheit und eure Bildung in den Augen der Völker. Wenn sie dieses Gesetzeswerk kennen lernen, müssen sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk.“ (Dtn 4,6).

Eine Problematik bleibe damit jedoch bestehen: Besäßen die gottgegebenen Gebote Autorität, weil sie von Gott eingesetzt worden seien – oder seien sie vielmehr von Gott gegeben, eben weil sie an sich gut seien? Das sei das klassische Euthyphron-Dilemma. Für beide Sichtweisen könnten Belege aus der Bibel angeführt werden. Das Gebot Gottes an Abraham, seinen einzigen Sohn Isaak auf dem Berg Moria als Brandopfer darzubringen (Gen 22,2) könne so gelesen werden, dass die höchste Moral in der Übereinstimmung mit einem übrationalen göttlichen Willen bestehe. Moral müsse dann nicht dem entsprechen, was uns moralisch richtig erscheine. Demgegenüber stehe, so der Referent, das berühmte Beispiel des Dialoges zwischen Gott und Abraham in Gen 18. Mit Blick auf die von Gott geplante Zerstörung der verkommenen Städte Sodom und Gomorra rufe Abraham aus: „Das kannst Du doch nicht tun, die Gerechten zusammen mit den Ruchlosen umbringen. Dann ginge es ja dem Gerechten genauso wie dem Ruchlosen. Das kannst Du doch nicht tun. Sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht halten?“ (Gen 18,25). Dieser Appell setze einen moralischen Standard voraus, welcher objektiv sowohl von Gott als auch von Abraham eingesehen werden könne.

Vor diesem Hintergrund führte Professor Mittleman aus, dass die typischste jüdische Perspektive auf die Rolle Gottes gegenüber ethischer Normativität eine schwache Version der „Divine Command Theory“ sei: Gott gebe Gebote, *weil* diese intrinsisch gut seien. Die Rolle Gottes bestehe damit vorrangig in der Anleitung, denn ohne seine Schwäche und Verwirrung könne der Mensch selbst zu moralischer Einsicht und moralischem Handeln gelangen. Er sollte fähig sein, Gottes Gesetz zu erkennen und die intrinsisch-gute moralische Ordnung einzusehen. Doch die gefallene menschliche Natur erschwere diese moralische Einsicht dergestalt, dass Gott in seiner Barmherzigkeit dem Menschen durch die Offenbarung zeige, was dieser selbst einsehen sollte.

Die jüdische Tradition spricht sich, so legte der Referent zusammenfassend dar, zumeist für die grundlegende Rationalität der jüdischen Rechtsvorschriften aus. Die Besonderheit bestehe

jedoch darin, dass zu der rationalen Universalität in der jüdischen Ethik auch eine Partikularität hinzukomme, welche in der einzigartigen Bundesbeziehung zwischen Gott und Israel begründet sei. Professor Mittleman fasste dies mit einem Zitat Jon Levensons zusammen als den „universalen Horizont biblischen Partikularismus“. Wie jedoch stehen Ethik und Heiligkeit zueinander? „Das Gesetz, so können wir sagen, gibt uns einen Boden, aber keine Decke“ führte Mittleman aus. „Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig.“ (Lev 19,2). Die Imitation von Gottes Heiligkeit motiviere und begründe das Gesetz. Israel sei aufgerufen, ein *goj kadosh*, ein heiliges Volk zu sein (Ex 19,6). Dieser Heiligung solle das Gesetz dienen, Heiligkeit erschöpfe sich jedoch nicht in der Befolgung des Gesetzes.

Am Ende seiner Ausführungen nahm Professor Mittleman wiederum auf die Anfangsproblematik des Terminus „jüdische Ethik“ Bezug. Er fasste zusammen, dass der Terminus, wie dargelegt, methodologische Probleme beinhalte – würden diese jedoch bewusst gemacht, so stellten sie kein Hindernis für die „reiche, komplexe, moralische Lehre dar, die der jüdischen Tradition inhärent ist“. Eine jüdische Ethik herauszuarbeiten und damit zur *human conversation* beizutragen, sei in diesem Sinne die sehr willkommene Aufgabe jüdischer Moralphilosophen und -theologen.

Bericht: Maria Elisabeth Höwer, M.Sc. ([maria.elisabeth.hoewer@fau.de](mailto:maria.elisabeth.hoewer@fau.de))

## 2. Das Konzept von Moral im Christentum

(Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Westfälische-Wilhelms-Universität  
Münster)

Den zweiten Vortrag hielt Professorin Dr. Marianne Heimbach-Steins von der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster. „The concept of morality in Christianity – I don't think there is such a thing“, so begann die Referentin ihre Ausführungen. Aufgrund der Vielzahl von Erfahrungen und Positionen innerhalb des Christentums sei es unmöglich, die ganze Bandbreite in einem einzigen Vortrag abzubilden. Ihre Herangehensweise sei mit der Perspektive des westlichen Christentums verbunden und fokussiere sich auf die römisch-katholische Tradition. Mit dieser Vorbemerkung verbindet sich auch eine erste These in Bezug auf Ethik: Christliche Moralansprüche könnten ohne ihren jeweiligen historischen Entstehungskontext, sowie ohne ihre weitere Entwicklung bis in die Gegenwart hinein, weder existieren noch verstanden werden. Vor diesem Hintergrund sei es wichtig, moralische Aussagen des Christentums als dynamisch und unabgeschlossen zu lesen. Eines bleibe jedoch

für alle Moralaussagen des Christentums bestehen: ihr Ausgehen vom Evangelium. „Das Evangelium von der schöpferischen und erlösenden Gegenwart Gottes in der Geschichte, insbesondere im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi, bildet die Quelle und das Zentrum der christlichen Identität [Übers. d. Vf.].“

Vor diesem Hintergrund könne Moral nur einen sekundären, wenn auch wichtigen Platz einnehmen. Denn Gottes Schöpfungs- und Erlösungshandeln stehe an erster Stelle, und das moralische Handeln des Menschen bilde eine darauffolgende Antwort des Menschen an Gott. Dementsprechend könne christliches moralisches Handeln als ein Ausdruck und als praktisches Zeugnis gelebten christlichen Glaubens aufgefasst werden. Dies führte die Referentin anhand biblischer sowie anthropologischer Grundlagen weiter aus. Zuvor jedoch verdeutlichte sie die enge Verbindung von Gottesdienst und zwischenmenschlichem Handeln. Ohne ethische Integrität könne es keinen wahren Gottesdienst geben, was sowohl im Alten als auch im Neuen Testament deutlich würde (vgl. Am 5,21-27 oder Mt 5,23-24).

Eine erste *biblische Grundlage* für christliche Ethik sei die Schöpfung selbst: Gott schuf und ordnete die Welt *gut* (vgl. Gen 1). Nach dem Sündenfall beschreibe die biblische Heilsgeschichte die Wiedereinsetzung von Gottes lebenspendender Herrschaft (*basileia tou theou*), und damit die Wiederherstellung des vollkommenen *guten* Zustandes der Welt. Das Wirken Gottes in der Geschichte, vom Exodus bis hin zu Inkarnation, Erlösungstod und Auferstehung, führe grundsätzlich aus dem Tod heraus und zum Leben. Für christliche Ethik bedeute dies, dass sie ebenso grundsätzlich auf das Leben und gegen den Tod zielen müsse. Ihr Ziel müsse es sein, das Leben zu fördern. Dies sei noch kein ausreichender moralischer Kompass, stelle jedoch die Grundausrichtung dar, welche weitere Differenzierung benötige.

Als zentrales christliches *anthropologisches Verständnis* werde zumeist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen angeführt (Gen 1,26). Moderner Exegese zufolge drücke sich hierin zum einen die Verantwortung des Menschen aus, der einen spezifischen Platz als Geschöpf unter Geschöpfen einnehme. Zum anderen werde anhand der Gottesebenbildlichkeit die Würde des Menschen deutlich. Über Moral nachzudenken sei eine grundsätzliche menschliche Fähigkeit. Das Gewissen werde dabei christlicherseits als die innere Instanz wahrgenommen, in der der Mensch mit Gott unmittelbar kommuniziere. Eng verbunden mit dem menschlichen Gewissen sei auch die Erfahrung von moralischer Schuld sowie die Fähigkeit von *metanoia*, Reue und Perspektivwechsel.

Grundlegend ist, dass der Mensch frei geschaffen und fähig zu moralischer Einsicht sei. Mit anderen Worten: Der Mensch sei aus christlicher Sicht *capax Dei* (*der Mensch ist gottfähig und sein Sehnen kann sich nur durch Gott erfüllen*), was auch bedeute, dass die menschliche Vernunft Anteil an der göttlichen Vernunft habe. Für christliche Ethik bedeute dies, dass grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass der Mensch das Gute erkennen kann. Aufgrund seiner Freiheit besitze der Mensch die Fähigkeit, dem Gesetz und Willen Gottes zu folgen (*potentia oboedientialis*), also entsprechend moralischer Einsicht moralisch zu handeln – oder jedoch, auch aufgrund seiner Freiheit, dementgegen zu handeln. Die Sünde stehe der Schöpfungsordnung in diesem Sinne entgegen. Sie sei eine Last für den Menschen.

Die Referentin zeigte auf, dass innerhalb der Geschichte der christlichen Theologie unterschiedliche Konzeptualisierungen von Moral ausgearbeitet worden seien. Im frühen Christentum habe der Fokus auf der praktischen Frage gelegen, wie das eigene Leben in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu führen sei: Bereits aus den Schriften des Neuen Testaments werde diese Fragestellung ersichtlich. Die grundsätzliche Herangehensweise zum Gewinn moralischer Orientierung sei dabei die Unterscheidung der Geister (1Thess 5). Im Verlauf der weiteren Theologiegeschichte in der westlichen christlichen Tradition ließen sich drei große Systematisierungen von Moral identifizieren: Tugendethik, Gebotsethik und Pflichtethik.

In der spätantiken und mittelalterlichen Moraltheologie dominiere die Tugendethik, welche einerseits auf der heidnischen Tradition der Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, Mäßigung), andererseits auf den biblisch begründeten Theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) beruhe. In der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin (1204-1274) beispielsweise sei die gesamte Morallehre in Form von Tugenden ausgearbeitet. Doch auch bis in die moderne theologische Ethik hinein spiele die Tugendethik eine große Rolle.

Ausgehend von der scholastischen Theologie des Mittelalters werde die normative Ethik als Typus immer bedeutender. Ihr biblischer Prototyp sei der Dekalog (Gebotsethik). Auf der Grundlage scholastischer Theologie entfaltete sich ein christlicher Normendiskurs, aus welchem auch die einflussreiche theologische Tradition des Naturrechts erwuchs. Auch ein frühes Völkerrecht ging aus der scholastischen Tradition hervor, zu welchem die Eroberung Amerikas und die damit verbundene Frage des moralisch richtigen Umganges mit der indigenen Bevölkerung den Anlass gab. Dieses frühe Völkerrecht wurde im 16. Jahrhundert

von spanischen Theologen ausgearbeitet und lässt bereits die Menschenrechte vorausahnen. Auch für moderne Gerechtigkeits- und Friedensbezogene Problemstellungen bleibe dieser Ansatz relevant.

Die Philosophie der Aufklärung trug zur Herausbildung der Pflichtethik als einem neuen Paradigma normativer Ethik bei. Der Unterschied könne wie folgt skizziert werden: Während die Dekalog-orientierte Gebotsethik Gott als Autoren und Garanten für die moralische Ordnung voraussetze (und sich somit auf eine extrinsische Autorität beziehe), werde nun ein Moralverständnis betont, welches vom moralischen Subjekt selbst ausgehe. Modellhaft könne Moral dementsprechend in drei Pflichtkreisen konzeptualisiert werden: das eigene Selbst, die soziale Sphäre und die religiöse Sphäre. Wenn das moralische Subjekt dergestalt als Ausgangspunkt gesetzt werde, blieben religiöse Bindungen nicht unberücksichtigt; sie werden jedoch als Verantwortung des autonomen Subjektes konzeptualisiert. Heute werden insbesondere ökologische Fragen verstärkt Teil der moralischen Debatte. Auch die Auseinandersetzung mit religiöser Moral „im Plural“ stelle eine aktuelle Fragestellung dar, was sich im interreligiösen und interkulturellen Diskurs widerspiegele.

Bericht: Maria Elisabeth Höwer, M.Sc. (maria.elisabeth.hoewer@fau.de)

### 3. Das Konzept von Moral im Islam (Prof. Dr. Mutaz Al-Khatib, Hamad Bin Khalifa Universität, Katar)

Den dritten Vortrag hielt Professor Dr. Mutaz Al-Khatib von der Hamad Bin Khalifa Universität, Katar, zur Konzeptualisierung von Moral im Islam. Mit einem Eingangszitat wies der Referent auf die Schwierigkeit der Auseinandersetzung mit islamischer Ethik hin: „Ethics is not an easy subject to study in the context of Islamic Civilization.“ (Dimitri Gutas, 1997). Vielmehr sei Ethik als eine Wissenschaft besonders im letzten Jahrhundert zum Feld kontroverser Auseinandersetzungen geworden. Die Kontroversen bezögen sich sowohl auf die Terminologie und die Beziehung von Ethik zu anderen Disziplinen als auch auf die grundsätzliche Frage, ob Ethik überhaupt ein eigenes Fach in der islamischen Tradition sei. Damit verbinde sich auch die Frage nach der aktuellen Institutionalisierung von „Islamischer Ethik“ an den Universitäten, wobei der Referent darauf hinwies, dass seine Universität derzeit

die wohl einzige wäre, welche „Islamische Ethik“ als eine Spezialisierung innerhalb der islamischen Studien anbiete. Zumindest in der arabischen Welt würde Ethik ansonsten als Zweig der Philosophie, nicht der Islamwissenschaft angeboten.

Die moderne Debatte über islamische Ethik habe Ende des 19. Jahrhunderts begonnen und sei über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg geführt worden. Die Entwicklungen in dieser Zeit könnten anhand der drei Auflagen der *Encyclopaedia of Islam* nachvollzogen werden (1913, 1960, 2007). In der ersten Auflage (1913) wurde ein Artikel zur islamischen Ethik veröffentlicht, welcher unter dem Titel *akhlāq* von Bernard Carra de Vaux verfasst wurde. In diesem Beitrag werde die faktische Verbindung von islamischer Ethik und der klassischen griechischen Philosophie betont. Darüber hinaus konstatierte der Autor, dass vergleichsweise wenige muslimische Autoren systematisch über Moralphilosophie geschrieben hätten.

In der zweiten Auflage der Enzyklopädie (1960) werde die inhaltliche Bestimmung von *ahlāq* deutlich erweitert und der entsprechende Beitrag in zwei Sektionen unterteilt. Diese umfassten eine Untersuchung zur Ethik im Islam (R. Walzer und Gibb), sowie einen Beitrag zur philosophischen Ethik (R. Walzer). Die ethische Tradition des Islams werde hier als „an interesting and on the whole, successful amalgamation“ beschrieben, wobei ausgeführt werde, dass islamische Ethik nicht vor dem 5. Hiğrī-Jahrhundert Form angenommen hätte.

In der dritten Auflage der Enzyklopädie (seit 2007) werden der islamischen Ethik ganze fünf Abschnitte gewidmet, wobei bisher noch nicht alle Beiträge publiziert wurden. Die fünf Einträge (sollen) umfassen:

- Ethik im Sufismus
- Ethik in der Philosophie
- Ethik und Jurisprudenz
- Theologische Ethik
- Islamische Bioethik

Zusammenfassend ließen sich in der jüngeren historischen Entwicklung des Konzeptes „Islamische Ethik“ unterschiedliche Schwerpunkte ersehen. Die erste Edition (1913) spiegele noch ein grundsätzliches Ethikverständnis im Sinne der klassischen griechischen Philosophie wider. In der zweiten Auflage (1960) werde die Definition von Ethik erweitert. Dies begründe sich in der Annahme, dass es vielfältige Ethiktraditionen innerhalb der islamischen Welt gäbe.

Nach wie vor bliebe das griechisch-philosophische Ethikverständnis jedoch prägend für das Verständnis von Ethik im Islam. Demgegenüber stelle die dritte Auflage (2007) islamische Ethik als interdisziplinäres Feld dar.

Anschließend unterteilte Professor Al-Khatib das aktuelle Studium islamisch-ethischen Denkens in zwei Stränge: Theorie-basierte Ethik sowie Fachdisziplin-basierte Ethik.

*Theorie-basierte Ethik* setze sich innerhalb der islamischen Ethiktradition mit Theorien auseinander, um

- Islamische Theorie im Licht der Fachtradition zu studieren
- Ethische Theorien vom Qur'an her zu erfassen
- Ethische Theorie aus der Perspektive eines eigenen Feldes zu erforschen.

*Disziplin-basierte Ethik* arbeite demgegenüber verschiedene Formen ethischen Denkens aus den unterschiedlichen Disziplinen der islamischen Theologie heraus. Dazu gehören der Qur'an, die Hadithen, *fiqh* (islamische Jurisprudenz), *usuul al-fiqh* (islamische Rechtslehre), Philosophie, *kalaam*, Sufismus und *adab*.

Entlang der Darstellung der modernen islamischen Ethikdebatte wurde die Auseinandersetzung mit anderen Ethikkonzeptionen deutlich: Wie ist islamisches Ethikdenken zu definieren, ohne westliche Konzepte zu importieren – welche bereits normativ gefärbt sind? Dieses Problem sei durch die Entwicklung der modernen Ethikdebatten umgangen worden, welche sich auf den Qur'an, die Hadithen, *fiqh*, *usuul al-fiqh* sowie *maqasid al-sari'a* stützen. Auch die Zusammenarbeit von theoretischer und angewandter islamischer Ethik habe hierzu beigetragen.

Zusammenfassend hob Professor Al-Khatib vor diesem Hintergrund hervor, dass *akhlaaq*/islamische Ethik sich nicht mehr als eine historische Wissenschaft darstelle, beeinflusst von griechischer Philosophie oder lokaler Praxis, sondern als eine breite Disziplin, offen für moderne Debatten und verwurzelt in der islamischen Tradition.

Bericht: Maria Elisabeth Höwer, M.Sc. ([maria.elisabeth.hoewer@fau.de](mailto:maria.elisabeth.hoewer@fau.de))

## Abschluss

Am letzten Konferenztage wurde die Veröffentlichung der KCID-Bände geplant, welche durch den Austausch auf dieser Fachtagung vorbereitet wurde. Die beiden Bände zur Konzeptualisierung von *Emotion* und von *Moral* werden im Rahmen der bestehenden Reihe *Key Concepts in Interreligious Discourses* im Verlag De Gruyter erscheinen.

Die Abschlussdiskussion aller Teilnehmenden spiegelte die Dynamik wider, welche sowohl zwischen den jeweiligen theologischen Perspektiven als auch zwischen den einzelnen Disziplinen besteht. Wie stehen Heiligkeit und Gesetz zueinander? Was ist das Verhältnis von Universalität und Partikularität, insbesondere im Hinblick auf die Bundestraktionen in den drei Religionen? Was ist die Bedeutung von Kontextualität? Wie beziehen sich die jeweiligen theologischen Traditionen auf die plurale Gesellschaft? Die Vielfältigkeit der Debatte verdeutlichte das Interesse an einem weiteren systematischen interreligiösen Austausch. Die Vorträge sind in voller Länge auf YouTube verfügbar. Sie können auf dem Kanal des *Bayerischen Forschungszentrums für Interreligiöse Diskurse* der Universität Erlangen-Nürnberg (<https://www.youtube.com/c/BaFIDanderUniversitätErlangenNürnberg>) abgerufen werden.