

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 114 (2020)

Artikel: Über eine Pantomime der Toleranz : zwischen Abschied, Flucht und Utopie am Beispiel Lessings "Nathan der Weise" : mit einem Vermerk über Kurt Guggenheims "Das Zusammensetzungsspiel"

Autor: Picard, Jacques

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-882495>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Über eine Pantomime der Toleranz. Zwischen Abschied, Flucht und Utopie am Beispiel Lessings «Nathan der Weise». Mit einem Vermerk über Kurt Guggenheims «Das Zusammensetzspiel»

Jacques Picard

In Erinnerung an Peter Horst Neumann (1936–2009)

Das Bühnenstück und Aufklärungsmärchen *Nathan der Weise* wird heute nicht allein als Inbegriff religiöser Harmonie verstanden. Hatte Hannah Arendt den *Nathan* 1959 noch als paradigmatisch für einen jüdisch-deutschen «Dialog» nach 1945 empfohlen, in Kontrast zu Gershom Scholem, der ein solches Gespräch als «Illusion» erachtete, wirkt heute diese Kontroverse als ein Subtext, der dieses Thema paradigmatisch präjudiziert.¹ Die Irritationen hierüber sind in Betrachtungen von Lessings Parabel aus dem *Nathan* bis hinein in die Wahrnehmungen durch unterschiedliche Sprach- und Kulturregionen in- und ausserhalb Europas hörbar, so etwa im Triangel von Deutsch, Hebräisch und Arabisch.² Zu dem von Gotthold Ephraim Lessing geschaffenen Stück liegt nichtsdestoweniger eine anhaltende deutsche wie jüdische Rezeptionsgeschichte vor, in der auch die Rede davon ist, dass Lessing seinem Freund, dem jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn, mit dem *Nathan* ein Denkmal setzte. Immerhin hatte Lessing einen «Juden» als höchst positive Hauptfigur auf die deutsche Bühne gestellt.³

¹ Hannah Arendt, Gedanken zu Lessing, Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten [1959], in: dies., Menschen in finsternen Zeiten, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 1989, 17–48; Gershom Scholem, Wider den Mythos vom deutschjüdischen «Gespräch», in: Judaica 2, Frankfurt a. M. 1970, 7–12; zuerst in: Auf gespaltenem Pfad. Für Margarete Susman, hg. v. Manfred Schlösser, Darmstadt 1964, 229–232.

² Vgl. Jan Kühne, A Parable of Three Languages, Nathan der Weise in Arabic, Hebrew and German, in: Lessing Yearbook/Jahrbuch 45 (2018) 91–109.

³ Zu diesen Fragen siehe: Barbara Fischer, Nathan's Ende? Von Lessing bis zu Tabori, Zur deutsch-jüdischen Rezeption von «Nathan der Weise», Göttingen 2000; George L. Mosse, German Jews beyond Judaism, Cincinnati 1985, 15; und Paul Mendes-Flohr, German Jews, A Dual Identity, New Haven/London 1999, 16. Siehe ebenso Christoph Schulte, Moses war nicht Nathan. Die Ringparabel und Moses Mendelssohns Kritik am Christentum, in: Jan-Heiner Tück/Rudolf Langthaler (Hg.), Es strebe heute jeder um die Wette, Lessings Ringparabel, Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?, Freiburg i. Br. 2016, 181–201.

Die Wahrnehmung dessen, was sublimierend «Dialog» genannt wird und gerade deswegen nach 1945 hatte Irritationen auslösen können, zeigt sich auch darin, wie Abschied, Flucht und Utopie in dialektischer Weise im Bühnenstück selber verschränkt erscheinen. Es ist der Derwisch, Al-Hafi, der «Barfüsser», der sich dem Ritual des Abschiednehmens verweigert und dessen fluchtartiger Abgang ein Eigentümliches Narrativ einer Fluchtbewegung aus scheinbar geordneten «dialogischen» Verhältnissen liefert. Diese Nebenfigur ist das dramatisch funktionale Pendant zum anderen Barfüsser, der Nebenfigur des christlichen Klosterbruders. Auch ihn zieht es weg von Jerusalem, dem Ort der Toleranz, an dem das Lessing'sche Aufklärungsmärchen spielt. Nur steht sein Wunsch nach einem fernen Ort der Utopie für ein anderes Motiv des fluchtartigen Rückzugs, das in der Entlastung von Schuld gesehen werden kann. Der eine Fromme wünscht sich eine Einsiedelei auf dem Berg Tabor, den anderen zieht es an den Ganges. Und eine weitere Figur, der Tempelherr, fürchtet sich, doch ohne den Wunsch zu flüchten.

Der Derwisch hat es eilig, weil er dem Angebot des Sultans, ihn, den Bettler, zum Finanzminister zu machen – eine motivische Variante des Bettlers als wahrer, weil schuldfreier König –, entkommen will. Er verwirft diese Möglichkeit als «Geckerei», als eitle Posse politischer Macht. So enteilt der Derwisch gen Osten, zum Ganges hin, und verweigert sich dem rituellen Abschied, so eilig hat er es, zu seiner wahren Bestimmung zu gelangen. Ein flüchtiges «Lebt wohl» muss genügen. Dem weisen Nathan bleibt nur nachzurufen: «So hastig? Warte doch, Al-Hafi. Entläufst dir denn die Wüste? Warte doch!...» (I, 3). Hier wird an eine schwärende Wunde der Toleranz, des aufgeklärten Humanismus gerührt. Denn Al-Hafi entflieht ja dem, was wir Heutige als Fehlen distributiver Gerechtigkeit erkennen würden. Dem einzelnen Individuum, dem einzelnen Bettler, wird reichlich geldwerte Menschlichkeit gegeben, aber eben um den Preis, dass tausend andere gedrückt, gewürgt und geplündert werden. Gefangene Ritter lässt der König köpfen, einem aber gewährt er die Gnade, am Leben zu bleiben, als machtvoller Beweis im Medium royaler Milde. Deswegen verachtet Al-Hafi das Ideal des Abschiedsrituals aufs Tiefste. Er ist der Verweigerer, wenn gleich ihn Lessing nicht als Verworfenen darstellt. Das Ritual des Abschieds aber hätte dem Derwisch in Nathans Augen nichtsdestoweniger die Wiederkehr in Ordnung und Regeln des Zivilen offengehalten.⁴

Die Situation des Klosterbruders und des jungen Tempelherrn ist eine andere, wenn gleich ähnliche: Nimmt Al-Hafi am Gebaren des Saladin seinen Anstoss, so tut es der christliche Tempelherr an den Plänen seines Patriarchen, der wiederum um seinen Einfluss unter der neuen islamischen Herrschaft fürchtet und in

⁴ Zu Abschied und Flucht vgl. Peter Horst Neumann, *Erschriebene Welt. Essays und Lobreden von Lessing bis Eichendorff*, Aachen 2004, 27–33; ders., *Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen*, Stuttgart 1977, 60–75.

seiner Vorstellung Nathan auf den Scheiterhaufen bringen will. Für den Tempelherrn ist der Patriarch zwar Autorität, aber eben nur eine kirchlich-institutionelle, keine menschlich-moralische – und so spielt er jene ambivalente Rolle, in der er Nathan zuerst in Gefahr bringt, um ihm dann durch seine Mitteilungen aus dem Verderben zu retten. Lessing lässt seinen Nathan diese Konstellation, dem Despotismus gegenüber Stand zu halten und so sein eigenes Schicksal zu wenden, mit Ironie kommentieren, wenn er zum Klosterbruder spricht: «Dank sei dem Patriarchen» (V, 5) – als dürfe die Vorsehung das Böse nicht kennen oder müsste es zur Rettung einschliessen. Der Klosterbruder aber sehnt sich weg aus dieser Welt. Mit dieser Irritation aufgeklärter Menschlichkeit muss Lessings Nathan wie mit delikatem Gut möglichst weise auskommen. Der Derwisch wie der Klosterbruder und der Tempelherr – sie alle stehen mit unterschiedlichen Fluchtmotiven für eine Narration des Flüchtens oder Standhaltens, bei dem sie sich ihren Autoritäten entziehen. Sie muten dabei eher wie erleidende Gestalten an, die vom Despotismus ihrer Herren bedrängt und ohnmächtig erscheinen, als dass sie sich als dem Zwang entwindende Gestalter erweisen, die im Spiegel einer aufgeklärten Öffentlichkeit souverän ihr Schicksal meistern würden. Der Tempelherr wiederum findet sich in einer Konstellation, in der ihm das lichte Modell der Aufklärung, Exklusionen durch das Gemeinsame der Religionen zu bannen, durch die Aufdeckung genetischer wie adoptionsrechtlicher Verwandtschaft zu Bewusstsein gebracht wird.⁵

Populär ist bekanntlich die für das Bühnenstück von Giovanni Boccaccio übernommene Ringparabel, deren Quelle vermutlich aus dem sephardischen Judentum stammt.⁶ Die Ringparabel ist zum markantesten Gleichnis der Toleranzidee in der westlichen Welt geworden. Sie führt eine Familie mit drei Brüdern vor, die alle gleich geliebt sein wollen, sowie einen Vater, der sich seiner Allmacht selbst-aufklärend enthebt. In Nathans Parabel lässt bekanntlich ein Vater aus dem magischen Ring drei unterschiedslos gleiche Kopien fertigen, sodass kein Erbe als einzig geliebter Sohn die Nachfolge bevorzugt antreten wird.⁷ Dass mit der Figur

⁵ Dazu Christiane Bohnert, *Enlightenment and Despotism, Two Worlds in Lessing's Nathan the Wise*, in: Daniel W. Wilson/Robert C. Holub (Hg.), *Impure Reason, Dialectic of Enlightenment in Germany*, Detroit 1993, 344–363; Daniel W. Wilson, «Die Dienste der Großen», *The Flight from Public Service in Lessing's Mayor Plays*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft* 61 (1987) 238–265.

⁶ Lessing verweist in einem Brief vom 6. September 1778 an Elise Reimarus auf die Figur des Melchisedek in Boccaccio's *Decamerone*; siehe Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke*. Band 9: Briefe, Berlin/Weimar 1982, 798f. Zur möglichen sephardischen Quelle der Ringparabel vgl. Salomo Ibn Verga, *Schevet Jehuda*. hg. v. Sina Rauschenbach (*Jüdische Geistesgeschichte* 6), Berlin 2006, 106–108.

⁷ An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass das Thema Lieblingssohn oder Lieblingstochter in engeren Zusammenhang mit dem Thema Gabe und Gegengabe bzw. Erbschaften und

des Vaters der im Himmel gemeint ist, geht allein schon aus dem Charakter der Parabel hervor, lässt sich doch über Gott nur in Parabeln sprechen. Doch diese Parabel der drei Ringe, die drei Religionen als gleiche, einander ebenbürtige Nachfolger versöhnen soll, stellt eine Täuschung dar: Jeder Ring sieht dem andern täuschend gleich. Das Vorrecht der Nachfolge wird durch diese Schmutzgelei, durch diese Täuschung, mit emotionaler Intelligenz geradezu entkleidet. Was die Parabel vorführt, ist Täuschung zugunsten von Toleranz, als Vorsorge und Vermeidung von Bruderzwisten oder gar Brudermord. Wir kennen solche Motive auch aus der Hebräischen Bibel, etwa der Josephsgeschichte.⁸

Erst in «tausend tausend Jahren» werde dereinst ein Richter entscheiden, welcher Ring der echte gewesen sein mag, heisst es im *Nathan* – und so transportiert und transformiert, wie Friedrich Dürrenmatt festhält, der Lessingsche Toleranzbegriff auch die Überlegung, ob «nicht die <Judenfrage> erst am Ende aller Dinge gelöst werde, als eschatologische Auflösung dieses grössten Rätsels», wonach die Bibel, als neues Testament des christlichen Glaubens, ganz zuerst und sehr profound ein Zeugnis des jüdischen Geistes ist.⁹ Just diese Frage wird, lange nach Kant und Søren Kierkegaard, noch Karl Barth beschäftigen, wenn er zwar wohl tolerant im Sinne Lessings, aber als Dogmatiker eines theologischen System zu reden disponiert ist.¹⁰ Anders gesagt: Dieselbe Quelle, derselbe Autor, derselbe Text ist in anderer Umgebung nicht mehr das Gleiche, und gleiche Worte sind in fremden Ohren und an anderen Orten nicht mehr die gleiche Kunde.

Machtvolle «Rechtsgläubige» desavouieren ihre eigenen Mitbrüder oder gar Neugestalter ihrer eigenen Tradition gerne als «Häretiker» – just das ist im *Nathan* eben nicht der Fall. Die Aufklärung gilt hier vielmehr dem Eigenen wegen des Andern. Aber sind Texte, wie der von Lessing, nicht gerade dazu da, auch den Unterschied von konformen und abweichenden Sinnvorschlägen in eigener Sache

Nachfolgen und ebenso der Auserwählung zu setzen wäre. Die menschliche Kulturgeschichte, und hier in den Versionen des jüdisch-christlichen Kontinuums, ist jedenfalls reich an Motiven und Stoffen hierfür.

⁸ Darauf kann ich hier nicht eingehen. Vgl. meinen Essay: *Versehrung, Versöhnung, Verstrickung. Eine Reflexion des Kol-Nidre-Liedes und der Josephsgeschichte*, in: Achim Kuhn (Hg.), *Kann ich damit leben?*, Zürich 2017, 157–166.

⁹ Friedrich Dürrenmatt wendet sich, ohne freilich Mendelssohn zu kennen, mit Lessing, Kant und Søren Kierkegaard gegen die Dialektik bei Hegel und Karl Barth. Vgl. Friedrich Dürrenmatt, *Über Toleranz*, in: ders., *Philosophie und Naturwissenschaft. Essays, Gedichte und Reden*, Zürich 1996, 125–149, zit. 140.

¹⁰ Hans Jonas vermerkt in einer Würdigung Karl Barths dessen – gegen den Nationalsozialismus gerichteten – republikanischen Geist der Toleranz, den er zur Verteidigung der drangsalierten Juden anbietet, und die gleichzeitige «schemenhafte Anschauung» des von Barth bloss symbolisch, sprich: theologisch gefassten Judentums. Vgl. Hans Jonas, *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, in: Eli Rothschild (Hg.), *Meilensteine. Von den Wegen des Kartells Jüdischer Verbindungen (KJV) in der Zionistischen Bewegung*, Tel Aviv 1972, 289–294.

erkennbar zu machen? Das wird am Verlangen – ob nach Flucht, Abschied oder Utopie – des Derwischs wie des Klosterbruders deutlich. Solche Deutung, als Ethos gemeint, liegt aber auch in den Schriften des zutreffenden Kanons selbst eingeschlossen. Es sind die Deutungen und Fortschreibungen der kanonischen Texte, die erst das Gedächtnis an die ihnen zugrundeliegenden Werte offenbaren. Die davorliegenden Stabilisierungen des Selbst durch Variation und durch Abweichung in den Deutungen enthalten die Brüche, aus denen das Drama seine Spannung bezieht. «Sprache ist Namen. Im Namen ist die Macht der Sprache beschlossen, ist ihr Abgrund versiegelt», solcherart war Gershom Scholem überzeugt, dass der Sprache, und hier dem Hebräischen, eine besondere Kraft eignet.¹¹

So erscheint die Sprache als Träger des Kanons wie der darin eingewobenen Häresie. Wenn, wie in Lessings Bühnenstück, vermeintliche Häretiker, ob Klosterbrüder oder Derwische, die Flucht ergreifen, dann liegt stets auch eine Anzeige auf Verdrängung oder Vergessen des «eigentlichen» Sinnes eines Textes aus vergangenen Stunden vor. Tempelherr und Derwisch wirken äusserlich loyal ihren religiösen Autoritäten gegenüber, nicht aber, wenn deren Macht nicht aufgeklärtem Herrschaftsverständnis verpflichtet bleibt und despotisch zu werden droht.

Wer sich – wie Al-Hafi in Kontrast dazu – dem Ritual des Abschieds widersetzt, mag zwar als anarchischer Solitär, ausserhalb der Gemeinschaft, seine «Wahrheit» leben wollen – doch diese Wahrheit wäre bloss ein «Gespenst», das als wahnhaft zu gelten hat. Denn das Ritual des Abschieds dient der Darstellung des guten Gelingens in Gemeinschaft. Nur in Gemeinschaft lassen sich Tränen trocknen, auch wenn Trost – es sei zugegeben – auch über Wahrheiten hinwegtäuschen mag. Rituale, wie der Trost und der Abschied gleichermassen es sind, zeichnen als analytisches Konzept sich durch Merkmale wie einen bestimmten Ort, die Nutzung bestimmter Gegenstände, Symbolhandlungen, eindrücklich aufgeführte Gesten und Szenarien, ja die spezielle Schmückung des Körpers und gar besonders bereite Nahrungsmittel aus. Vor allem folgen sie bestimmten Standards und haben wiederholenden Charakter. Letzteres, die Wiederholung, macht ja auch die Dialektik und Paradoxie der rituell begangenen Abschiede aus – wer deren Form einhält, zeigt auch an, dass ein Bleiben oder Wiederkommen möglich wäre, aber in diesem unserem Fall niemals ganz wahr werden darf. Der rote Teppich weist eben stets in entgegengesetzte, in beide Richtungen, zum Eingang wie

¹¹ Gershom Scholem, Bekenntnis über unsere Sprache. An Franz Rosenzweig zum 26. XII. 1926, in: Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Frankfurt a. M. 1994, 215–217. Vgl. im Weiteren Stéphane Mosès, *Judaïsme, modernité normative et modernité critique*, in: ders., *Un retour au Judaïsme*, Paris 2008, 63. Scholem verwies gegenüber dem der hebräischen Sprache ruhig vertrauenden Franz Rosenzweig auf deren revolutionären, vulkanischen Elan, der in der neuen hebräischen Kultur unausbleiblich sein werde.

zum Ausgang, und die Fanfaren ertönen beim *welcome* wie beim *farwell*, beim *partir* wie beim *arriver*.¹² Und genau daraus schöpft sich ja der gute Teil von jenem Optimismus, der das Ritual des Abschieds zu einer Lebenskunst macht, die dem Eigenen wie dem Anderen zum Wohle und guten Leben gereichen wird.

Im Bühnenstück von 1779 bzw. 1783 indes lösen sich alle irdischen Rätsel der menschlichen Verstrickungen und Verdächtigungen dank der Aufdeckung realer Verwandtschaftsverhältnisse auf. Sie sind im tieferen Grunde des Lessingschen Spiels der Vermeidung des Inzests geschuldet. Symbolisch wird damit die geistige Verwandtschaft vorgeführt: Liebende erkennen sich als Geschwister, Verwandte sinken sich in die Arme, Geschiedene werden zu Freunden, eine Trias – ansteckend schön, ansteckend wahr, ansteckend gut.¹³ Es ist ein «Fest der weit geöffneten Augen», bei dem Lessing seinen Nathan allerdings sehr einsam auf der Bühne übrig lässt, nachdem alle anderen Figuren zueinander gefunden haben. Der Vorhang fällt über dieses Bühnenmärchen alsdann unter einer bemerkenswerten Regieanweisung: «Unter stummer Wiederholung allerseitiger Umarmungen fällt der Vorhang», gefolgt von ebenfalls stummen Verbeugungen nach dem Stück. Was wir in vielerlei Worten zu hören bekamen, lässt sich nunmehr, im Ritual der Wahrheitserkennung, als eine Pantomime der Toleranz charakterisieren. Ob freilich in dieser Pantomime sich der sinnstiftende Ordnungsrahmen, der sich für die Aufklärung bei Lessing aus dem jüdischen Ideal eines barmherzigen Gottes bezog, aufrechterhalten lässt und ob er der Entfremdung von dieser Trope im deutschen Kulturleben eine Schranke je hat errichten können, ist zweifelhaft.¹⁴

Lessings Bühnenstück spielt in Jerusalem – und dieser Ort und diese Metapher waren auch titelgebend für den letzten Essay von Moses Mendelssohn, als er 1783 für eine säkulare Gesellschaft plädierte, die er – in einem Atemzug – gegenüber «Kirche, Synagoge oder Moschee» einforderte.¹⁵ Der Philosoph Mendelssohn,

¹² Christel Köhle-Herzinger, Willkommen und Abschied. Zur Kultur der Übergänge in der Gegenwart, in: dies., Alltagskultur, sakral-profan. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Anita Pagus/Kathrin Pöge-Alder, Münster 2011, 11–28, bes. 23f.

¹³ Neumann, Erschriebene Welt (wie Anm. 4), 31. Zur Karriere der Begriffstrias vgl. Gerhard Kurz, Das Wahre, Schöne, Gute. Aufstieg, Fall und Fortbestehen einer Trias, Paderborn 2015.

¹⁴ Im Weiteren dazu: Bernd Witte, Moses und Homer, Juden und Deutsche, Eine andere Geschichte der Kultur, Berlin 2018.

¹⁵ Vgl. Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, und Vorrede zu Manasse Ben Israels «Rettung der Juden», hg. v. David Martyn, Bielefeld 2001, 32 und 100f. Zur Aktualität Mendelssohns meine Deutungen: Jacques Picard, Moses Mendelssohn in New York, Über die Idee der Menschenrechte und die Paradoxie von Universalität und Partikularität, in: Catherine Bosshart-Pflüger/Joseph Jung/Franziska Metzger (Hg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktionen von Identitäten, Frauenfeld/Stutt-

der einst Preussens Hauptstadt nur durch das für Juden und Vieh bestimmte Tor betreten durfte, wurde von den Aufklärern seiner Epoche, unter ihnen der Basler Ratsschreiber Isaac Iselin, als «Sokrates zu Berlin» gefeiert. Moses Mendelssohn, der in Berlin zeitlebens nicht mehr als Schutzjude fünften Grades geduldet bzw. gefährdet war, war bei allem scharfsinnigen Witz und aller politischen Klarheit ein milder, geduldiger, freundlicher Charakter. Lessing, sein Freund, glänzte hingegen durch pfeffrige Polemik und ästhetisch-politisch treffendes Urteil, durchdrungen von einem pädagogischen Idealismus, aus dem, wie Jacob Taubes angemerkt hat, eine eschatologische Prophetie spricht, die in Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts» eine aufgeklärte Offenbarung propagiert. Sie soll Weisheit durch das Studium generieren, das, zwischen Imperium und Sacerdotium sich behauptend, als dritte autonome Kraft die Universitas hervorbringt.¹⁶ Wir haben es hier also mit einer Idee zu tun, die aus dem Spannungsfeld konkurrenzierender Quellen potenzieller Despoten heraus gedacht wird, aus denen aber gleichzeitig die Möglichkeit der Distanzierung – auch durch Flucht oder Abschied – spricht, um individuell zu einer Erfahrung der Selbsttranszendenz zu kommen. Zwischen instrumentellem Rationalismus und moralischem Universalismus, zwischen dem, was für die Angehörigen nur der eigenen Gruppe gut ist, und dem, was für alle Menschen es wäre, soll eine neuartige, weil nicht einem bestimmten Kollektiv zugeeignete Selbstsakralisierung hervorleuchten, die im Zuge der Universitas als Selbstaufklärung auftritt und gemeinhin als Bildungsinstitution anthropologische Gestalt gewinnt.

Das war und ist ein hoher, kaum erreichbarer Anspruch und Ausdruck «reflexiver Sakralität», wie dies Hans Joas genannt hat.¹⁷ Die Schrift *Jerusalem* von 1783, dessen verstorbenem Autor Lessing mit seinem Bühnenstück die hohe Reverenz erwies, postulierte diese Utopie als politisches Projekt: die für das öffentliche Leben eingeforderte, damals skandalöse Trennung von Religion und Politik, die Unterscheidung von höchst subjektiven Wahrheitsgründen gegenüber Gott und den gesellschaftlichen Verhältnissen zwischen den Menschen. Das war nicht, wie noch bei der populären Täuferbewegung und ihren Nachfolgern, den radikalen

gart/Wien 2002, 51–76; und ders., Der Ungrund des Widerspruchs. Zur Aktualität von Moses Mendelssohn, in: Myriam Bienenstock/Pierre Bühler (Hg.), Religiöse Toleranz heute – und gestern, Freiburg/München 2014, 144–161.

¹⁶ Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, 130–136; ders., *Die Intellektuellen und die Universität* [1936], in: ders., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München 1996, 319–339.

¹⁷ Hans Joas, *Die Macht des Heiligen, Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin 2017, 419–488.

Pietisten,¹⁸ eschatologisch-dogmatisch gemeint, sondern aus pragmatisch-semiotischer Differenzierung begründet: als Toleranz umzusetzende analytische Unterscheidung zwischen den Begriffen Religion, Gesellschaft, Kultur und Zivilisation, als einer Gegenerzählung zu apokalyptischen und messianischen Neigungen aller Art. In den menschen- und grundrechtlich verfassten säkularen Gesellschaften heute stellt sich diese Herausforderung weiterhin angesichts kontroversen Beharrens auf religiös strikter «Rechtgläubigkeit» im öffentlichen Raum seitens islamischer, christlicher, jüdischer oder weiterer Provenienzen.¹⁹ Sie sind gehalten, ob es ihnen gefällt oder nicht, die zentralen Pfeiler der Menschenrechte in und aus den je eigenen Traditionsbeständen zu begründen und, implizit wie explizit, diese Begründungen gleichzeitig den anthropologischen Konstanten, wie sie aus einer humanistischen Grundlegung der universalen, weder antast- noch teilbaren Menschenwürde sprechen, ein- und unterzuordnen. Darin mag auch die Lessingsche Botschaft heute gesehen werden.

Jede religiöse Provinz wird sich also der Frage stellen müssen, wie sich eine Unterscheidung zwischen den institutionellen und den mentalen Sphären von Politik und Religion bzw. zwischen den öffentlichen Gründen des Staates und den privaten Gründen der Wahrheit legitimieren lässt. Dem Argument, der säkulare Staat habe seine Autonomie im Zuge der philosophisch-politischen Aufklärung der Neuzeit in hartnäckiger Abkehr und stets in Abwehr gegen Klerus und Rabbinat errungen, wird das Argument entgegengestellt, die Idee einer Scheidung zwischen politischer und religiöser Institution fusse kulturgeschichtlich in Ideen des Judentums und Christentums, insbesondere durch den in biblischen Schriften angelegten Dualismus. Letzteres bedingt freilich dann auch, dass die Vertreter dieser Argumentation den Lessing'schen Tatbeweis antreten, was einen «Patriarchen», wie ihn Lessing beispielhaft, doch welcher Provenienz auch immer, vorführt, möglicherweise nicht wenig in Verlegenheit führen könnte.

In der jüdischen Tradition beispielsweise wird die Hintanstellung ethnischer, religiöser, geschlechtlicher oder sonst partikularer Praxen gegenüber der Universalie der Menschenrechte im Schöpfungsnarrativ begründet, vor allem in der Ebenbildlichkeit des Menschen und der Erzählfigur des Adam und der Eva. Die rabbinische Tradition deutet diese Quellen in vielfältigsten Diskussionen als dezisive Begründung, die Menschenrechte vor Gemeinschaftsrechte zu stellen: eine Unterscheidung, die bis heute in der Differenzmarkierung zwischen Menschen-

¹⁸ Max Weber weist in seinem Aufsatz über das aus der Täuferbewegung hervorgegangene Sektenwesen Nordamerikas darauf hin, dass dort die Trennung von Staat und Kirche dogmatischer Grundsatz gewesen ist; vgl. Max Weber, «Kirchen» und «Sekten» in Nordamerika [1906], in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1920, 207–236.

¹⁹ Dazu Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M. 1976, 60.

und Bürgerrechten ihre Fortschreibung gefunden hat. Bemerkenswert ist, dass die Berufung auf das Narrativ, dass der Mensch als Mann und Frau und im Abbild Gottes geschaffen sind (1 Mos 1,26 und 1 Mos 9,6), zu einer Auslegung geführt hat, die eine Abkehr von der Menschenwürde als Idolatrie wertet – als Vergötzung mittels exkludierender Zugehörigkeit oder als selbsterklärende Auserwählung einer partikularen Gemeinschaft, die in Vorrang gegenüber Menschenwürde und Menschenrechten gesetzt wird.

Scharf wird diese Grenzziehung in rabbinischen Schriften von Menahem ha-Me'ri (1249–1310), einem Schüler von Maimonides, gezogen, der eine semiotische Unterscheidung vorlegt: Jenseits von religiösen, geschlechtlichen, ethnischen und weiteren Gemeinschaftskriterien sei grundlegend zwischen gesetzlosen Zuständen und gesetzesrespektierenden Kulturen zu unterscheiden. Allein mit Rechtsetzungen als einem Code werde zu letztlich universal geteilten Werten beigetragen, die erst ein zivilisiertes Zusammenleben und damit die Existenz von Gemeinschaften ermöglichen. Wer aber den Vorrang einer Gemeinschaft in absoluter, sich selber auserwählender Positionierung behauptet, wird in dieser Diktion des Rabbi Me'ri als ein götzendienerisch der Idolatrie Vorschub Leistender verdächtigt. In ähnlicher Weise hat Menachem Mendel Schneerson, der siebte Rebbe der Lubawitscher Chassidim, seine Konzeption menschlicher Seelen aus der Einsicht bezogen, dass die Unendlichkeit Gottes – bekanntlich eine theologisch universale Begriffsfassung – darin liege, dass die Schöpfergotttheit zwar eine Welt schaffen kann, die selbst Sein besitzt, während die Unendlichkeit Gottes sich dem anthropomorphen Sein entzieht. Als Quelle allen Seins ist die Gottheit in ihrer Unendlichkeit selber nicht ontologisch. Ein nichtontologisches Verständnis des *En-Sof*, des transzendent Unendlichen, aus dem sich Immanenz kreativ manifestiert, verträgt sich nicht mit einem theologischen Konzept, das ethnisch oder geschlechtlich geteilte, sprich: anthropomorphe Erklärungen für die Seele im Menschen anführt. Es wäre der Idolatrie gleichzustellen.²⁰

So bringt die Berufung auf eigene gemeinschaftliche Traditionen das enorme Paradox hervor, dass die Würde und die Rechte der Menschen unter Gleichen nichts anderem als dem menschlichen Abbild als einer unfassbaren, nicht antastbaren Abstraktion geschuldet sind. Den notwendigen Kontrast gebietet die daraus

²⁰ Moshe Halbertal, Human Rights and Membership Rights, in: Moshe Halbertal/Donniel Hartman (Hg.), *Judaism and the Challenges of Modern Life*, New York 2007, 179–186. Siehe auch Erich Fromm, *Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, München 1922; bes. das erste Kapitel, das den antidogmatischen Charakter des Gesetzes betont. Zu Schneerson siehe Elliot R. Wolffson, *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson*, New York 2012, 28–65; dazu auch Zalman Schachter-Shalomi, *My Life in Jewish Renewal, A Memoir*, Lanham 2012.

erwachsene Einsicht, dass gesetzliche Moral auch nicht im Glauben an die menschliche Vernunft allein liegt, wozu es nach der Schoah keinen Anlass gibt, sondern in der durch die Textüberlieferung gebotenen Erinnerung an den menschlichen Horror und die ihm zugrunde liegende kriminelle Vergötzung von Macht und Menschen, die es auch heute abzuwehren gilt.²¹ Menschenrechte bestehen, wie Isaiah Berlin vermerkt hat, nicht wegen, sondern gegen die spezifische Natur des Menschen, die letztlich indifferent gegenüber dem Andern ist. Und dieses Andere – körperlich als der Andere, die Andere – ist immer radikal neu; es rührt weder von der einen noch von der anderen Seite her und kommt unvermutet, wie uns Emmanuel Levinas nahelegt.²²

Die diesen unterschiedlichen Argumenten zugrundeliegende semiotisch-epistemische Differenz führt im Fall der hier besprochenen Konstellation letztlich hin zu den Modernen unter den jüdischen Denkern und Denkerinnen. Ihr anthropologisches Selbstverständnis verkörpert als Ganzes die Tradition des jüdischen Säkularismus.²³ Der Modus, den wir hier etwas ausführlich zur Sprache gebracht haben, ist bis heute – nunmehr ganz allgemein gesagt – die unabdingbare Voraussetzung für jene Neugierde und Offenheit, die auch das Geschäft der Wissenschaft in Freiheit ausmacht. Mit den letzten Worten aus dem *Jerusalem* von Mendelssohn (1783) heisst dies – als eine Voraussetzung distributiver Gerechtigkeit – schlicht: «Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!»²⁴

Häretiker, in verheimlichter Gestalt des Derwischs und vielleicht auch des Klosterbruders, begehen *inhärente* Überschreitungen der von Institutionen gehüteten ideologischen Leitlinien, sie heben deren Grenzen und damit die Einhegungen des von den Orthodoxen geleugneten radikalen Potenzials der Botschaft geradezu auf. Dass ihre Weltflucht zu einem Narrativ wird, würde sich dem Umstand verdanken, dass ihre Botschaften selber die Mächtigkeit des Mythos beanspruchen. In Lessings Bühnenstück geschieht gerade dies nicht. Wie sollte man dies dem Leser, der Leserin mittels zweier Nebenfiguren denn auch zumuten wollen! In mystischen Bewegungen werden indes erfahrungszentrierte Formen der religiösen Ergriffenheit gegen die Starre dogmatischer Konventionen ausgespielt – weswegen genau diese Spannung zwischen Dogmatik und Kritik, zwischen Starre und Häresie ein facettenreiches Wissen über die «Vielfalt der Erfahrungen» in der menschlichen Seele (im Sinne von William James), ihre Entstehung, ihre

²¹ Isaiah Berlin, *European Unity and Its Vicissitudes*, in: ders., *The Crooked Timber of Humanity*, London 1991, 204.

²² Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg 1987, 277f. u. 317.

²³ Vgl. David Biale, *Traditionen der Säkularisierung, Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne*, Göttingen 2015.

²⁴ Mendelssohn, *Jerusalem* (wie Anm. 15), 134.

Fluktuationen und ihre Tradierungen in den Zeugnissen unserer Kulturgeschichte ablagern kann.²⁵ Aber wir wissen heute auch nur allzu gut, dass jede Artikulation, mit der wir den heissen Tiegel der Inspiration einer Religion zu beschreiben versuchen, immer unzulänglich, vorläufig und in der Wortwahl problematisch sein muss. Und wir wissen ebenso gut, dass der Faden zur Tradition darin gebrochen werden kann, gerade dort, wo die Ablagerung von Tradition in Kunst, Literatur und Wissenschaft hinein manifest wird. Das war, fast 150 Jahre nach Lessings *Nathan*, die Lektion von Franz Kafka, wie ihn Walter Benjamin und Gershom Scholem lasen und den Scholem deswegen gar als einen «häretischen Kabbalisten» an «der Grenze zwischen Religion und Nihilismus» deutete.²⁶

Ich will für diese Fragen ein einfacheres, anschauliches Dokument aus der Moderne anführen. In seinem Roman *Das Zusammenspiel* von 1976 thematisiert Kurt Guggenheim das Verhältnis von Vermieter und Mieter in der Modellsituation der 1970er Jahre. Denn Guggenheim drückt sich in seiner Erzählung deutlich genug in der Begriffswelt des Religiösen aus. Und das Thema «Miete» ist mit dem Thema der «Flucht» insofern verwandt, als hier eine Doppelung vorliegt: Einerseits wird nicht Eigentum verlassen, sondern der Verlust einer nicht eigentümlichen Bleibe beklagt, andererseits liegt eine Weigerung vor, sich selber Grund und Boden zu erwerben oder festen Anspruch darauf anzumelden. Gershom Scholem, der in Jerusalem stets nur zur Miete wohnte und sich weigerte, je ein Haus bzw. Grundstück in Israel zu erwerben ausser einem Grab für sich und seine Frau, hätte in einem politisch konnotierten Anspruch auf Eigentumsherrschaft – eine weitere Variante des Despotismus – gar ein nihilistisches Zeugnis eines geistlosen Materialismus erblickt.²⁷ Schlüsselthema bei Guggenheim ist der Wohnungswechsel des Mieters und die alte Abhängigkeit von der Gunst des Vermieters, wenn Umziehende anderen Umziehenden nachfolgen.²⁸ Diese Nachfolge wirft die bange Frage auf, ob der Organismus, das neue Haus, in das man mietweise zieht, das «fremde Herz [...] annehmen oder abstossen» wird.²⁹

²⁵ William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur* [engl. 1902], Frankfurt a. M. 1997. Zu diesem Buch von James vgl. Joas, *Die Macht des Heiligen* (wie Anm. 17), 61–108.

²⁶ Gershom Scholem, *Zehn unhistorische Sätze über die Kabbala*, in: ders., *Judaica*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1970, 264–271, zit. 264. Zu Kafka vgl. Karl Erich Grözinger, *Kafka und die Kabbala*, Frankfurt a. M. 1992.

²⁷ Vgl. David Biale, Gershom Scholem. *Master of the Kabbalah*, New Haven/London 2018, 199.

²⁸ In volkswissenschaftlich-kulturanthropologischer Hinsicht wird der Umzug thematisiert von Ueli Gyr, *Zwischen Anfang und Ende, Ende und Anfang. Verortungen des modernen Wohnungswechsels*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 103 (2007) 269–283.

²⁹ Tagebuchnotiz vom 9. Februar 1970, in: Kurt Guggenheim, *Das Zusammenspiel* [1977], *Werke V.*, hg. v. Charles Linsmayer, Frauenfeld 2003, 354

Das fremde Herz – dies ist im Roman die Perspektive des Wohnmieters, der als Ich-Erzähler in der Figur des Hans Hiersinger, Leiter des Instituts für Volkskunde der Universität Zürich, Gestalt annimmt. Der Vermieter, der stets die Nachfolgenden bestimmt, kann von sich sagen: «Wer ein eigenes Haus besitzt, hat es leichter, an Gott zu glauben.»³⁰ Hier steht auf angeblicher Wahrheit bloss eine Preisetikette, die das menschliche Herz zu einem verkäuflichen Gut macht, weil es durch den Erwerb erst Bedeutung gewinnt. Der Gegenstand, dem sich nun Hans Hiersinger in seinen volkswissenschaftlichen Forschungen zuwendet, ist konsequenterweise das Warenhaus, das Paradies der Damen und Herren, in dessen Kulturräumen die Waren, das Geld, die Mode, der Geschmack in sinnlicher und schneller Abfolge fliessen.³¹ In den mondänen Passagen und Palästen der Warenhallen ereignen sich die Rituale neuartiger Übergänge in der Moderne. Wen wundert's, dass man die moderne Nachfolge der seit der Antike populären christlichen Figur des Pilgers im Vagabunden, im Touristen, im Spieler und insbesondere im *Flâneur*, der als Spaziergänger Einkaufsstrassen und Malls bevölkert, sehen will.³² Das empirische Verfahren, das Hans Hiersinger als Gesellschaftswissenschaftler diesen zirkulären Verhältnissen aus Gütern, Symbolen und Emotionen zukommen lässt, ist auch mit urbaner Agglomeration eng verknüpft, mit den Ritualen der Stadtbewohner, ihren Wertvorstellungen und mit der Wäsche der Schweizer und Schweizerinnen. «Mit Verhaltensprojekten den Allgemeinzustand einkreisen» – diese Ansage einer analytischen Empirie generiert aus dem in der Kartei abgelegten Material das Wissen, dem der Volkskundler auf die Spur kommen will, ohne sich an eine vorprägende epistemische Instanz anzuhängen:

«Gibt's ein Gesetz, es wird sich offenbaren. Du bist kein Philosoph, kein Psychologe, kein Prophet und kein Weltverbesserer, Hiersinger! Ein Hiersinger bist du. Also singe hier! Es soll nichts gelten in meiner Kartei als die sinnliche Wahrnehmung [...] die Beobachtung aus Distanz, ohne Auffälligkeit.»³³

Das Gesetz? Wirklich das Gesetz? Aus der Materialität empirisch erkundeter Wirklichkeit angeblich ohne Auffälligkeit geschält? Und dabei kommt es zur Begriffswende: Guggenheim nennt dieses empirische Verfahren – in paradoxer Wendung zum scheinbar Metaphysischen, das an einen radikal modernen «Sinai» erinnern mag – die «Anthropologie der Offenbarung», auch «Soziologie der Offenbarung». Es mutet an wie die von Taubes vorgetragene Lessing-These, dass

³⁰ Guggenheim, Zusammensetzspiel (wie Anm. 29), 287. In Kontrast dazu die merkwürdige Wendung ins Metaphysische: «Gott lebt und hat mich angenommen», ebd., 215.

³¹ Dazu Angela Bhend, Im Tempel der Versuchungen. Das Warenhaus als Erfahrungs- und Ordnungsraum, in: Stefan Groth/Linda Mülli (Hg.), Ordnungen in Alltag und Gesellschaft. Empirisch-kulturwissenschaftliche Perspektiven, Würzburg 2019, 219–243.

³² Zygmunt Baumann, Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg 2007, 150–161.

³³ Guggenheim, Zusammensetzspiel (wie Anm. 29), 195.

aus Imperium und Sacerdotium das Dritte, die Universitas, als neuartiges Phänomen sich im Mundanen offenbart hätte – oder genauer gesagt: die Wissenschaft als Offenbarungsgeschehen, von unendlicher Neugier und Offenheit geboren, aber erst in einer Metapher des Numinosen anschaulich zu fassen und eben aufgrund dieser Unfassbarkeit leidenschaftlich beforscht. Ein Etwas zwischen Wahrheit, Irrtum und Bedeutung, welches erst in der späteren Nachfolge zum vielleicht, aber nie gewiss Offenbarten umgedeutet und fortgeschrieben werden kann. Der Mieter, der Flüchtige, der Häretiker, der Barfüsser, der Rebell – sie sind in den Narrativen der Literatur das, was – auch angesichts des geisteswissenschaftlichen Hanges zum Kanonisieren – zur Flucht und zum Abschied neigt. Ob nach innen in die Klausur oder in utopische Ferne, ob aus dem Tagesgeschäft geordneter Verhältnisse heraus oder in Erwartung despotischer Verdikte, ob in biblischen Texten, literarischen Stücken und auf Bühnenbrettern – es sei den weiteren Fortschreibungen anheimgestellt!

Über eine Pantomime der Toleranz. Zwischen Abschied, Flucht und Utopie am Beispiel Lessings «Nathan der Weise». Mit einem Vermerk über Kurt Guggenheims «Das Zusammensetzspiel»

Das Bühnenstück «Nathan der Weise» von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) und der Roman Das «Zusammensetzspiel» von Kurt Guggenheim (1896–1983) bilden den Anlass und Gegenstand einer Betrachtung von unterschiedlichen Figuren der Flucht und des Abschieds. Der Mystiker, der Mieter, der Flüchtige, der Häretiker, der Barfüsser, der Klosterbruder, der Derwisch, der Rebell – sie sind beispielhaft in den Narrativen der Literatur. Diese Figuren und Motive lassen sich auch wegen der religiösen Sprache und im Kontext des jüdisch-christlichen Kanons, seinen Deutungen in Neuzeit und Moderne und den darin eingewobenen Häresien erkunden.

Flucht – Aufklärung – Toleranz – Häresie – Judentum.

A propos d'une pantomime de la tolérance. Entre adieu, fuite et utopie à l'exemple de «Nathan le Sage» de Lessing. Avec une note sur «Das Zusammensetzspiel» de Kurt Guggenheim

La pièce de théâtre «Nathan der Weise» de Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) et le roman «Das Zusammensetzspiel» de Kurt Guggenheim (1896–1983) sont l'occasion et le sujet d'une réflexion sur différentes figures de la fuite et de l'adieu. Le mystique, le locataire, le fugitif, l'hérétique, l'homme aux pieds nus, le moine, le derviche, le rebelle – ils sont exemplaires dans les récits de la littérature. Ces figures et motifs peuvent également être explorés en raison du langage religieux et dans le contexte du canon judéo-chrétien, de ses interprétations à l'époque moderne et contemporaine et des hérésies qui y sont tissées.

Fuite – Lumières – tolérance – hérésie – judaïsme.

A proposito di una pantomima della tolleranza. Tra addio, fuga e utopia usando l'esempio di «Nathan il saggio» di Lessing. Con una nota su «Das Zusammensetzspiel» di Kurt Guggenheim

Lo spettacolo teatrale «Nathan der Weise» di Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) e il romanzo «Das Zusammensetzspiel» di Kurt Guggenheim (1896–1983) sono l'occasione e il soggetto di una riflessione sulle diverse figure della fuga e dell'addio. Il mistico, l'inquilino, il fuggitivo, l'eretico, l'uomo scalzo, il monaco, il derviscio, il ribelle – sono figure esemplari nei racconti della letteratura. Queste figure e questi motivi possono essere esplorati anche dal punto di vista del linguaggio religioso e nel contesto del canone giudaico-cristiano, delle sue interpretazioni in epoca moderna e contemporanea e delle eresie che vi si intrecciano.

Fuga – illuminazione – tolleranza – eresia – ebraismo.

About a pantomime of tolerance. Between farewell, escape and utopia using the example of Lessing's «Nathan the Wise». With a note on Kurt Guggenheim's «Das Zusammensetzspiel»

The stage play «Nathan der Weise» by Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) and the novel «Das Zusammensetzspiel» by Kurt Guggenheim (1896–1983) provide the occasion for and subject of a reflection on various figures of flight and farewell. The mystic, the tenant, the fugitive, the heretic, the barefoot man, the monk, the dervish, the rebel – these are exemplary figures in literary narratives. These figures and motifs can also be explored because of the religious language and in the context of the Judeo-Christian canon, its interpretations in modern and contemporary times, and the heresies woven into it.

Flight – Enlightenment – Tolerance – Heresy – Judaism.

Jacques Picard, Prof. Dr., Emeritus für Allgemeine und Jüdische Geschichte und Kulturen in der Moderne, Universität Basel.