

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 (Zurich)
Muna Tatari (Paderborn)

falsafa.

Jahrbuch für
islamische Religionsphilosophie

Band 1

Religion und Philosophie

Unter Mitarbeit von
Amina Saleh
herausgegeben von
Ahmad Milad Karimi

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Redaktionsanschrift:
Zentrum für Islamische Theologie
Hammer Str. 95
48153 Münster
www.falsafa.de



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Coverfoto: © javarman – Fotolia
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-46901-9
ISSN 2367-1831

»Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht
vorgefassten Begriffen von Philosophie und Religion.
Sondern aus einer bestimmten Religiosität (...) ergibt sich
die Möglichkeit ihrer philosophischen Erfassung.«¹

Martin Heidegger

¹ Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Hg. v. Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. GA II. Abteilung, Bd. 60. Frankfurt a. M. 1995, S. 124. Im programmatischen Zitat ist ausgelassen die Zutat des frühen Heidegger: »für uns der christlichen«, denn hier muss es heißen: für uns der islamischen.

Inhalt

Geleitwort des Herausgebers	11
---------------------------------------	----

Ahmad Milad Karimi

Das Programm einer islamischen Religionsphilosophie	15
---	----

I. Artikel

Jüdische Religionsphilosophie

Frederek Musall

Fitting Philosophy into Tradition	21
---	----

Buddhistische Religionsphilosophie

Michael von Brück

Buddhistische Religionsphilosophie? Zum Begriff des »Nirvana«	53
--	----

Christliche Religionsphilosophie

Markus Enders

Religion als Gegenstand der Philosophie. Gegenstandsbereiche und Aufgaben der Religionsphilosophie	77
---	----

Hans-Peter Großhans

Religionsphilosophie in der Moderne – in christlich-evangelischer Perspektive	104
--	-----

Inhalt

Komparative Perspektive zur Religionsphilosophie

Aaron Langenfeld

Erinnerung und Form. Christlich-theologische Reflexionen
zum Verhältnis von Religion und Philosophie 122

Interreligiöse Religionsphilosophie

Reinhard Kirste

Philosophische und theologische Denkwege zum »Trialog« –
ein Erbe der Iberischen Halbinsel 139

Islamische Religionsphilosophie

Reza Hajatpour

Was ist das Wesen der Philosophie im Islam?
Eine ideengeschichtliche Spurensuche 156

Mohammed Rustom

Mystik und Vernunftkenntnis in der Schule Ibn 'Arabī's . . . 184

II. Gespräche

1. Im Gespräch mit Ulrich Rudolph 203

2. A Conversation with Cosimo Zene 211

III. Rezensionen

Richard Schaeffler: »Phänomenologie der Religion.
Grundzüge ihrer Fragestellungen« 223
(*Ahmad Milad Karimi*)

Frithjof Schuon: »Den Islam verstehen« 227
(*Raid Al-Daghistani*)

Muhammad Iqbal: »Six lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam«	233
<i>(Zülkif Gencer)</i>	
Raid Al-Daghistani: »Falsafa. Einführung in die klassische arabisch-islamische Philosophie«	238
<i>(Kohki Totsuka)</i>	
Richard Rorty / Gianni Vattimo: »Die Zukunft der Religion« .	243
<i>(Daniel Roters)</i>	
Michael Reder / Josef Schmidt (Hg.): »Ein Bewusstsein von dem, was fehlt«	246
<i>(Alexander Schmidt)</i>	
Zu den Autorinnen und Autoren	253

Geleitwort des Herausgebers

Die Etablierung der islamischen Theologie an den deutschen Universitäten ist nicht nur eine religions- und hochschulpolitische Herausforderung, sondern auch eine Herausforderung für den inner-islamischen Wissenschaftsdiskurs. Im Zuge der Akademisierung der islamischen Religion im europäischen Kontext steht das Selbstverständnis einer jeden Disziplin, die zum Wissenschaftskanon der islamischen Geistes- tradition gehören soll, erneut methodisch und inhaltlich zur Disposition. Diese Disziplinen können zwar auf dem Papier ihren Namen tragen, aber der Name allein ist geistlos. Eine innere Auseinandersetzung der jeweiligen Wissenschaften mit sich selbst, wenn sie nicht antiquarisch oder anachronistisch sein wollen, ist eine Notwendigkeit, die zugleich die Möglichkeit eröffnet, dass diese Disziplinen nicht nur eine Belebung überhaupt, sondern im emphatischen Sinne eine Wiederbelebung feiern.

Vor diesem Hintergrund widmet sich das Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie dem Selbstverständnis der *falsafa* als Philosophie im Islam. Damit bietet falsafa eine Plattform, um im Dialog mit den klassischen Falāsifa zeitgenössische Perspektiven auf eine Religionsphilosophie im islamischen Kontext zu formulieren. Dabei soll die Verwendung des Begriffs Falsafa im Titel eines Jahrbuchs für islamische Religionsphilosophie nicht etwa suggerieren, falsafa sei nur von Muslimen betrieben worden oder Falsafa beschäftige sich lediglich mit dem Phänomen der Religion. Vielmehr soll hier unter Würdigung der bisherigen wertvollen historischen Betrachtung von Falsafa systematisch der Frage nachgegangen werden, wie eine genuin islamische Religionsphilosophie aufbauend auf die geistesgeschichtliche Tradition der Falsafa methodisch und inhaltlich im heutigen Wissenschaftsdiskurs zu verstehen sei. Dieser Prozess trägt den Titel falsafa.

Das Jahrbuch enthält wissenschaftliche Artikel sowie Interviews mit ForscherInnen und Buchrezensionen, die insbesondere von NachwuchswissenschaftlerInnen verfasst sind. Es ist bilingual, sodass die Beiträge in deutscher oder englischer Sprache verfasst sein können.

Die vorliegende erste Ausgabe der *falsafa* widmet sich der grundlegenden Frage, was Religionsphilosophie überhaupt und insbesondere eine genuin islamische Religionsphilosophie sei. Dabei von zentraler Bedeutung sind die Rolle von Philosophie im Kontext von islamischer Theologie, der Stellenwert der Philosophie in islamischem Denken überhaupt – Philosophie als Magd der Theologie (*ancilla theologiae*), d. h. die Konzeption der Philosophie als Hilfswissenschaft, oder anders gedacht als Magd, die (im Geiste Immanuel Kants gesprochen) ihrer Herrin die Fackel vorantrage und nicht ihr die Schleppe nachtrage, oder ein Verständnis der Philosophie als Königswissenschaft mit inhärentem Wert und Notwendigkeit – sowie verschiedene Konzeptionen von Philosophie, Religion und deren wechselseitige Beziehung.

Zahlreiche Beiträge bereichern diese erste Ausgabe des Jahrbuchs für islamische Religionsphilosophie. Dabei bin ich besonders erfreut darüber, dass das Projekt einer islamischen Religionsphilosophie hier eingebettet ist in die Darstellung von Religionsphilosophien weiterer religiöser Traditionen. Nach einem programmatischen Ausspruch des Herausgebers macht hier Frederek Musall den Anfang mit der Tradition jüdischer Religionsphilosophie. Sodann sind die Ausführungen von Michael von Brück zu lesen, der die Position einer buddhistischen Religionsphilosophie als einer der ältesten religionsphilosophischen Traditionen skizziert. Im Sinne einer dialogischen Zusammenarbeit der islamischen Religionsphilosophie mit den anderen religiösen Traditionen, die auch die Zukunft islamischer Religionsphilosophie mitbestimmen soll, ergänzen auch christliche Beiträge diese Ausgabe. Hans-Peter Großhans wird dabei eine evangelische Perspektive und Markus Enders eine katholische Position zur Religionsphilosophie formulieren. Sodann wird Aaron Langenfeld eine komparative Perspektive zur Religionsphilosophie einnehmen, während Reinhard Kirste den historischen Dialog jüdischer, christlicher und muslimischer Philosophien nachvollzieht. Mit Reza Hajatpours und Muhammed Rustoms Beiträgen treten schließlich zwei genuin muslimische Stimmen ins Gespräch. Unser Wunsch nach einer multiperspektivischen Sichtweise auf Religionsphilosophie(n), die mit einer möglichen islamischen

Religionsphilosophie kommunizieren, wurde so erfüllt. Diesem vielschichtigen Nachdenken über Religionsphilosophien soll das Jahrbuch eine Plattform bieten.

Des Weiteren versammelt diese Ausgabe Buchrezensionen von religionsphilosophischen »Klassikern« sowie aktuellen Veröffentlichungen: Ahmad Milad Karimi rezensiert das aktuelle Buch von Richard Schaeffler mit dem Titel »Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen«. Raid Al-Daghistani würdigt Frithjof Schuons »Den Islam verstehen« mit einem zeitgenössischen Blick, so wie auch Zülkif Gencer Muhamad Iqbals »Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam« einer Neulektüre unterzieht. Daniel Roters liest »Die Zukunft der Religion«, herausgegeben von Santiago Zabala, Kohki Totsuka rezensiert Raid Al-Daghistanis »Falsafa. Einführung in die klassische arabisch-islamische Philosophie« und schließlich liest Alexander Schmidt Jürgen Habermas' »Ein Bewusstsein von dem, was fehlt«.

Wir konnten zudem Ulrich Rudolph und Cosimo Zene jeweils zu einem persönlichen Gespräch gewinnen, in dem sie uns unter anderem ihr Verständnis von Religionsphilosophie, insbesondere in Bezug auf den Islam, sowie die Vereinbarkeit von Philosophie und Theologie erläutern. Die Niederschriften dieser Gespräche runden die erste Ausgabe des Jahrbuchs ab.

Ich danke zunächst den Autoren und Mitwirkenden der vorliegenden Ausgabe, die mit ihren wertvollen Beiträgen das Gelingen der Publikation ermöglicht haben. Herrn Lukas Trabert, dem Verlagsleiter des Verlags Karl Alber, danke ich für die perfekte Zusammenarbeit und das große Interesse an dem Projekt. Dem wissenschaftlichen Beirat des vorliegenden Jahrbuchs sei gedankt, namentlich Herrn Dr. Mustafa Cerić (Sarajevo), Herrn Prof. Dr. Reza Hajatpour (Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg), Herrn Prof. Dr. Hassan Hanafi (Universität Kairo), Herrn Prof. Dr. Adnane Mokrani (Päpstliche Universität Gregorina, Rom), Herrn Sajjad Rizvi (Universität Exeter), Herrn Prof. Dr. Ulrich Rudolph (Universität Zurich), Prof. Dr. Mohammed Rustom (Universität Ottawa) und last but not least Frau Prof. Dr. Muna Tatari (Universität Paderborn), dass sie das Jahrbuch mit ihren Expertisen fortan begleiten werden. Für die Koordination, das Lektorat und die Korrekturarbeit der Beiträge bin ich besonders

Geleitwort des Herausgebers

Frau Amina Saleh zu Dank verpflichtet, die mit großer Sorgfalt an diesem Band mitgewirkt hat.

Ich wünsche dem vorliegenden Band und den folgenden Bänden, dass sie zahlreiche und fruchtbare Diskussionen anstoßen!

Münster, im Frühjahr 2018

Ahmad Milad Karimi

Ahmad Milad Karimi (Münster)

Das Programm der islamischen Religionsphilosophie

Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß *Wahrheit und Güte nur in der Schönheit* verschwistert sind.

Schelling oder Hegel oder Hölderlin¹

Der Islam ist eine *sinnliche Religion*, geoffenbart in einem sinnlichen Akt. Die Schönheit, worin die Wahrheit zur Erscheinung gelangt, ergreift den endlichen Geist, sodass der Glaube in ihm erzittert; auf der fragilen Linie der Vergänglichkeit generiert sich der Glaube, der weder bloß an den Buchstaben hängt noch allein eine äußerliche Affirmation darstellen will – als ein blindes Für-wahr-halten. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind heute unsere Buchstabengläubige. Doch im Akt des Glaubens will der Atem innehalten, denn der Augenblick geht über ein Ja oder Nein hinaus. Es ist die Freiheit, aus der eine ganze Welt herausbricht, die den Menschen niederwerfen lässt, um ihn zum Absoluten zu erheben. Im Ausgriff auf das schlechthin Unverfügbare erhält sich der freie Geist als Sehnsucht.

Eine sinnliche Religion lässt sich mit Recht als einen »Monotheismus der Vernunft und des Herzens«² bestimmen. Kann aber der höchste Akt der Vernunft ein ästhetischer Akt sein? Wie lässt sich dann der Islam als eine Religion, die sich als »Erhebung zum Absoluten« (Hegel) begreift, im Denken erringen, in diesem Denken beheimatet sein? Wo

¹ Überliefert aus der Feder von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Siehe hierzu: Franz Rosenzweig: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund.* in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse Bd. 1917, 8,5. Heidelberg 1917.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke. Band 1*, Frankfurt a.M. 1979, S. 234f.

ist der Ort der Philosophie innerhalb des Islams? Ist der Geist jener Philosophie, deren Buchstaben sich einst von rechts nach links bewegten, bloß die Geschichte einer vergangenen Zeit? Wohin mit all den Namen – von al-Kindī über al-Fārābī und Ibn Sīnā bis hin zu Ibn Rušd und Ṣadr ad-Dīn Šīrāzī? Kaum ein anderer Denker hat einen so bedeutenden, aber auch kreativen Einfluss auf die Philosophie im Islam wie der Mann, der nach dem Urteil von Ibn Sīnā als »der erste Lehrer« des Islams gilt: Aristoteles. Es ist nicht nur der Durchdringlichkeit seines Denkens, dem weiten Horizont seiner Gelehrsamkeit, sondern auch der Methode und dem Gestus geschuldet, mit dem er dem Ganzen begegnet ist. Und diese metaphysische Begegnung hat im islamischen Denken Spuren hinterlassen, ja bis auf die Knochen ist die Philosophie im Islam peripatetisch (und neuplatonisch) geprägt. Doch die Blüte der Philosophie im Islam scheint vergangen zu sein. Die Namen wirken bleich und leblos. Die bevorstehende Renaissance muss die Renaissance des Geistes sein, der einst die Rezeption und die originäre Weiterentwicklung der antiken und spätantiken Philosophie im Islam gefeiert hat. Allein die Geschichte der islamischen Philosophie zu erzählen, immer und immer wieder, immer und immer detaillierter, mag verknöcherten Gemüter genügen, die Denken in Erzählungen verorten. Es gibt jedoch keine Philosophie, wenn sie sich nicht vollzieht – als lebendiges, gegenwärtiges Ereignis. Es gilt also die Geschichte der Philosophie im Islam, gerade dort, wo sie als Denken des Absoluten und zugleich eine Suche nach dem Ursprung markiert, das heißt im engeren Sinne islamische Religionsphilosophie ist, von innen her zu schreiben. Diese innere Schrift ist ein Weg des Abschieds und des Neuanfangs. Es gilt den ersten Lehrer zu verabschieden, zu verwinden. Es gilt aber auch aus dieser Verwindung heraus, das Denken zu fundieren, welches sich die religiöse Plausibilität und Kommunikabilität bedient, das heißt der islamischen Theologie Grund legt. Wahrhaftiges Denken vollzieht sich ungeachtet der Herkunft der Gedanken und deren religiösen geographischen oder nationalen Zugehörigkeit. So schreibt al-Kindī, der den ersten Anfang der *falsafa* vollzogen hatte, programmatisch: »Wir dürfen uns nicht schämen, die Wahrheit für gut zu erachten und anzuerkennen, woher sie auch kommen mag, auch wenn sie von Menschen kommt, die anders als wir und fremd sind. Es gibt nämlich nichts, was angemessener für denjenigen wäre, der nach Wahrheit

strebt, als die Wahrheit selbst.«³ Vielleicht muss sich das Denken einmal fremd werden, um zu sich wiederkehren zu können, sich überhaupt zu entdecken. Das Denken der Religion gehört gedacht. Wenn sich heute die Philosophie bewahrheiten will, dann im Angesicht der Religion – allen voran im Angesicht des Islams.

Im Islam stehen Religion und Philosophie auf einem doppelten Boden, in ihrer Differenz zueinander und in ihrer Identität miteinander. Die Rückkehr des Menschen zu sich selbst aus dem schlechthin Absoluten heraus ist ein geteiltes Gut. Die Philosophie lässt somit den Vorwurf hinter sich, den Glauben zu ersetzen oder die Glaubensinhalte herabzusetzen. Gerade die Verortung der Philosophie in der Religion und deren dialektischer Zusammenhang sind ein philosophischer Akt. Doch die Philosophie bezieht sich auf die Religion nicht als ein Objekt; sie ist weder Religionsgeschichte noch Religionswissenschaft, noch Religionssoziologie, noch Religionspsychologie, die allesamt die Religion vergegenständlichen; vielmehr nimmt sie die Religion *als* Religion auf, sodass sie auf ihrem Boden wächst. Das Religiöse wird also nicht philosophisch, wie auch das Philosophische nicht religiös wird. Religionsphilosophie heißt, dass die Philosophie die innere Möglichkeit der Religion selbst ist. Denn auch wahrhafter Glaube bleibt nicht bei sich, er weist über sich hinaus. Er ist seine eigene Übersrittenheit, sodass die Transzendenz in die Existenz eingeschrieben ist. Der islamische Glaube generiert die Philosophie aus seiner inneren und tiefen Bewegung heraus. Dieser zutiefst ästhetischen Bewegung mit dem Geist beizuwohnen, macht sich die Philosophie zur Aufgabe. Denn der Geist kommt bekanntlich allein in einem sinnlichen Akt zu sich selbst. »Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit sein«⁴, oder vielmehr ein Dienst für die Menschheit.

³ Al-Kindī: *Die erste Philosophie (Fī l-falsafa al-ūlā)*. Arabisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy. Freiburg 2001, S. 65.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Band 1, Frankfurt a. M. 1979, S. 236.

I. Artikel

Fitting Philosophy into Tradition¹

Abstract:

The following essay is an attempt at sketching a narrative of a Jewish history of philosophy which does not focus on the often stated dichotomous relationship between philosophy and religion – Athens and Jerusalem – but which is rather led by questioning through which processes of reception, negotiation and adaptation philosophy has finally become a discursive constituent of Jewish tradition.

I. Origins – or what my grandmother and the RaMBaM have in common

The British philosopher Alfred North Whitehead wrote that all of Western philosophy is but »a series of footnotes to Plato«.² Yet my grandmother, of blessed memory, knew – as always – much better: What she called ›philosophy‹ (which included pretty much anything wisely said from Moses to Marx – both Karl and Groucho!) were but a series of footnotes to the RaMBaM – the great medieval Jewish philosopher R. Moshe ben Maimon (1138–1204), better known by his Latinized name Moses Maimonides. From a historical standpoint, grandmother dear was of course utterly wrong: Plato was born roughly 1,500 years before Maimonides, and the latter cited the former as one of his major philosophical sources and influences. But *Plato Shmato*, it would have been quite hard to convince her otherwise, as she felt strongly

¹ This article is an extended version of my article »Un coup de philosophie dans la tradition«, in: Julien Darmon & Jean Baumgarten (eds.), *Aux origines du judaïsme*. Paris 2013, pp. 122–144.

² Alfred North Whitehead, *Process and Reality*. New York, NY, 1929, p. 63.

attached to that man with whom she shared a common tradition: Sephardic Jewry. That Maimonides spoke and wrote in Judaeo-Arabic and not in Judaeo-Spanish, like she did, was but a minor detail for her. Nor could any remark that she – despite having frequently quoted Maimonides – actually never had read any of his philosophical works, curb her enthusiasm. All that mattered to her was the bond of a shared tradition. Consequently, in her opinion the mighty RaMBaM was *always* right about everything: Not because he was a rational *philosopher*, but because he was – first and foremost – a good *Sephardic-Jewish boy*, who surely washed his hands before meals (at least that was what she kept telling us!). I guess most grandmothers tend to have this peculiar way of looking at things, and my *nona* was certainly no exception to that rule.

It might strike some readers odd to introduce reflections on the origins of what we commonly refer to as ›Jewish philosophy‹ by citing the teaching of one's grandmother.³ Would it not have been much more appropriate to begin with the likes like Plato and Philo of Alexandria – or Maimonides? Apologetics aside, it somehow seems quite natural to me to choose such a beginning, as these are my personal origins and – in a way – my earliest encounters with Jewish philosophy. And while my grandmother was certainly far from being a philosopher herself, she considered philosophy, meaning the intellectual virtues represented by Maimonides, as a genuine part of *her* Jewish tradition. Following her reasoning, Jewish philosophy thus is *my* cultural heritage as well.

What one considers part of his or her tradition obviously depends on how one relates to these things. As the very title of this essay suggests, philosophy is something which is not originally considered part of Jewish tradition, but can/should/must somehow be situated therein as an integral genuine element or part of it. Philosophy appears to stand outside the confines of tradition, representing the ›foreign‹, the

³ What ›Jewish philosophy‹ defines and categorizes, is actually a question itself. For exemplary positions and discussions in this respect see Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge 1985, pp. 1–13; Raphael Jospe, *What Is Jewish Philosophy?* Ramat Aviv 1988; 1990; Daniel H. Frank, *What is Jewish Philosophy?*, in: Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*. London 1997, pp. 1–10; Reinier Munk, ›What is Jewish Philosophy?‹ *EJJS Newsletter* 9 (2000), pp. 5–8.

›other‹, the ›opposing‹ element in its discourse. Fitting philosophy into tradition accordingly presumes an openness and readiness on behalf of said tradition and its interpreters; it is a matter of definition and re-definition, thereby not only depending on how one respectively relates to either philosophy or tradition, but also how one constructs and understands their mutual relationship.

There are different ways to approach the history of philosophical thought in Judaism. When trying to trace origins, a contextual approach works best, in my opinion, for it allows to perceive and to understand the agents of a specific discourse within their respective historical contexts. And even if one has to limit his- or herself to some illustrative examples, as I must here, the suggested comparative contextual approach still enables one to work out the fundamental structures and changes within a dynamic discourse.

First, however, I would like to take a closer look at the two notions central to my own reflection: Tradition and philosophy. While the nature, appearances and representations of tradition and philosophy may seem clear and self-evident to many readers, I would suggest a word of caution: Notions change, and so do the connotations and concepts underlying them. This would suggest that, again, ›fitting philosophy into tradition‹ conceptually describes a process of constant re-definition of this relationship. Yet this process is not to be merely thought of in an abstract way, but has to be understood in its various social-historical contexts.

II. What is ›tradition‹?

In my native Germany, we have a communal model of the so-called ›Einheitsgemeinde‹. This means, that unlike in the United States, a Jewish community does not follow a particular religious denomination (e.g. orthodox, modern-orthodox, conservative, reform, etc.), but takes in members from all different kinds of Jewish religious orientations. What sounds open-minded and integrative at first glance, actually implies living with a lot of communal compromises. It is quite difficult to live up to the joke about the lone island Jew with his two synagogues (the one he attends and the one he does not go to), when you just have the choice of one *shul* in town! Nevertheless, people tend

to have specific religious needs, preferences, and orientations. If one were to ask a member in my community about the nature of his/her denomination, one would likely get the same response: Traditional. What at first appears to be a good and sufficient answer, can leave one pretty clueless on second thought, as ›traditional‹ makes room for a wide range of possible opinions and positions, depending on the respective understanding of enquirer and respondent. The dilemma is, that while ›traditional‹ might serve indeed as a means of identification, and thereby offering at least some kind of definition, it represents a wide associative field through its apparent conceptual vagueness. Thus another question surfaces: What is precisely meant by ›traditional‹? In our example, being ›traditional‹ could indeed mean anything from being strictly *shomer mitzvot* (being halakhically observant), to keeping *kosher* at home while eating out, to being oblivious to any ritual but still marrying Jewish, or simply having the collected works of Woody Allen or Jerry Seinfeld on DVD. As mentioned before, what tradition *is* not only depends on what is transmitted to us, but also how we relate to it. Tradition is not a one-way street, but rather a two-way process.

While tradition nowadays is often perceived as something rather rigid and static, it indeed represents the vivid process of how beliefs, practices, customs, or narratives are memorized and passed down from »[one] generation to the [next]« (*dor le-dor*). This is expressed in the commonly used Hebrew word for »tradition«, *massoret*, which more precisely can be translated as »transmission«. What this act of transmission actually represents – whether it stands for continuity or change – is, at first, left open. But from the »chain of tradition« (*shalshelet ha-kabbalah*) described in *Mishnah Avot* 1:1 we can conclude that tradition is understood as both the act of transmission as well as that of actualizing that which has been transmitted. Or to borrow a famous phrase by R. Isaac Hirsch Weiss (1805–1905): »Every generation has its interpreters« (*dor dor ve-dorshav*).⁴ Tradition thus means both the accumulation und actualization of knowledge through the process of transmission. So in order to understand what a certain tradition is, we need to be aware of the relationship between the one who transmits that knowledge and the one who receives that knowledge, whether it be

⁴ Isaac Hirsch Weiss, *Dor dor ve-dorshav* (*Zur Geschichte der jüdischen Tradition*), vol. 1. Wien 1871, repr. Berlin 1924.

between teacher and student, between generation and generation, etc. We need to realize and examine the interaction between the two.

But tradition not only describes the act and process of transmission. To establish a relationship – to make that kind of connection –, transmitter and receiver must first agree on certain operating conditions; on parameters which define their relationship. Defining such parameters – creating some virtual space in which transmission can take place – in turn implies erecting certain boundaries. In *Mishnah Avot* 3:13 we encounter Rabbi Akiva describing *massoret* – tradition – as a fence around the Torah. Here the aim and function of tradition is to protect what is to be the transmitted, which is the very core of Jewish self-understanding, the revelation at Mount Sinai. Holding on to this tradition accordingly means accepting its conditions and boundaries, thus willingly staying within the confines of the fence. Yet how narrow or wide the fence is drawn apparently depends on those who define it. The act of actualizing tradition through its interpretation implies a re-negotiation of its boundaries. I personally come to think of tradition in terms of what in computer geometry is called a ›flexible space‹: A space whose dimensions are defined by parameters that are variable. The space itself maintains its status as space by being de-fined by its dimensions – length, width, and height –, regardless of whether variable *x* is defined as 3 or 5.

In this process of negotiating tradition, mechanisms of integration and disintegration come into play, defining what is considered genuine or not, tolerable or not, etc. We therefore have to comprehend the context of tradition, the agents, issues, and dynamics within the discourse of its negotiation. Tradition is a process shaped by the manifold dialectical tensions within: The old vs. the new, past vs. present, static vs. flexible, continuity vs. change, tolerable vs. deviant, integration vs. disintegration. The major difficulty of living a particular tradition seems to be how one accordingly copes with these tensions.

These general considerations about certain aspects of tradition lead us now to the question of how two different traditions might relate to one another. Or more precisely: How does Jewish tradition relate to that other ›tradition‹ we call philosophy?

III. What is ›philosophy‹?

It is common knowledge that the history of Western philosophy begins with the ancient Greeks – remember Whitehead’s remark about ›foot-notes« at the very beginning of this essay? Why the Greeks came up with philosophy in the first place is actually a question in itself. My personal understanding is that given its geographical location, ancient Greece was an important trade hub where different cultures and traditions met. An exchange of goods was often accompanied by an exchange of ideas, which certainly challenged the Greeks’ traditional conceptions of ›life, the universe, and all the rest«, as the late British science-fiction author Douglas Adams would have phrased it. The encounter with the culturally ›other‹ and the resulting confrontation of different beliefs challenges the belief in one’s own tradition and consequently calls not only for a critical examination and evaluation of the other’s position and perspective, but also for sincere self-reflection.

Of course, the philosophers themselves offer us a slightly different reason: According to the triad of Greek philosophy – Socrates, Plato, and Aristotle – the origin of philosophy lies in ›wonder«. ⁵ Man feels puzzled and perplexed when being confronted with the marvels of ›life, the universe, and all the rest«. For the philosophers, the initial intellectual challenge hence lies in the reflection of the cosmos and its phenomena. And it is apparently that particular sense of wonder, which eventually sets philosophers apart from those men and women who will simply settle for traditional explanations. But Socrates eventually went further by stating that ›an unexamined life is not worth living«. ⁶ For him this basically meant two things: First, that one should never be satisfied with any given explanations, unless they have been critically examined by carefully weighing all the arguments at hand against each other; and second, that in the philosopher’s quest to reach an universal understanding of the truth, there is not any room for compromise out of social, political, or religious considerations. So ultimately the philosopher’s sense of wonder, which implicates some kind of philosophical imperative to critically examine and scrutinize the apparently self-evident explanations that a respective tradition offers, must pose a chal-

⁵ Plato, *Theaetetus* 155d3; Aristotle, *Metaphysics* 2.982b12–13.

⁶ Plato, *Apology* 38b.

lenge to that tradition. Philosophy offers an alternative system of orientation in this world – one which is explored through intellectual investigation instead of through faithful belief in a pre-set or pre-determined order of things. As the principles and methods of its investigation are based on reason as an autonomous source of knowledge, philosophy hence claims a more objective and universally valid standpoint as compared to the subjectivity of a particular, often revelation-based tradition, which is valid only for a chosen few. We have to ask, however, that if philosophy represents a universal epistemological perspective on things, what will happen if it is overwritten into a conventional paradigm, thereby disqualifying any other explanation from the epistemological discourse? What will happen when the question mark turns into an exclamation mark?

There appears to exist a fine dialectical moment within philosophy itself. Theodor W. Adorno (1903–1969) and Max Horkheimer (1895–1973) keenly remarked in their *Dialectics of Enlightenment* that if a philosophic paradigm becomes socially too dominant – demanding acceptance and allegiance instead of encouraging to exercise critique –, it comes into danger to eventually turn over into its very opposite: It will put an end to any free discourse by claiming a position of absolute truth. For that very reason, philosophy has to be always critically aware of its own dialectics, meaning its dialectical tipping point within; consequently, the philosopher's responsibility is not only to examine his own life, but the very principles and methods of his or her examination as well.

IV. A Tale of Two Cities

Having somewhat problematized the general notions of tradition and philosophy, it is now time to examine how these two specific articulations relate to one another: Jewish tradition and Western philosophy apparently ask similar questions about »life, the universe, and all the rest«, dealing with a wide range of epistemological, metaphysical, anthropological, and ethical problems. But they differ in their cognitive approaches and thus – eventually – in the respective answers they offer. While philosophy aims at a universal understanding of things based on reason, religious tradition traces the source of its knowledge

to a particular revelation. As they both claim the truthfulness of their often mutually contradictory positions, it comes to no surprise that these two must come into an epistemological conflict.

To illustrate the conflicts and differences between Western philosophy and traditional Jewish thought, I would like to draw upon two different models: One representing the classical approach to the relationship between philosophy and Jewish-Christian traditions, while the other one actually hails from popular culture. Sometimes popular culture tends to be more straightforward in the articulation of its perceptions than academia, while at the same time having the freedom not necessarily to back-up its claims with references to authoritative sources and at least ten footnotes per page.

In the popular French comic *Le Chat du Rabbin* («The Rabbi's Cat») by Joann Sfar,⁷ the cat's rabbi tries to explain the major difference between Western philosophy and Jewish thought as follows: Western philosophy is summarized by the classic Hegelian formula »thesis, anti-thesis, synthesis«, while Jewish thought is expressed through the pattern of »thesis, anti-thesis, anti-thesis, anti-thesis, etc.«. I have to say that I both agree and disagree with the rabbi's witty but simplifying characterization: *Pilpul* or »keen analysis« is certainly a method of constant examination and re-examination of an argument or position. But a *pilpul* without any aim to reconcile the posed contradictions and concluding some higher truth, is, as already R. Elijah ben Solomon Zalman Kramer (GRA, 1720–1797), the so-called Vilna Gaon, remarked, a waste of time! On the other hand, reaching a synthesis doesn't automatically suggest settling for a status quo. Rather, this newly introduced paradigm – which represents a higher level of truth – becomes the new thesis to be challenged – and in consequence, the entire dialectical process will start all over again (until it eventually reaches the stage of the »absolute consciousness«, which for Hegel will be represented by Christianity as the »absolute religion« of truth). Despite the alleged differences, Hegel and the rabbinic tradition could supposedly both agree on Socrates' imperative that »[a]n unexamined life is not worth considering«.

⁷ Joann Sfar, *Le Chat du Rabbin*. Paris 2002–2006 (5 volumes). Especially vol. 1: *La Bar-Mitsva* serves in my opinion – and in that of many of my students – as an excellent introduction to Jewish thought.