

Jan Assmann

Monismus und Monotheismus – alte und neue Friedensangebote

Für Klaus Müller

Hen kai pan!“ soll Lessing ausgerufen haben, als er Jacobi in einem Gespräch bekannte, die „orthodoxen Begriffe der Gottheit“ nicht mehr „genießen“ zu können. Die Bekanntgabe dieses Gesprächs durch Jacobi in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza an den Herrn Mendelssohn hat dann den Pantheismus-Streit ausgelöst, der um die Frage Monismus oder Monotheismus kreiste.¹ Monismus: das bedeutete in der Sprache der Zeit die Religion der Vernunft (*religio rationis*) in Gegenüberstellung zum Monotheismus als der Religion der Offenbarung (*religio revelationis*), eine Antithese, an der sich schon lange vor dem Ausbruch des Pantheismus-Streits die Geister geschieden hatten. *Religio duplex*, hatte Theodor Ludwig Lau (1670–1740) in seiner Schrift *Meditationes*² (1719) festgestellt: *Religio duplex : Rationis & Revelationis* – „die Religion ist zwiefach: als Religion der Vernunft und als Religion der Offenbarung. Die Vernunft lehrt, das Gott existiert und in seinem Wesen Einer ist. Diese Form der Gotteserkenntnis ist einfach: sie genügt der

- 1 K. Müller, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, passim, insbes. 177 f. Klaus Müller ist der Einzige unter den vielen theologischen Kritikern meines Buchs *Moses der Ägypter*, der den Punkt aufgegriffen und weitergeführt hat, um den es mir eigentlich zu tun war. Ihm sei daher dieser Versuch in Dankbarkeit gewidmet.
- 2 *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica [Freistadt 1719]*. Dokumente, mit einer Einleitung hrsg v. M. Pott, (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung; I.1), Stuttgart-Bad Cannstadt 1992. Über Lau vgl. M. Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720*, Hamburg 2002, 432–438 (s. auch Index, 505) und E. Feil, *Religio IV: die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen 2007, 129–133.

Vernunft.³ Die Vernunft verehrt Gott als den Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt durch einen weitestgehend inneren Kult. Sein Buch ist dieses Universum.⁴ Wer so Gott verehrt und in der Welt liest, denkt und lebt in Ruhe. „Hier gibt es keine Beunruhigung des Geistes wegen der Sünden und des Ewigen Feuers.“⁵ Teufel und Hölle kennt er nicht. Die Religion der Offenbarung lehrt demgegenüber: Die beiden Testamente, das Alte und das Neue, sind das Buch Gottes. Gott existiert dreieinig (*trinus*). Adam und Eva, die ersten Menschen, sind gefallen, nachdem sie vom Apfel gegessen haben, und wurden aus dem Paradies ausgewiesen. So sei die Sünde in die Welt gekommen (*Peccatum hinc intrasse Mundum*). Um sie zu erlösen, sei der Sohn Gottes, von einer Jungfrau geboren, am Kreuz gestorben. Dies Evangelium werde allen gepredigt. Die es annehmen, kommen in den Himmel, die es zurückweisen, in die Hölle (*Recipientibus illud, Coelum : Spernentibus, Infernum*). So weit die Religion der Offenbarung. Gott manifestiert sich in der Welt auf zweifache Weise, universal und partikular. Universal in der Schöpfung: das ist das Fundament der Vernunftreligion und allen Völkern gemeinsam. Partikular durch „Gottesreden, Engel, Erscheinungen, Visionen, Inspirationen, Träume, Orakel, Weissagungen, Prophezeiungen, Wunder, die Heilige Schrift: das sind die Fundamente der Offenbarungsreligion und gewissen Völkern, besonders den Juden und Christen bestimmt.“⁶ Alle Menschen sind als Gottes Geschöpfe Gottes Volk. Dieses Volk teilt sich in das auserwählte Volk und die anderen Völker. Aus-

- 3 Religio Duplex: Rationis & Revelationis. Ratio: docet Deum esse, & quidem Essentiâ unim. Notitia haec Dei simplex : Rationi sufficit. ... Colit vero Ratio: Deum, ceu Universi totius Creatorem : Conservatorem : Gubernatorem : Cultu maximè Interno. Universum hoc, ejus est Liber (S. 7, These XII).
- 4 Colit verò Ratio : Deum, ceu Universi totius Creatorem : Conservatorem : Gubernatorem; Cultu maximè interno.
- 5 Nulla hinc Turbatio Mentis ob Peccata & Ignem Aeternum (S. 8 oben). Lau sagt also klipp und klar, dass das Bewusstsein für Sünde im strengen Sinne erst mit der Offenbarungsreligion in die Welt gekommen sei, eine These, für die man auch heute noch (wie ich mehrfach erfahren musste) theologische Schelte bezieht.
- 6 Particularis: per Colloquia, Angelos, Apparitiones, Visiones, Inspirationes, Somnia, Oracula, Vaticinia, Prophetias, Miracula, Scripturam Sacram; Fundamenta Religionis Revelatae, certarum & Nationum : Judaeorum praecipuè & Christianorum (These XIII, S. 8f.).

erwählt sind die Juden und Christen. Die anderen Völker sind zwar nicht auserwählt, aber doch Gottes Volk, denn sie erkennen und verehren Gott aus der Schöpfung, während ihn das auserwählte (Doppel-) Volk aus der Offenbarung erkennt. Die Erkenntnis aus dem Buch der Natur aber ist früher; erst später kam das Buch der Schrift dazu.⁷ Auch dieses ist zwiefach: das Alte und das Neue Testament. „Indessen sind alle in einem allgemeinen Verständnis und abstrakten Sinne Gottesgläubige (*Deistae*), Diener und Anbeter Gottes, Liebhaber der Religionen!“⁸ Die universale Religion der Vernunft ist das Ursprüngliche, die partikuläre Religion der Offenbarung ist sekundär. Damit nimmt Lau Theo Sundermeiers Unterscheidung primärer und sekundärer Religionen vorweg, auch wenn Sundermeier natürlich dabei nicht an Vernunft und Offenbarung denkt, sondern die beiden Formen religiöser Erfahrung ganz anders bestimmt.⁹

Gut zwei Generationen nach Lau entwirft der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn ein ähnliches Konzept der „zwiefachen Religion“. In seiner Schrift *Jerusalem oder Über religiöse Macht im Judentum*¹⁰ (1783) stellt er den konkreten Weltreligionen wie Christentum, Judentum und Islam die Idee einer allgemeinen, allen Menschen gemeinsamen natür-

7 Zur Lehre von den zwei Büchern Gottes s. A. Assmann, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, München 1980, 39–48, sowie H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981.

8 Haec : agnoscit & colit Deum ex Creatione. Illa : ex Revelatione. Prior, ex Libro Naturae. Posterior: ex Libro Scripturae : quae duplex, Vetus & Novum Testamentum. Sunt interim omnes, in Complexu Generali & Sensu abstracto : Deistae. Sunt Cultores & Adoratores Dei. Sunt Amatores Religionum! (These XIV, S. 9).

9 Zur Unterscheidung primärer und sekundärer Religionen s. Th. Sundermeier, „Religion, Religionen“, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. K. Müller und Th. Sundermeier, Berlin 1987, 411–23; J. Assmann, *Ma'at*, 19 f.; 279–283, 2. Aufl., München 2006. A. Wagner (Hrsg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, (BZAW; 364), Berlin 2006. Bis lange ins 19. Jh. hinein (z. B. Schelling) hielt man die ältesten Religionsformen, also das, was Sundermeier Stammesreligionen nennt, für Religionen der Vernunft, weil sie ohne Offenbarung auf die Vernunft als einzige Quelle der Gotteserkenntnis angewiesen waren.

10 Ich zitiere den Text nach der Ausgabe: Moses Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*, hrsg. v. M. Thom, Darmstadt 1989 (Originalausgabe Union-Verlag Berlin 1989). Zu Mendelssohns *Jerusalem* vgl. besonders die subtile Analyse von C. Hilfrich, „Lebendige Schrift“. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000.

lichen und weltbürgerlichen „Menschenreligion“ gegenüber. Es geht ihm aber nicht darum, die Vorzüge der einen gegenüber der anderen herauszustreichen und zur Konversion von der einen zur anderen aufzufordern, sondern beide zu einem umgreifenden Konzept einer zwiefachen Religion zu verbinden: kein Entweder-oder, sondern ein Sowohl-als-auch. Es geht um die Grundlage gegenseitiger Toleranz und Anerkennung der Religionen und damit auch um das Problem der Gewalt, das im Widerspruch zwischen der Exklusivität der Offenbarung und ihrem universalen Geltungsanspruch schlummert.

In Mendelssohns Traktat geht es zunächst um das Verhältnis von Staat und Religion. Sache des Staates ist es, Gesetze zu erlassen und ihre Befolgung zu erzwingen, um einen Rechtsraum zu schaffen, in dem alle Bürger in Ruhe und Sicherheit leben können. Sache der Religion ist es demgegenüber, Grundsätze zu entwickeln, Überzeugungen zu begründen und davon Werte, Gesinnungen, Sitten abzuleiten und einzuüben. Der Staat ist für die Verbindung der Menschen untereinander zuständig, d. h. für Ordnung und Sicherheit. Die Pflichten und Rechte, die sich für die Bürger daraus ableiten, müssen durch Gesetze geregelt und ihre Geltung notfalls durch Gewalt erzwungen werden. Die Religion ist für die Verbindung der Menschen zu Gott zuständig. Die Rechte und Pflichten, die sich für die Menschen aus der Beziehung zu Gott ableiten, werden durch Gebote ausgedrückt, deren Geltung niemals mit Gewalt erzwungen werden darf, sondern nur mit Vernunftgründen einsichtig gemacht werden kann. Entscheidend ist, dass Mendelssohn die Anwendung von Gewalt dem Staat vorbehält. „Der Staat hat physische Gewalt und bedient sich derselben, wo es nötig ist; die Macht der Religion ist Liebe und Wohlthun“ (365). Staat und Religion leben aber nicht unverbunden nebeneinanderher, sondern Aufgabe der Religion ist es, „das Volk auf die nachdrücklichste Weise von der Wahrheit edler Grundsätze und Gesinnungen zu überführen, dass die Pflichten gegen Menschen auch Pflichten gegen Gott seien“ (363), und zu diesen Pflichten gegenüber Gott und den Menschen gehört auch Gehorsam gegen den Staat. An diesem Punkt kommen Staat und Religion zusammen. Auf der Grundlage dieser Gewaltenteilung zwischen Politik und Religion bzw. Staat und Kirche kommt Mendelssohn zu einem durchaus radikalen Schluss: Im

Raum der Religion kann es kein Eigentum, keine Rechte, keine Gesetze und keine Art von Regierung und Obrigkeit geben. „Ihre Waffen sind Gründe und Überführung, ihre Macht, die göttliche Kraft der Wahrheit“ (392). „Bann und Verweisungsrecht“, fährt Mendelssohn, der selbst Gebannte, fort, „das sich der Staat zuweilen erlauben darf, sind dem Geiste der Religion schnurstracks zuwider“ (393). Mendelssohn fordert die Abschaffung jeder Form von Kirchenrecht, weil dies ohne Gewalt nicht zur Geltung zu bringen, Gewalt aber mit Religion nicht in Einklang zu bringen ist. Er erklärt „allen kirchlichen Zwang für widerrechtlich, alle äußere Macht in Religionsachen für gewaltsame Anmaßung“ (395).

Auf der Grundlage dieser Überlegungen kommt Mendelssohn dann im zweiten Teil seiner Untersuchung auf das Problem der Offenbarung als einer, wie sich aus diesem Argumentationszusammenhang ergibt, möglichen Quelle religiöser Gewalt zu sprechen und bezieht sich damit auf jene Unterscheidung, die die Welt des 18. Jahrhunderts in geistlichen Dingen gespalten hat: die Unterscheidung von Natur und Offenbarung. Auch Moses Mendelssohn ist ein Mensch des 18. Jahrhunderts, der in Antithesen denkt und Unterscheidungen trifft. Die Unterscheidung, die er zwischen Politik und Religion bzw. Staat und Kirche getroffen hat, indem er Recht und Gewalt der einen, Wahrheit und Überzeugung der anderen Seite zugesprochen hat, trägt er nun in den Raum der Religion hinein, indem er anhand der Unterscheidung zwischen Natur und Offenbarung zwei Formen von Religion unterscheidet, die sich aber nicht ausschließen, sondern ergänzen sollen: Offenbarungsreligion und natürliche Religion. Um diesen Dualismus im Sinne der Komplementarität anstatt der gegenseitigen Ausschließlichkeit denken zu können, muss der Begriff der Offenbarung in seinem unhintergehbaren Absolutheitsanspruch zurückgestuft werden. Er darf sich nicht auf absolute, universale Wahrheiten, Dogmen, Lehrmeinungen beziehen, aus denen eine Religion ein Recht auf die Ausübung von Zwang und Gewalt ableiten dürfe.

Schon in seiner Schrift *Manasseh Ben Israel: Rettung der Juden* von 1782 hatte Mendelssohn geschrieben:

„Ich weiß von keinem Rechte auf Personen und Dinge, das mit Lehrmeinungen zusammenhänge und auf denselben beruhe, das die Menschen erlangen, wenn sie in Absicht auf ewige Wahrheiten gewissen Sätzen beistimmen, und verlieren, wenn sie nicht einstimmen können oder wollen. Am wenigsten weiß ich von Rechten und Gewalt über Meinungen, die die Religion erteilen und der Kirche zukommen sollen. Die wahre, göttliche Religion maßt sich keine Gewalt über Meinungen und Urteile an, gibt und nimmt keinen Anspruch auf irdische Güter, kein Recht auf Genuß, Besitz und Eigentum, kennt keine andere Macht als die Macht, durch Gründe zu gewinnen, zu überzeugen und durch Überzeugung glücklich zu machen. Die wahre, göttliche Religion bedarf weder Arme noch Finger zu ihrem Gebrauche, sie ist lauter Geist und Herz“ (341).¹¹

Die „wahre, göttliche Religion“ ist aber für Mendelssohn die Religion, wie sie sein sollte, eine regulative Idee und, vor allem, eine Sache der Natur und nicht der Offenbarung und damit eine Sache der Vernunft und nicht des Glaubens. Eine Religion, die glaubt, ihre Lehrmeinungen unter Berufung auf Offenbarungen mit Gewalt durchsetzen zu müssen, hat ihren Bezug zur „wahren Religion“ schon von vornherein verfehlt.

In Mendelssohns Augen ist das Judentum gar keine Offenbarungsreligion. „Ich glaube“, schreibt er,

„das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung, Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Mosen auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbaret worden, aber

11 Man darf Mendelssohn nicht missverstehen. Er hätte Georges Bernanos zugestimmt, der schrieb: „Gott hat keine Arme als die unsrigen“, nämlich die Einsichten und Gebote von „Geist und Herz“ auf Erden durchzusetzen. Wogegen er sich wendet, ist die handgreifliche Anwendung von Zwang und Gewalt zur Durchsetzung von „Lehrmeinungen“, d. h. Dogmen.

keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch *Natur und Sache*, nie durch *Wort und Schriftzeichen*“ (407 f., Hervorhebung MM).

Das Judentum kennt natürlich Offenbarung, aber diese betrifft nur Dinge, die keine universale, für alle Menschen verbindliche Geltung beanspruchen, sondern sich nur auf die Juden beziehen. Mendelssohn trifft hier drei Unterscheidungen: 1. zwischen Dogmen und Lebensregeln, 2. zwischen natürlicher und schriftlicher und 3. zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung. Dogmen beziehen sich auf „ewige Wahrheiten“; sie werden nach jüdischer Auffassung *allen Menschen* auf natürliche Weise offenbart und kraft der ihnen vom Schöpfer mitgegebenen Vernunft zumindest andeutungsweise lesbar. Sie sind daher Sache der Vernunft, nicht des Glaubens; nach jüdischer Auffassung können und dürfen sie nie schriftlich kodifiziert werden. „Sie wurden dem lebendigen, geistigen Unterrichte anvertrauet, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt hält“ (420). Um diesen Punkt klarzumachen, unterscheidet Mendelssohn zwei Arten von Wahrheiten: „ewige Wahrheiten“ und „Geschichtswahrheiten“. Ewige Wahrheiten unterteilt er in „notwendige“ Wahrheiten, z. B. mathematische und logische Wahrheiten, „die so und nicht anders wahr sind, weil sie so und nicht anders denkbar sind“, und „zufällige“ Wahrheiten, die wahr sind, weil sie so und nicht anders wirklich geworden sind, z. B. physikalische Wahrheiten. Die Wahrheit der ersteren erweist sich durch Beweis, der letzteren durch Beobachtung. Geschichtswahrheiten beziehen sich demgegenüber auf „Dinge, die sich zu einer Zeit zugetragen und vielleicht niemals wiederkommen“ – z. B. der Auszug aus Ägypten – und „Sätze, die durch einen Zusammenfluß von Ursachen und Wirkungen in einem Punkte der Zeit und des Raums wahr geworden und also von diesem Punkte der Zeit und des Raums her nur als wahr gedacht werden können“ – z. B. die Verkündung der Gebote am Sinai. Geschichtswahrheiten kann man nicht beweisen, man kann sie nur bezeugen.

„Das Ansehen des Erzählers und seine Glaubhaftigkeit machen die einzige Evidenz in historischen Dingen. Ohne Zeugnis können wir von keiner Geschichtswahrheit überführt werden. Ohne Autorität verschwindet die Wahrheit der Geschichte mit dem Geschehen selbst“ (411).

Daher bedarf es hier des Wortes, der Schrift und der Autorität, z. B. des Mose. Die Offenbarung, mit anderen Worten, auf die die Juden sich berufen, ist eine Geschichtswahrheit, keine ewige Wahrheit.

Niederschreiben kann und darf man nur „historische“, keine „ewigen“ Wahrheiten, und eine solche historische Wahrheit ist das Gesetz, das dem Mose geoffenbart wurde. „Bloß in Absicht auf Geschichtswahrheiten, dünkt mich, sei es der allerhöchsten Weisheit anständig, die Menschen auf menschliche Weise, d. h. durch Wort und Schrift, zu unterrichten“ (411).

„Jene ewigen Wahrheiten hingegen, insoweit sie zum Heile und zur Glückseligkeit der Menschen nützlich sind, lehret Gott auf eine den Menschen gemäßigere Weise: nicht durch Laut und Schriftzeichen, die hier und da, diesem und jenem, verständlich sind, sondern durch die Schöpfung selbst und ihre innerlichen Verhältnisse, die allen Menschen leserlich und verständlich sind. Er bestätigt sie auch nicht durch Wunder, die nur historischen Glauben bewirken, sondern erwecket den von ihm erschaffenen Geist und gibt ihm Gelegenheit, jene Verhältnisse der Dinge zu beobachten, sich selbst zu beobachten und von den Wahrheiten zu überzeugen, die er hienieden zu erkennen bestimmt ist“ (411–412).

Man muss also nicht nur zwischen Natur und Offenbarung, sondern auch innerhalb der Offenbarung zwischen natürlicher und geschichtlicher Offenbarung unterscheiden. Die natürliche Offenbarung ist allen Menschen jederzeit und gleicherweise zugänglich, hier gibt es keine Geschichte. Mendelssohn widerspricht daher auch explizit seinem Freunde Lessing:

„Ich für meinen Teil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. Man stellet sich das kollektive Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor und glaubt, die Vorsehung habe sie hieher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden“ (413 f.). „Der Mensch gehet weiter, aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder, behält aber, im ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit und Elend ...“ (414).

Mendelssohn war jedenfalls kein Anhänger des in seiner Zeit aufkommenden Fortschrittsglaubens, jedenfalls was die Religion und die Menschheit im Ganzen betrifft.

Nach diesem langen Exkurs zum Begriff der Wahrheit und der Geschichte kommt Mendelssohn auf seine These zurück, die auch ich hier in der neuen und prägnanten Form, in der er sie wiederholt, noch einmal hersetzen möchte:

„Das Judentum rühmet sich keiner *ausschließenden* Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewohnt ist. Ein anderes ist geoffenbarte *Religion*, ein anderes geoffenbarte *Gesetzgebung*. Die Stimme, die sich an jenem großen Tage auf Sinai hören ließ, rief nicht: ‚Ich bin der Ewige, dein Gott! Das notwendige, selbständige Wesen, das allmächtig ist und allwissend, das den Menschen in einem zukünftigen Leben vergilt nach ihrem Tun.‘ Dieses ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden“ (415, Hervorhebung MM).

Die göttliche Stimme rief vielmehr:

„Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Lande Mitzraim geführt, aus der Sklaverei befreit hat“ usw. Eine Geschichtswahrheit, auf die sich die Gesetzgebung dieses Volks gründen sollte, und Gesetze sollten hier geoffenbart werden; Gebote, Verordnungen, keine ewigen Religionswahrheiten ... Geschichtswahrheiten, die ihrer Natur nach auf historischer Evidenz beruhen, durch Autorität bewahrt werden *müssen* und durch Wunder bekräftigt werden *können*“ (416 f. Hervorhebung MM).¹²

Es geht also bei der Offenbarung nur um Gesetze von partikularer, nämlich jüdischer Geltung. Allerdings ist auch klar, dass „dieses göttliche Buch ... einen unergründlichen Schatz von Vernunftwahrheiten und Religionslehren mit einschließt (...) Alle Gesetze beziehen sich oder gründen auf ewige Vernunftwahrheiten oder erinnern und erwecken zum Nachdenken über dieselben, so dass unsere Rabbinen mit Recht sagen: Die Gesetze und Lehren verhalten sich gegeneinander wie Körper und Seele“ (417) oder, wie Paulus sagt: wie Buchstabe und Geist. Hier bezieht sich Mendelssohn auf den Doppelsinn des Zeichens, die Aufspaltung der Schrift in *sensus literalis* und *sensus mysticus*, in dessen Beschreibung er einen fast mystischen Ton anschlägt:

„Je mehr ihr in denselben forschet, desto mehr erstaunt ihr über die Tiefe der Erkenntnisse, die darin verborgen liegen. ... Und je näher ihr hinzudringet, je reiner, unschuldiger, liebe- und sehnsuchtsvoller der Blick ist, mit welchem ihr auf sie hinschauet, desto mehr entfaltet sie euch von ihrer göttlichen Schönheit, die sie mit leichtem Flor verhüllt, um nicht von gemeinen unheiligen Augen entweiht zu werden“ (417 f.).

12 Die göttliche Stimme sprach natürlich bei anderer Gelegenheit durchaus auch einmal: „Ich bin der Herr, der alles schafft, der den Himmel ausbreitet allein und die Erde festmacht ohne Gehilfen ... Ich bin der Herr und sonst keiner“ (Jes 44,24 und 45,6). Aber das ist nicht zu Mose gesagt, sondern zu „Kyros, seinem Gesalbten“. Hier weitet sich der partikuläre Bezug ins Universale.

Im Sohar liest man: „Der Heilige, gepriesen sei Sein Name, legt alle verborgenen Dinge, die Er schafft, in die heilige Thora hinein und alles befindet sich daher in der Thora. Und die Thora offenbart dieses verborgene Geheimnis, aber es bekleidet sich sofort mit einem anderen Kleid und verbirgt sich darin und offenbart sich nicht.“¹³ Die Thora – das verschleierte Bild zu Sinai. Dieser ganze unerschöpfliche Reichtum an Vernunftwahrheiten, den der Suchende in der Thora entdecken kann, ist aber erstens kein Gegenstand dogmatischer Schriftlichkeit und zweitens kein Gegenstand des Glaubens. Die Vernunftwahrheiten „glaubt“ man nicht, man erkennt sie mit der Vernunft; und die Gesetze „glaubt“ man ebenfalls nicht, sondern man befolgt sie aus Treue und Zuversicht. Ebenso wenig wie den Begriff der Offenbarung im christlichen Sinne kennt die jüdische Religion den Begriff des Glaubens im christlichen Sinne.

„Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: *Du sollst glauben oder nicht glauben*, sondern alle heißen: *Du sollst tun oder nicht tun!* ... Ja, das Wort der Grundsprache, das man durch den *Glauben* zu übersetzen pflegt (*emunah*, J. A.), heißt an den mehresten Stellen eigentlich Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung“ (418).

In dieser Argumentation steckt eine starke Paradoxie: das Handeln, dieses irreduzibel Zeitgebundene und geschichtlich Bedingte, soll durch diese Gesetze für alle Zeiten, bis auf göttlichen Widerruf, vorgeschrieben und festgelegt werden; die Einsicht aber in das, was als zeitlose, allem geschichtlichen Wandel enthobene Wahrheiten gelten kann: die Existenz und das Wesen Gottes, der Sinn des Lebens, die Unsterblichkeit der Seele usw., das lässt sich niemals festschreiben, sondern nur in der Form des mündlichen Kommentars im Laufe geschichtlichen Fortschreitens improvisierend entfalten. Offenbart, aber allen Völkern und niemals in Wort und Schrift, werden höhere, absolute Wahrheiten; dem

¹³ Sohar II, 99 zit. n. E. Goodman-Thau, *Sehen und Sagen in der jüdischen Tradition*, in: A. u. J. Assmann (Hg.), *Geheimnis und Neugierde*, München 1999, 99–120, 114.

Mose wurden aber nur Gesetze gegeben. Es geht um Handeln, nicht um Glauben, um Orthopraxie, nicht um Orthodoxie. Das Judentum beruht nicht auf Theologie, sondern auf dem Gesetz. Es ist frei, sich alle möglichen Gedanken über Gott zu machen, aber gebunden an das Gesetz.

Theologische Dogmen stehen also nicht in der hebräischen Bibel.

„Sie wurden dem lebendigen geistigen Unterrichte anvertrauet, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt halten und nach dem Bedürfnisse, nach der Fähigkeit und Fassungskraft des Lehrlings abgeändert und gemodelt werden kann. ... Es war anfangs ausdrücklich verboten, über die Gesetze mehr zu schreiben als Gott durch Mosen hat verzeichnen lassen. ‚Was mündlich überliefert worden‘, sagen die Rabbinen, ‚ist dir nicht erlaubt, niederzuschreiben“ (420).

Der Einwand liegt nahe, dass das Judentum doch jede Menge schriftlicher Kommentarliteratur kennt. Die war geschichtlichen Umständen, der Vertreibung in die Diaspora geschuldet. „Sie nannten diese Erlaubnis eine Zerstörung des Gesetzes und sagten mit dem Psalmisten: ‚Es ist eine Zeit, da man um des Ewigen willen das Gesetz zerstören muß“ (420 f.). Talmud und Midraschim vermeiden aber ganz bewusst durch die dialogische Anlage ihrer Textgestaltung jede Art von theologisch-dogmatischer Fixierung und versuchen den Geist der Mündlichkeit zu bewahren.¹⁴

In meinen Büchern *Moses der Ägypter* (1998, engl. 1997) und *Die Mosaïsche Unterscheidung* (2003) habe ich die Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religion als eine Errungenschaft des Monotheismus bezeichnet und in ihr eine der Quellen religiöser Gewalt identifiziert.¹⁵ Obwohl in geschichtlicher Hinsicht Echnaton der Erste

14 S. hierzu A. Goldberg, *Der verschriftete Sprechakt als rabbinische Literatur*, in: A. u. J. Assmann, Chr. Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis*, München 1983, 123–140.

15 Es hat mich überrascht, dass man auch heute noch, wenn man hier einen Zusammenhang auch nur zu vermuten wagt, Gefahr läuft, in einen Topf mit der Aufschrift „Aufklärer“ geworfen zu werden (s. den Beitrag von D. Krochmalnik). Es zeigt, dass das Jahrhundert der Aufklärung noch nicht vergangen ist, und erklärt die unverbrauchte

gewesen sein dürfte, der diese Unterscheidung getroffen und in seinem Machtbereich durchgesetzt hat, indem er die alte Religion abschaffte und eine neue einführte, habe ich sie mit der biblischen Figur des Mose verbunden, weil sie erst in der biblischen Form geschichtsmächtig geworden ist. In diesem Zusammenhang ist es nun sehr bedeutsam, dass gerade das Judentum, das sich auf Mose als seine Gründungsfigur stützt, die wirkungsvollsten Konzeptionen zur Relativierung und Überwindung der Mosaischen Unterscheidung entwickelt hat. Mendelssohns Unterscheidung zwischen Judentum und Christentum sowie „allgemeiner Menschheitsreligion“ und konkreten Religionen ist ein Meilenstein auf diesem Weg. Auch in meinen Augen ist es ein großer Vorzug des Judentums, die „ewigen Wahrheiten“ nicht festzuschreiben, sondern im Zustand der „diskursiven Verflüssigung“ (J. Habermas) zu belassen. Die „allgemeine Menschenreligion“ kann niemals auf ein System verbindlicher Lehrsätze festgelegt werden. Vielleicht kann hier die linguistische Unterscheidung zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur ein Modell abgeben für das Verhältnis von „allgemeiner Menschenreligion“ und den konkreten Religionen, die es immer nur im Plural geben kann und geben wird. Die „Tiefenreligion“, die sich um die jeder Festschreibung entzogenen, immer nur in diskursiver Annäherung anzielbaren ewigen Wahrheiten dreht, bildet den gemeinsamen Bezugspunkt der konkreten „Oberflächenreligionen“, die im Horizont ihres Geltungskreises für die unverzichtbaren Orientierungen und Gewissheiten sorgen. Das Problem des Christentums, aus Mendelssohns Sicht, liegt darin, dass es dazu tendiert, sich als allgemeine Menschenreligion, als oberflächenstrukturelle Ausprägung der universalen Tiefenreligion zu verstehen.¹⁶ Theologen wie Karl Barth¹⁷ und Dietrich Bonhoeffer¹⁸ haben in diesem Sinne

Frische, mit der die religionsphilosophischen Schriften von Lessing und Mendelssohn, Wieland und Herder noch immer zu uns sprechen. Sollten auch sie sich in jenem Topf befinden, will ich mich gerne dazugesellen.

16 So z. B. explizit und in Gegenüberstellung zum Judentum als „National-Religion“ bei J. F. W. Jerusalem in seinen *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Braunschweig 1768, bes. IV, 129, s. Feil, *Religio* IV, 396. Jerusalem war mit Lessing gut bekannt; das Buch wird Mendelssohn gekannt haben.

17 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, Zürich 1948, 2, 4, 327.

18 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970.

für das Christentum den Begriff „Religion“ überhaupt zurückgewiesen, weil Religion nun einmal nur in einem irreduziblen Plural existiert. Religionen sind mit ihren kultischen Konkretisierungen und Kollektivierungen der geistigen und je individuellen Gottesbeziehung notwendigerweise eine Form von Idolatrie. Joseph Ratzinger, damals noch Kardinal, stellt fest: „Der christliche Glaube beruht nicht auf Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion; er beruht auf Erkenntnis. Er verehrt jenes Sein, das allem Existierenden zugrunde liegt, den ‚wirklichen‘ Gott.“¹⁹ All das läuft auf eine Gleichsetzung des Christentums mit Mendelssohns allgemeiner Menschenreligion hinaus. In diesem Punkt werden die Christen nach dem Vorbild von Mendelssohns Juden zurückstecken und ihre Religion als eine unter vielen anerkennen müssen, die gleichfalls auf ihre Weise den „wirklichen Gott“ verehren²⁰ – bzw. haben es längst getan, denn alle diese Überlegungen stecken bereits in Lessings Ringparabel, die er einem Juden in den Mund legt, aber seinen christlichen Mitbürgern und insbesondere dem Hamburger Hauptpastor Johan Melchior Goeze ins Stammbuch schreibt.²¹ Sie gehören auf die Ebene einer von keiner theologischen Dogmatik und keiner wissenschaftlichen Metaphysik einholbaren Weisheit, die es in allen Religionen gibt und die sich auf einen Konvergenzpunkt jenseits aller Unterscheidungen inklusive der „Mosaischen Unterscheidung“ bezieht.

Im gleichen Sinne gebietet auch das gegenwärtige Globalisierungszeitalter ein Denken auf zwei Ebenen. Es geht nicht um Toleranz, die „Duldung“ des Anderen, sondern um Anerkennung von Differenz. Diese

19 J. Ratzinger, *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends*, in: FAZ 8.1.2000, zit. nach Müller, *Streit*, 41.

20 Siehe hierzu K.-P. Jörns, *Notwendige Abschiede*, Gütersloh 2004, besonders Teil II, Kap. 1 „Abschied von der Vorstellung, das Christentum sei keine Religion wie die anderen Religionen“, 70–101.

21 Lessing hat zwar seinen Nathan schon lange vor dem Ausbruch des „Fragmentenstreits“ konzipiert gehabt, aber das heißt nicht, dass er das Drama, als er es 1779 aus der Schublade zog, nicht auch deswegen veröffentlichte, um im Kontext dieses Streits, unter Umgehung des ihm auferlegten Verbots der Publikation theologischer Schriften, seine Meinung in Fragen der Religion öffentlich klarzustellen.

Forderung hat der Londoner Rabbiner und Philosoph Jonathan Sacks in seinem Buch *The Dignity of Difference* (2002) in bewundernswerter Klarheit auf den Punkt gebracht.²² Genau wie Mendelssohn unterscheidet Sacks zwischen universalen Wahrheiten und Glaubenswahrheiten. „Das Judentum“, schreibt er, „ist ein partikularer Monotheismus. Es glaubt an Einen Gott, aber nicht an *eine* Religion, *eine* Kultur, *eine* Wahrheit. Der Gott Abrahams ist der Gott aller Menschen, aber der Glaube Abrahams ist nicht der Glaube aller Menschen“ (52 f.). „Gott ist universal, Religionen sind partikulär. Religion ist die Übersetzung Gottes in eine partikuläre Sprache und damit in das Leben einer Gruppe, einer Nation, einer Glaubensgemeinschaft“ (55). Gott gibt es nur im Singular, Religionen nur im Plural. Religionen begründen Identität, und Identität bedeutet Differenz.²³ „Gott ist der Gott aller Menschheit, aber kein einzelner Glaube sollte der Glaube aller Menschheit sein“ (55): Das bringt Mendelssohns Unterscheidung zwischen Menschenreligion und konkreten Religionen auf den Punkt. Jonathan Sacks vertritt einen Standpunkt, den der Soziologe Ulrich Beck als „Kosmopolitismus“ definiert:

„Universalismus heißt: Die religiösen Unterschiede werden eingeebnet, so dass die Gemeinsamkeit zwischen ihnen im kleinsten gemeinsamen moralischen Nenner besteht. Der Kosmopolitismus dagegen betont die Würde und Bürde der Differenz, das unauflösbare In- und Gegeneinander von Universalismus und Partikularismus.“²⁴

Diese Form von Kosmopolitismus ist allerdings ohne Universalismus, die Konstruktion einer übergeordneten Ebene allgemeiner Ideen, Grundsätze, Werte und Normen, gar nicht möglich. Universalismus, so wie ich ihn verstehe, ist nicht der Gegensatz, sondern die Bedingung der Möglichkeit von „Kosmopolitismus“. Die Einebnung der religiösen Un-

22 J. Sacks, *The Dignity of Difference. How to avoid the Clash of Civilizations*, London 2002.

23 „Religions are about identity and identity excludes“ (46).

24 U. Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt 2008, 202.

terschiede wäre demgegenüber als ein Globalisierungseffekt zu interpretieren.

Glaubenswahrheiten sind nach Jonathan Sacks niemals universal, aber andererseits sind sie darum keineswegs relativ.²⁵ Innerhalb ihres Geltungsbereichs im Horizont einer gegebenen Religion sind sie *absolut*. Sacks bedient sich in diesem Zusammenhang der von Michael Walzer eingeführten Unterscheidung zwischen „dichten“ (*thick*) und „dünnen“ (*thin*) Bindungen. Die Bindung, die eine Religion zwischen Gott und seinen Verehrern stiftet – und Sacks führt das Wort *religio* auf *religare* („rückbinden“) und nicht auf *religere* („sorgfältig, aufmerksam, andächtig beachten“) zurück²⁶ –, ist eine „dichte“ Beziehung, sie hat mit Liebe zu tun. Die Suche nach universalen Wahrheiten eignet der Wissenschaft, die Religion zielt wie die Liebe auf das Besondere, Einzelne. „Das ist es auch, was den Gott der Bibel von dem Gott der Philosophen unterscheidet“(56). Sacks lässt zwar keinen Zweifel daran, dass er mit dem Gott der Philosophen wenig anfangen kann, aber wenn Gott, wie er schreibt, universal ist im Gegensatz zu den partikularen Religionen, dann ist dieser universale Gott nicht der Gott der Bibel, und dann kann der Gott der Bibel nur ein partikularer Gott sein. Der Gott der Philosophen ist ein verborgener Gott, er transzendiert alle Vorstellungen, die sich Menschen von ihm machen können, es ist der Gott von Schönbergs Moses, dem Aron mit Recht entgegenhält: „Kann man lieben, was man sich nicht vorstellen darf?“²⁷ Das ist auch der Gott, an den Jonathan Sacks denkt, wenn er ihn „universal“ nennt, es ist der Gott, den er *denkt*, aber nicht der Gott, den er *liebt*, der Gott der Bibel. Sacks ist Rabbiner

25 Sacks, *Dignity*, 55: „This means that religious truth is not universal. What it does not mean is that it is relative“.

26 Beide Etymologien wurden in der Antike vertreten, die erste von Laktanz, die zweite von Cicero. Vermutlich hat Cicero Recht, aber für das Selbstverständnis des Christentums wurde Laktanz' Herleitung und Definition maßgeblich, und unser heutiger Religionsbegriff ist christlich, nicht römisch geprägt.

27 Zur Gottesidee in Schönbergs Oper s. K. H. Wörner, *Gotteswort und Magie, die Oper Moses und Aron von Arnold Schönberg*, Heidelberg 1959; St. Strecker, *Der Gott Arnold Schönbergs. Blicke durch die Oper Moses und Aron*, Münster 1999; M. M. Kerling, „O Wort, du Wort, das mir fehlt“. *Die Gottesfrage in Arnold Schönbergs Oper „Moses und Aron“*. *Zur Theologie eines musikalischen Kunst-Werkes im 20. Jahrhundert*, Mainz 2004.

und Philosoph, er lebt eine doppelte Religion, er freut sich seines Gottes im Rahmen seiner Religion und der von ihr gestifteten dichten Beziehungen und Überzeugungen, aber im vollen Wissen darum, dass es andere Religionen mit ebenso dichten und als solche absoluten Beziehungen und Überzeugungen gibt.

Das Besondere von Sacks' Version der *religio duplex* und des Prinzips der doppelten Mitgliedschaft ist, dass er sie in der Bibel selbst verankert. Für ihn besteht der Gegensatz nicht zwischen dem außerbiblischen und als solchen universalen Gott der Philosophen und dem biblischen Gott, sondern zwischen dem Gott Noahs und dem Gott Abrahams, oder genauer: zwischen dem Bund, den Gott mit Noah und der Menschheit schließt, und dem Bund, den er mit Abraham und seinem „Samen“, dem zukünftig aus seiner Nachkommenschaft hervorgehenden Volk, schließt. „Einerseits“, schreibt er, „sind wir Mitglieder der universalen menschlichen Familie und dadurch des noachidischen Bundes mit der gesamten Menschheit. (...) Andererseits sind wir aber auch Mitglieder einer besonderen Familie mit ihrer spezifischen Geschichte und Erinnerung.“ Das ist die Definition der Doppelten Religion.

In der jüdischen Tradition knüpft sich an den Noah-Bund die Lehre von den sieben noachidischen Geboten und den Gerechten der Völker, d. h. Nichtjuden, die an der kommenden Welt teilhaben, wenn sie diese Gebote halten, die für alle Menschen gelten.²⁸ In ähnlichem Sinne hat man sich auch im 17. Jahrhundert auf den Noah-Bund und die „noachidischen Gebote“ berufen im Sinne eines allen Menschen gemeinsamen „Naturrechts“ und eines Rahmens, in dem die einzelnen Religionen, Judentum, Christentum, Islam usw., friedlich koexistieren können. Bei Uriel da Costa wird aus dem Menschheitsgesetz eine Menschheitsreligion. Da Costa war ein portugiesischer Marrane, der nach Amsterdam emigrierte, um zum Judentum zurückzukehren, dann aber mit den mosaischen Gesetzen nicht glücklicher wurde als zuvor mit dem Christentum und sich, zwischen alle Stühle geraten, zu den noachidischen Ge-

28 K. Müller, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Inst. Kirche und Judentum, (Studien zu Kirche und Israel; 15), Berlin 1994 (2. Aufl. 1998).

boten als der *lex naturae* und der einzig wahren, ursprünglichen und allen Menschen gemeinsamen *religio* bekennt. Diese *lex primaria* ist allen Menschen von Natur aus angeboren und ins Herz geschrieben; alle späteren Gesetze sind Menschenwerk unter dem Deckmantel der *religio*.²⁹ In dieser Tradition scheint mir auch Mendelssohns Konzept einer allgemeinen „Menschenreligion“ zu stehen. Sein besonderes Verdienst sehe ich in der Einschränkung des Begriffs der Offenbarung im Hinblick auf die übergeordnete Kategorie dieser „Menschenreligion“.

In der Darstellung der Bibel schließt Gott dreimal einen förmlichen Bund (*berit*): mit Noah nach der Sintflut, wobei sich Gott verpflichtet, nie wieder die Erde durch eine vergleichbare Katastrophe zu vernichten, mit Abraham, wobei Gott ihm verheißt, ihn zu einem großen Volk zu machen, und mit Mose, worin Gott sich den inzwischen zu einem Volk herangewachsenen Abraham-Nachkommen als Bündnispartner im Sinne eines Oberherrn zuwendet. Die jeweiligen Verpflichtungen auf menschlicher Seite betreffen bei Noah den Verzicht auf Gewalt und Grausamkeit und beziehen sich auf die gesamte Menschheit, bei Abraham die Beschneidung, was sich auf Abraham und seine Nachkommen bezieht, und bei Mose das gesamte Corpus von 613 Geboten und Verboten, das sich in Sittenregeln, Rechtssatzungen und Ritualgesetze gliedert und sich auf die sich diesen Gesetzen unterordnende Gruppe bezieht. Die Verpflichtungen werden also immer partikularer und immer anspruchsvoller. Das mosaische Gesetz gilt nur für Juden, der Abrahambund gilt für „Abrahams Samen“, also (über Ishmael) auch für die Araber und im weiteren Sinne den Islam (in christlicher Auslegung dürfen sich sogar auch die Christen Abrahams Samen zurechnen), und die Verpflichtung des Noah-Bundes gilt für alle Menschen. In textgeschichtlicher Hinsicht kehrt sich die Reihenfolge um: hier sind diese Bundeskonzepte je allgemeiner, desto jünger. Die Kodifizierung der 613 Gebote im „Buch des Bundes“ und im „Buch der Torah“ geht im Wesentlichen auf die exilische Zeit zurück und das Konzept des Abraham-Bundes lässt sich als eine nachexilische Liberalisierung der Definition des Judentums

29 U. da Costa, *Exemplar humanae vitae*, nach E. Feil, *Religio III, Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 2001, 410–416, bes. 412.

verstehen, die das Kriterium der Zugehörigkeit auf alle Nachkommen Abrahams (inklusive des *cam ha-aretz*, der im Lande Gebliebenen, nicht nach Babylon Deportierten und folglich nach dem Gesetz Lebenden) ausweitet.³⁰ Das uns hier besonders interessierende Konzept des Noah-Bundes, das den Begriff einer „Menschheitsreligion“ zu implizieren scheint, erfährt in der Antike eine einschneidende Transformation. In der biblischen Fassung (Gen 9,4–6) ist nur von zwei Verboten die Rede:

„Allein esset das Fleisch nicht mit seinem Blut, in dem sein Leben ist! Auch will ich euer eigen Blut, das ist das Leben eines jeden unter euch, rächen und will es von allen Tieren fordern und will des Menschen Leben fordern von einem jeden Menschen.
Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.“

Diese Verbote greifen zurück auf den Beschluss Gottes, das Leben auf der Erde durch eine Flut zu vernichten:

„Da sprach Gott zu Noah: Das Ende allen Fleisches ist bei mir beschlossen, denn die Erde ist voller Gewalttat (*chamas*) bei ihnen; und siehe, ich will sie verderben mit der Erde“ (Gen 6.12–13).

Gott verzichtet auf weitere Vernichtungsaktionen, wenn der Mensch auf Gewalt (*chamas*) verzichtet. In der Begründung des Tötungsverbots klingt das Motiv der Menschenwürde an: Gott hat den Menschen sich zum Bilde geschaffen, und als ein Bild Gottes ist der Mensch heilig und unantastbar. In dieser Form ist das noachidische Gebot auch heute noch die beste Grundlage eines „Weltethos“.

In nachbiblischer Zeit, in der rabbinischen Auslegung dieser Bibelstelle, wird das Gewaltverbot zum Kanon der sieben noachidischen Ge-

³⁰ Vgl. hierzu besonders Th. Römer, *Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham*, in: A. Wénin (Hrsg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Loewen 2001, 179–211.

bote erweitert: „1. Das Gebot, eine Gerichtsbarkeit einzurichten und für Rechtspflege zu sorgen; 2. das Verbot des Götzendienstes; 3. das Verbot der Gotteslästerung; 4. das Verbot des Blutvergießens; 5. das Verbot der Unzucht; 6. Das Verbot des Raubes; 7. Das Verbot der Grausamkeit gegen die Tierwelt – archaisch formuliert: das Verbot, sich ein Körperglied vom lebenden Tier einzuverleiben.“³¹ Der Siebenerkanon der noachidischen Gebote formuliert die Grundlage, auf der sich das Judentum ein friedliches Zusammenleben mit den „Völkern“, d. h. den nichtjüdischen Religionen, vorstellen kann. Im 17. Jahrhundert entwickelt Selden anhand der noachidischen Gebote seinen Begriff von Naturrecht.³² An der Textgeschichte dieser Bundeskonzepte scheint sich daher so etwas wie eine Entwicklung der frühjüdischen Religion in Richtung auf die Zwei-Ebenen-Struktur der *religio duplex* ablesen zu lassen, und zwar genau in dem Sinne, in dem Jonathan Sacks sich auf diese Tradition bezieht. Das Diaspora-Judentum ist auf eine solche Zwei-Ebenen-Struktur angewiesen, um mit seinen Gastländern und deren Religion eine Form von Konvivenz im Sinne gegenseitiger Anerkennung zu erreichen. In der globalisierten Welt leben alle Kulturen in dieser Situation. Sie sind sich so nahergerückt, dass ein Absolutismus der Differenz notwendigerweise in den Kampf der Kulturen führt, der nur durch die von Mendelssohn vorgeschlagene Form doppelter Mitgliedschaft sowohl auf partikularer als auch auf universaler Ebene vermeidbar scheint.

31 Nach K. Müller, *Die noachidische Tora: Ringen um ein Weltethos*, in: Freiburger Rundbrief 3 (1996) (<http://www.freiburger-rundbrief.de/de/?item=397>).

32 J. Selden, *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum*, London 1640.

Der Verfasser



Prof. Dr. Dr. h. c. *Jan Assmann* wurde 1938 in Langelshelm geboren. In Lübeck und Heidelberg besuchte er die Volksschule und das humanistische Gymnasium, anschließend studierte er Ägyptologie, Klassische Archäologie und Gräzistik in München, Heidelberg, Paris und Göttingen. 1966/67 erhielt er das Reisestipendium des Deutschen Archäologischen Instituts (DAI), von 1967 bis 1971 war er freier Mitarbeiter des DAI in Kairo und Stipendiat der DFG. 1971 folgte die Habilitation, von 1976 bis 2003 war er Professor für Ägyptologie in Heidelberg. 1984/85 war Assmann Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin, 1994/95 Scholar am J. P. Getty Center in Santa Monica, 1998/99 Fellow der C. F. v. Siemens-Stiftung in München, 2004 Stipendiat des Internationalen Forums Kulturwissenschaften in Wien. Er war Gastprofessor in Paris, Jerusalem und in den USA, seit 2005 ist er Honorarprofessor für Allgemeine Kulturwissenschaft und Religionstheorie an der Universität in Konstanz. Assmann ist Mitglied zahlreicher bedeutender Institutionen. 1996 erhielt er den Max-Planck-Forschungspreis, 1998 den Deutschen Historikerpreis und die Ehrendoktorwürde der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, 2004 die Ehrendoktorwürde der Yale University sowie 2005 der Hebräischen Universität Jerusalem, 2006 das Bundesverdienstkreuz Erster Klasse und den Alfred-Krupp-Wissenschaftspreis, 2007 den Europäischen Essay-Preis Charles Veillon. Jan Assmann ist verheiratet mit der Literaturwissenschaftlerin Prof. Dr. Aleida Assmann und hat fünf Kinder.

Weitere Publikationen des Verfassers zum Thema

- Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, (Wiener Vorlesungen im Rathaus; 116), 4. Aufl., Wien 2007.
- Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: P. Walter (Hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, (Quaestiones disputatae; 216), Freiburg (u. a.) 2005.
- Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München (u. a.) 2003.
- Monotheismus*, in: J. Manemann (Hrsg.), *Monotheismus*, (Jahrbuch Politische Theologie; 4), Münster 2003, 122–132.
- Antijudaismus oder Antimonotheismus? Hellenistische Exoduserzählungen*, in: D. Borchmeyer, H. Kiesel (Hrsg.), *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten. Symposium zu Ehren von Saul Friedländer*, Neckargemünd 2002.
- Carl Leonhard Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, hrsg. u. komm. v. Jan Assmann. 2., erw. Aufl., Neckargemünd 2001.
- Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München (u. a.) 1998.
- Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denken des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, vorgetragen am 24. April 1993, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse: Bericht; 1993,2), Heidelberg 1993.