

Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglaubens

Jan Assmann

Die Wende vom Polytheismus zum Monotheismus, die mit der Christianisierung und Islamisierung der antiken Welt einherging, gehört zusammen mit Urbanisierung, Staatenbildung und Schrifterfindung zu den großen evolutionären Schritten der Menschheitsgeschichte. Mit den Begriffen „Poly“- und „Mono“-, also der Unterscheidung von Vielheit und Einheit des Göttlichen, ist diese Wende aber nur unzureichend bezeichnet. Gewiss: „*Ein* Gott“, „*Heis* Theos“, „*JHWH echad*“: das ist die Devise der „monotheistischen Religionen“, aber keine der anderen Religionen schreibt entsprechend „*Viele* Götter!“ auf ihre Fahnen. Es gibt kein Bekenntnis zur Vielheit, wie es ein Bekenntnis zur Einheit gibt. Im Gegenteil: auch die religiösen Texte der Ägypter zum Beispiel sind voll von Preisungen des „*Einen, Einzigen*“. Damit ist nicht gemeint, dass es nur einen Gott gibt, sondern dass Alles, das Universum inklusive der vielen Götter, aus Einem Gott, Einem Ursprung hervorging, aus ihm lebt und von ihm abhängig ist. Die Einheit Gottes oder des Göttlichen ist das gemeinsame Thema sowohl des Mono-, als auch des Polytheismus; daher ist diese Begrifflichkeit unzureichend. Sie erfasst nicht den Unterschied, um den es eigentlich geht. Überspitzt formuliert gibt es nur monotheistische Religionen, von denen die einen die Einheit des Göttlichen exklusiv („keine anderen Götter!“), die anderen inklusiv verstehen („alle Götter sind eins“).

Wenn von einer Wende menschheitsgeschichtlichen Umfangs die Rede ist, drängt sich der Begriff der „Achszeit“ auf, den Arnold Angenendt und Hans Schelkshorn in die Debatte einbringen. Auf diesen Begriff hat der Philosoph Karl Jaspers Beobachtungen gebracht, die bis ins späte 18. Jahrhundert, auf den Iranisten Anquetil-Duperron, den Entdecker des Zend-Avesta,

zurückgehen.¹ Dieser hatte gesehen, dass sich dem Zoroastrismus vergleichbare Bewegungen in verschiedenen Teilen der Alten Welt, von China bis Griechenland, ungefähr gleichzeitig abspielten und von einer „grande revolution du genre humain“ gesprochen.² Auch die biblische Wende zum Monotheismus wurde von Anfang an in diesen Zusammenhang gestellt und fällt ja in der Tat vom Auftreten der frühen Propheten im 8. Jahrhundert (Jesaja, Hosea, Amos, Micha) bis zum Abschluss der Tora im 4./3. Jahrhundert genau in das von Jaspers als „Achsenzeit“ bezeichnete Zeitfenster 500 v. Chr. +/- 300 Jahre. Auf die kürzeste Formel gebracht, lässt sich die Achsenzeit als die Entdeckung der Transzendenz charakterisieren. Im Licht neuer, entweder durch Offenbarung oder methodisches Denken gefundener absoluter Wahrheiten unterziehen in dieser Zeit große Persönlichkeiten (Konfuzius, Lao-tse, Meng-tse, Buddha, Zarathustra, Jesaja usw., Parmenides, Xenophanes, Anaximander usw.) die traditionellen Institutionen und Konzepte einer radikalen Kritik.³ Die Wende, von der die Exodus-Erzählung handelt, wäre dann nur eines von vielen Symptomen einer globalen Entwicklung, in der die Menschheit als Ganzes, wie Jaspers sagt, einen Sprung macht.

Ich halte Jaspers' Achsenzeit-Theorie für einen der großen Wissenschaftsmythen des 20. Jahrhunderts, vergleichbar Freuds Lehre vom Ödipus-Komplex, die vieles sichtbar machen und große Zu-

¹ Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

² Dieter METZLER, A. H. Anquetil-Duperron (1731–1805) und das Konzept der Achsenzeit, in: *Achaemenid History* 7 (1991) 123–133; Dieter METZLER, *Kleine Schriften zur Geschichte und Religion der Antike und deren Nachleben*, Münster 2004, 565ff. und 577ff.

³ Shmuel N. EISENSTADT (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986; Benjamin SCHWARTZ, *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.* (Daedalus; 104/2), Spring 1975; Shmuel N. EISENSTADT (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1987, und: *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 Bde., Frankfurt/M. 1992; Johann P. ARNASON – Shmuel N. EISENSTADT – Björn WITTRÖCK (Hg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden 2005; Robert BELLAH – Hans JOAS (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge/Mass. 2012.

sammenhänge aufdecken, aber andererseits in ihrer Tendenz der vereinerleiidenden Kategorisierung viel zu weit gehen und wichtige Differenzierungen einebnen.⁴ Der Begriff der Achsenzeit bezieht sich auf Kulturen und Weltbilder, die zwischen Immanenz, dem Diesseitigen, Bedingten, Kontingenten, und Transzendenz, dem Absoluten, Unbedingten, unterscheiden und eine kritische Distanz zur Welt des Gegebenen entwickeln. Das ist jedoch weniger eine Frage der „Zeit“ als des Vorhandenseins medialer Bedingungen, um geistige Durchbrüche fest- und späteren Epochen zugänglich zu erhalten. Dazu gehört nicht nur der Gebrauch der Schrift, sondern darüber hinausgehend die Verfahren der Kanonisierung („Textpflege“) und Kommentierung („Sinnpflege“). Einmal festgehalten, vermögen sich Ideen nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raum zu verbreiten. Dass es in persischer Zeit Einflüsse des Zoroastrismus und der vorsokratischen Philosophen auf den universalistischen Monotheismus gegeben hat, der sich im Gefolge der großen Exilpropheten Deutero-Jesaja und Ezechiel in Jerusalem entwickelte, scheint auch mir evident. Die Exodus-Erzählung mit ihrem „Monotheismus der Treue“ ist aber ein Phänomen *sui generis*, das es in seiner Besonderheit zu würdigen gilt und das nicht vorschnell mit dem Kürzel „Achsenzeit“ in eine globale Entwicklung eingebnet werden darf. Unbestreitbar ist allerdings, dass diese Erzählung den Grund legt zu einer Wende, die in allen Punkten der Charakteristik der Achsenzeit entspricht. Diese Wende vollzieht sich mit der Christianisierung und später Islamisierung der Alten Welt. Erst damit ist jene Relativierung des Diesseits bzw. des Gegebenen im Licht absoluter, transzendenter Wahrheit erreicht, auf die sich der Begriff der Achsenzeit bezieht.

Die Bundesidee, auf die ich den „Monotheismus der Treue“ zurückführen möchte, passt nicht in die Phänomenologie der Achsenzeit, wie sie von Jaspers und seinen Nachfolgern entwickelt wurde. Allenfalls könnte man die These vertreten, dass in der Erzählung vom Auszug aus Ägypten der Gedanke eines viel radikaleren Auszugs bereits angelegt bzw. präfiguriert ist: der Auszug der Seele aus

⁴ Jan ASSMANN, *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, in: BELLAH – JOAS (Hg.), *The Axial Age* (s. Anm. 3), 366–407.

„dieser Welt“, der *civitas terrena*, in den Gottesstaat, wie Augustinus den Exodus deutet: der Auszug des Gläubigen aus der Verstrickung in diese Welt, was der Entdeckung der Transzendenz oder der Unterscheidung von Gott und Welt gleichkommt. Darauf macht Ludger Schwienhorst-Schönberger in seinem Beitrag aufmerksam, der auf höchst eindrucksvolle Weise zeigt, dass die christliche Mystik diese Unterscheidung voraussetzt, um sie in einer höheren Einheit zu überwinden. Der monotheistische Gott ist außerweltlich bzw. transzendent, die Götter der anderen, „heidnischen“ Religionen, sind innerweltlich bzw. immanent mit Ausnahme des Einen, aus dem alles hervorging, der sich aber, indem er die Welt inklusive der anderen Götter aus sich entließ, seiner transzendenten Einheit begab und zu Einem, wenn auch dem Höchsten, unter anderen wurde. Im Monotheismus sind Gott und Welt zwar durch die Schöpfung verbunden, aber zwischen Schöpfer und Geschöpf wird streng unterschieden und die Anbetung von allem Geschöpflichen wie etwa den Himmelskörpern als Idolatrie verteufelt. Im Kosmotheismus besteht dagegen eine Kontinuität zwischen der Transzendenz des Einen Gottes und der Immanenz seiner innerweltlichen Emanationen und Manifestationen.

In der Entstehung des biblischen Monotheismus mit seiner strengen Unterscheidung von Gott und Welt sehe ich in erster Linie einen ungeheuren Befreiungsschlag. Daher wird dieser Schritt in der mythischen Bildlichkeit der Bibel im Buch Exodus auch als eine Befreiung erzählt. Die Kinder Israels schmachten in Ägypten unter der harten Unterdrückung; da erbarmt sich Gott ihrer, befreit sie aus Ägypten und schließt mit ihnen am Sinai einen Bund, der sie für immer von menschlicher Unterdrückung befreien soll. Indem sich Gott aus seiner kosmischen Immanenz emanzipiert, befreit er zugleich den Menschen aus seiner symbiotischen Verstrickung in die Mächte dieser Welt. Dieser Satz lässt sich auch anthropologisch anstatt theologisch formulieren. Indem der Mensch zwischen Gott und Welt unterscheidet, befreit er sich selbst aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in die Mächte dieser Welt. Damit ist zugleich benannt, was in meinen Augen der „Preis des Kosmotheismus“ ist: der Verzicht auf diese Freiheit. Dramatisch wird das vor allem, wenn es um die Immanenz des Göttlichen in den Vertre-

tern der politischen Herrschaft geht, also um die Nichtunterscheidung von Herrschaft und Heil. Wenn diese Unterscheidung aufgegeben und in den weltlichen Herrschern das unmittelbare Zur-Erscheinung-Kommen Gottes, seines Willens und seiner Weltzuwendung erblickt wird, wie es ja auch unter den Bedingungen des biblischen und islamischen Monotheismus geschichtlich immer wieder vorkam, dann ist das ein Rückfall in den Kosmotheismus und ein hoher Preis, den ich auf keinen Fall zu zahlen bereit wäre. Die monotheistische Unterscheidung von Gott und Welt impliziert eine grundsätzliche Relativierung der weltlichen Macht, die ich für unverzichtbar halte. Auf der politischen Ebene stellt sie sich im frühen Judentum als die Unterscheidung von Volk und Staat dar.

Aber auch der Monotheismus hat seinen Preis. „Ihr seid teuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte“ heißt es bei Paulus (1Kor 7,23). Natürlich denkt Paulus an einen ganz anderen Preis, davon rede ich hier nicht. Ich denke auch nicht an den christlichen oder islamischen Monotheismus, die ja beide Transformationen des alttestamentlichen sind, sondern an den hebräischen Monotheismus, in dem Gott als Befreier auftritt und sich selbst als solcher definiert: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägyptenland, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.“ Der Preis dieser Befreiung ist der Konflikt. In seinem Essay „Israel in der Wüste“ hatte Goethe geschrieben: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens.“⁵ Diesen Konflikt gibt es erst, seitdem Religion „Glauben“ bedeutet, und das bedeutet sie erst, seitdem sie auf Offenbarung gegründet ist. Die Idee der Offenbarung ist die logische Konsequenz der Unterscheidung von Gott und Welt. Da Wesen, Wirken und Wille Gottes nicht mehr den innerweltlichen Phänomen abzulesen oder durch Orakel und Divinationstechniken zu ermitteln sind, ist Offenbarung im Sinne der ein für alle Mal ergangenen Klarstellung des göttlichen Wesens, Wirkens und Willens der einzige Weg über die kategorische Grenze von Transzendenz und Immanenz hinweg. Ich nenne dies

⁵ Johann W. VON GOETHE, *Israel in der Wüste*, in: *West-östlicher Divan*, hg. v. Hendrik BIRUS, Berlin 2010, 229–248, 229f.

den „harten“ Begriff von Offenbarung und verstehe darunter die einer bestimmten Gruppe zuteil gewordene Offenbarung einer absoluten und universal gültigen Wahrheit, im Gegensatz zu einem „weichen“ Offenbarungsbegriff, wie er etwa in der Ringparabel angedeutet wird, der die Wahrheit anderer, anderen Gruppen zuteil gewordener Offenbarungen zulässt.

Das Gegenteil dieser spezifisch monotheistischen „harten“ Form von Offenbarung ist natürliche Evidenz; da geht es nicht um Glauben, sondern um Wissen, um Aufmerksamkeit, Sorgfalt und Pflege, was ja *religio* bei Cicero bedeutet. Das ist die Grundlage der kosmotheistischen Religionen, deren Gottheiten auf natürlicher Evidenz beruhen. Das Gegenteil von Offenbarung ist aber auch Geheimnis, das Nicht-Offenbare. Die Begriffe der natürlichen Evidenz und des Geheimnisses gehören zusammen. Keine kosmotheistische Religion erschöpft sich in der Anbetung des Evidenten. Hinter der Welt der Erscheinungen liegt das Geheimnis, das sich wohl hie und da in Vorzeichen, Orakeln und Träumen melden mag, aber nie ein für alle Mal gründend in die menschliche Lebenswelt eingreift. Erst diese Geheimnisdimension verleiht den Erscheinungen den Charakter des Heiligen.⁶ Daher, weil hinter den Erscheinungen das Geheimnis liegt, sind die Menschen frei, die Erscheinungen so oder anders zu deuten. Anders als in den monotheistischen Offenbarungsreligionen kennen die kosmotheistischen Religionen keine absolute Wahrheit. Weder die kosmischen Erscheinungen noch die Erzählungen über die Götter erheben diesen Anspruch. So nahmen die alten Ägypter z. B. sowohl an, dass die Sonne ein Gott ist, der in Gesellschaft anderer Götter in einer Barke über den Himmel segelt und dabei einen Feind besiegt, der sich ihm in Gestalt einer riesigen Wasserschlange entgegenstellt, als auch, dass er als geflügelte Sonnenscheibe über den Himmel fliegt. Den Himmel konnten sie sich als Frau, als Kuh und als Wasserfläche vorstellen. Aber diese Bilder hatten nicht den Rang einer Glaubenswahrheit. Die Texte stellen gern Evidenz und Geheimnis hart nebeneinander. „Du stehst allen

⁶ Siehe hierzu Aleida ASSMANN – Jan ASSMANN (Hg.), *Schleier und Schwelle II: Offenbarung und Geheimnis* (Archäologie der literarischen Kommunikation; V/2), München 1998.

vor Augen“, sagt man z. B. zum Sonnengott, „aber dein Gang ist verborgen.“⁷ Oder: „Wie verborgen sind deine Werke, obwohl sie vor aller Augen liegen!“⁸ Daher wären auch Konflikte mit anderen Religionen ganz undenkbar, die sich die Sonnenbewegung in anderen Bildern vorstellen, z. B. wie die Griechen als eine Wagenfahrt oder die Babylonier als eine Bewegung zu Fuß. Glauben gibt es erst, wo eine Offenbarung ins Spiel kommt, und das ist erstmalig in Israel der Fall, in Gestalt der Sinai-Offenbarung, die von dem Volk, dem sie zuteil wird, *aemunah* verlangt, was so viel heißt wie Glauben, Vertrauen und Treue.

Mit dieser Offenbarung sind zunächst einmal sehr intensive und positive Emotionen verbunden, die den auf Geheimnis und natürlicher Evidenz beruhenden, kurz: „natürlichen Religionen“, abgehen, wie Liebe, Erwählung, Treue, die allesamt nichts Natürliches haben, sondern gestiftet und aus freier Willensentscheidung heraus eingegangen und daher sehr viel anspruchsvoller und schwieriger aufrechtzuerhalten sind.⁹ Mit dem Glauben ist der Zweifel mitgegeben. So kommt es zu dem Konflikt, von dem Goethe spricht. Er sieht ihn in den berühmten Szenen des „Murrens“ zum Ausdruck gebracht, in denen die Kinder Israels sich gegen Moses und Gottes Führung empören und nach Ägypten zurückwollen. Diese Szenen fangen zwar schon vor der Bundesoffenbarung am Sinai an, als das Volk im Anblick der ägyptischen Heeresmacht in Panik gerät und umkehren will, oder als es auf dem Hinweg zum Sinai in der Wüste Durst und Hunger verspürt, aber da schafft Gott gleich Abhilfe und schlichtet so den Konflikt. Als sich diese Szenen dann aber nach dem Bundesschluss fortsetzen, entbrennt sofort Gottes Zorn und er schickt furchtbare Strafen. Goethe meint ja, dass Mose im Zuge

⁷ Jan ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975, 2. Aufl. Fribourg 1999 (=ÄHG), Nr. 36,4; 88,15f.

⁸ ÄHG 91,76f.

⁹ In der Bundesidee wurzelt das Motiv der Liebe, auf dessen fundamentale Bedeutung in der christlichen Mystik Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER verweist. Bei Hosea und Deuteronomium 6,5 beginnt eine Traditionslinie, in deren Licht sich die ursprünglich weltliche Liebesliedersammlung des Hohelieds im geistlichen Sinne deuten und in den Kanon aufnehmen ließ.

einer solchen Revolte ermordet wurde, und der Alttestamentler Ernst Sellin und Sigmund Freud sind ihm darin gefolgt. Das also versteht Goethe unter dem Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Freud führte diesen Konflikt auf die Ambivalenz des Vaterverhältnisses zurück, das von Liebe und mörderischem Hass bestimmt sei.¹⁰ Den Quellen näher kommt man wohl, wenn man ihn in der Ambivalenz des Bundesverhältnisses verankert sieht, das ja im Gegensatz zur Schöpfung nichts Natürliches hat, sondern im wahrsten Sinne des Wortes auf „Treu und Glauben“ beruht.

Der Zusammenhang zwischen Bund und Gewalt im Alten Testament ist vollkommen unverkennbar. Gott sagt ja selbst, dass er ein eifersüchtiger, zornmütiger Gott sei, der die Sünde der Väter bis ins dritte und vierte Glied verfolgt, andererseits aber barmherzig und von großer Güte sei gegenüber denen, die ihn lieben und seine Gebote halten und das in tausend Generationen. Die Szene mit dem Goldenen Kalb stellt sofort klar, wie das gemeint ist. Da haben die Israeliten gegen das Bilderverbot verstoßen, Gott will sie in seinem Zorn allesamt vernichten und gibt sich erst durch Moses Fürbitte mit der Exekution von 3000 zufrieden. Glauben ist eine hochemotionale Sache, Liebe und Zorn, Treue und Verrat, Huld, Gnade und unnachgiebige Strenge sowie leidenschaftlicher Eifer für die Sache Gottes gehören hier untrennbar zusammen. Die Sache Gottes aber – das darf man nicht vergessen – ist nicht Gewalt und Krieg, sondern Frieden und Gerechtigkeit, auch wenn es manchmal oder manchen scheint, dass dieses Ziel nur mit Gewalt zu erreichen sei. Diese Emotionalität wurzelt in der Bundesidee, und diese Bundesidee, die mit Israel in die Welt kommt, haben Christentum und Islam übernommen. Auf keinen Fall darf man den „zornigen und

¹⁰ „Zum Wesen des Vaterverhältnisses gehört die Ambivalenz; es konnte nicht ausbleiben, daß sich im Laufe der Zeiten auch jene Feindseligkeit regen wollte, die einst die Söhne angetrieben, den bewunderten und gefürchteten Vater zu töten. Im Rahmen der Moses-Religion war für den direkten Ausdruck des mörderischen Vaterhasses kein Raum; nur eine mächtige Reaktion auf ihn konnte zum Vorschein kommen, das Schuldbewußtsein wegen dieser Feindseligkeit, das schlechte Gewissen, man habe sich gegen Gott versündigt und höre nicht auf zu sündigen.“ (Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1939], Stuttgart 2010, 163.)

strafenden Gott des Alten Testaments“ dem „liebenden und vergebenden Gott des Neuen Testaments“ gegenüberstellen.¹¹ Gottes zornmütige Eifersucht ist eine Form seiner Liebe, nur als solche wird sie in der hebräischen Bibel herausgestellt. Der Gott des Alten Testaments ist ein liebender Gott, der sich seinem auserwählten Volk in leidenschaftlicher Zuneigung zuwendet, wie ein Vater seinem erstgeborenen Lieblingssohn, wie ein Bräutigam seiner geschmückten Braut, aber auch wie ein Herrscher seinem Volk, wie ein Großkönig seinem Bündnispartner. Einen derartigen hochemotionalen Liebesbund zwischen Gott und Volk kennen die kosmotheistischen Religionen nicht und damit auch nicht die Konflikte, die darin angelegt sind: Glauben und Unglauben, Treue und Verrat, Segen und Fluch, Liebe und Zorn.

Das alles weiß man seit eh und je, jedenfalls seit dem 18. Jahrhundert, und ich frage mich, was ich eigentlich Neues zu dieser Diskussion beigetragen haben könnte, was so viel Staub aufgewirbelt und mir so viel Widerspruch eingetragen hat.¹² Den Vorschlag, den Jan-Heiner Tück für „weniger hilfreich“ hält, „den Wahrheitsanspruch der Offenbarungsreligionen einzuklammern und nur so zu tun, als ob sie wahr seien“, habe ja nicht ich gemacht, sondern das ist die Quintessenz von Lessings Ringparabel: „so glaube jeder seinen Ring den echten [...] es strebe jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen.“ Dieses „als ob“ gehört nicht in den Bereich des Fiktiven, sondern des Performativen. „Was aber“, fragt Jan-Heiner Tück, „wenn die verborgene Wahrheit sich selbst geoffenbart hat?“ In meinen bzw. Lessings bzw. aller anderer Augen, die seit dem 8. oder 9. Jh. diese Frage im Bild der Ringparabel reflektiert haben, hat sich weder am Sinai, noch in Bethlehem und auf Golgotha oder in Mekka und Medina das offenbart, was ich unter „verborgener Wahrheit“ verstehe. Mit diesen Offenbarungen bewegen wir uns auf der Ebene der drei Ringe. Jenseits der Offenbarungen und der mit ihnen gesetzten Differenzen gibt es die

¹¹ Siehe hierzu Bernd JANOWSKI, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013.

¹² Britta MÜHL hat in ihrem Beitrag meine Position treffender referiert als ich selbst das vermöchte.

Gemeinsamkeit des Vaters, von dem die Ringe bzw. Offenbarungen ausgegangen sind, und damit des Geheimnisses, das auch hinter der Offenbarung steht, ebenso wie hinter den natürlichen Evidenzen des Kosmotheismus. „Der echte Ring war nicht erweislich“ – das heißt nicht, dass es keinen echten Ring gibt und alles nur Einbildung ist, sondern dass die Echtheit des Rings eine Sache des Glaubens und der tätigen Liebe, aber keine des sicheren Besitzes ist. Es gibt die Wahrheit und es gibt Offenbarung, aber da es mehr als eine gibt, bleibt die absolute Wahrheit verborgen; die einem selbst zuteil gewordene relative Wahrheit aber gilt es im Tun an den Tag zu legen. Dazu gehört dann in allererster Linie Respekt gegenüber den Wahrheiten der anderen, die nicht weiter von der verborgenen absoluten Wahrheit entfernt sein müssen als die eigene.

Die Ringparabel ist nicht Lessings Erfindung; er hat sie bei Boccaccio gefunden.¹³ Inzwischen kennt man über dreißig verschiedene Varianten. „Die älteste mir bekannte Version“, schreibt Dorothea Weltecke, „stammt von dem Patriarchen Timotheus der Kirche des Ostens (Nestorianer) (780–832) aus seinem Dialog zwischen dem Patriarchen und dem Kalifen Al-Mahdi. Er erzählt, eine Perle, die jedermann zu haben wünscht, wurde in einen dunklen Raum geworfen. Alle greifen danach, fast alle, vielleicht alle, erwischen nur einen wertlosen Stein vom Boden. Aber erst wenn das Licht entzündet wird, werden sie die Wahrheit erfahren.“¹⁴ Derartige Versuche, im Medium der Parabel einen allzu starken absoluten Wahrheitsanspruch und Offenbarungsbegriff einen Stück weit zurückzunehmen, um einen „Raum für Respekt zwischen den Religionen“ (D. Weltecke) zu schaffen, gibt es, seit sich der Islam als dritter Ring zu den beiden älteren gesellt hat, und sie haben die ganze west-östliche Religionsgeschichte begleitet.

Ein anderer Versuch, eine allzu harte Offenbarungstheologie zu relativieren, ist die althehrwürdige Akkommodationslehre, die wie-

¹³ Siehe Friedrich NIEWÖHNER, *Veritas sive Varietas*, Heidelberg 1988, 30–34.

¹⁴ Patriarch Timotheus (780–832), siehe Dorothea WELTECKE, *Müssen monotheistische Religionen intolerant sein?*, in: Rolf SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014, 301–323, 308–312.

derum mit der Entstehung des zweiten Rings, des Christentums neben dem Judentum, aufgekommen ist. Hier wird Offenbarung nicht als ein für alle Mal ergangene Selbstentbergung der verborgenen Wahrheit verstanden, sondern als ein schrittweise sich entfaltender Erziehungsprozess des Menschengeschlechts, dem Gott immer so viel an Wahrheit zumutet, wie es im Zuge seiner geistigen Entwicklung aufzunehmen imstande ist.

Die Sinai-Offenbarung von Bund und Gesetz war nur Vorstufe, es sollte, wie Paulus sagte, die Menschen auf Christus hin erziehen. Die Zeit *ante legem* entspricht der Kindheit, einem Stadium, in dem einem Menschenwesen noch keine strengen Normen zugemutet werden können, die Zeit *sub lege* der Jugend, in der im Gegenteil der Heranwachsende klare Richtlinien braucht, und die Zeit *sub gratia* dann dem Erwachsenenstadium, wo der Mensch seiner inneren Stimme folgen und selbst entscheiden kann, was für ihn richtig ist. So habe Gott in seiner Güte und Kondezendenz (*Synkatabasis*) sich auf das Niveau der sich entwickelnden Menschheit eingestellt und bis zur Zeit des Kaisers Augustus gewartet mit der Ablösung des Gesetzes, der äußeren Norm, durch den Glauben, die innere Gewissheit. In diesem Zusammenhang entsteht später der Begriff des „Zeitgeists“ (*genius saeculi*) für das Entwicklungsstadium der Menschheit, auf das Gott Rücksicht mit seiner Offenbarung nehmen musste.¹⁵ Es ist sehr bezeichnend, dass auch diese Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts durch schrittweise Offenbarung bei Lessing ihre ausgereifteste, klassische Form findet.¹⁶

Ähnliche Theorien finden sich auch in der jüdischen Tradition. Der große Gelehrte Maimonides formt seinen Begriff von Gottes Offenbarung nach dem Vorbild seines Wirkens in der Natur.¹⁷ Die Natur kennt keine abrupten Kontraste, plötzlichen Kehrtwendungen

¹⁵ Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, 105f.

¹⁶ Gotthold Ephraim LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: *Werke*, Bd. 8, 489–510, 706–711.

¹⁷ MAIMONIDES, *Führer der Verirrten (Moreh Nevuchim)* III, 32. Übersetzung von Shlomo Pines (*The Guide of the Perplexed [Dalalat al-ha'irin]*, by Moses Maimonides, Chicago 1963).

gen und irrationalen Erscheinungen. Alles ist organisch aufeinander abgestimmt und geht in gleitenden Übergängen auseinander hervor. *Natura non facit saltus*, die Natur macht keine Sprünge. Von einem Extrem kommt man nur durch eine Folge unendlich feiner Übergänge und umständlicher Umwege zum anderen. So hat man sich auch die Offenbarung vorzustellen: als einen Prozess gleitenden Wandels und natürlichen Wachstums.¹⁸ Die Logik gleitender Übergänge zeigt sich in allen „Werken Gottes (*peulot ha-elohijot*) oder der Natur (*tiv^cijot*)“. Darin besteht die „List“, „Weisheit“ und „Strategie“ göttlichen Handelns, seine Akkommodation an die irdischen Verhältnisse.¹⁹ Damit destruiert Maimonides die konventionelle Unterscheidung zwischen Natur und Offenbarung. Als geschichtliches Phänomen ist auch die Offenbarung „natürlich gewachsen“. Natürliche und religiöse Evolution gelten Maimonides beide als Offenbarung göttlichen Handelns. Die Formel von den „göttlichen oder natürlichen Werken Gottes“ nimmt Spinozas *deus sive natura* vorweg. Der Gott der Philosophen hat sich seinem Volk zunächst als der Gott der Väter offenbart, um sich seinen rationalen, emotionalen und imaginativen Möglichkeiten anzupassen, aber den Weisen Winke gegeben, hinter dieser Maske die Wahrheit zu ahnen.

In meinem Buch *Religio Duplex* habe ich verschiedene dieser Ansätze, die Dialektik von Offenbarung und Geheimnis begrifflich zu fassen, zusammengestellt.²⁰ Interessanterweise gehen sie alle aus der Auseinandersetzung mit derselben Frage hervor, die uns hier beschäftigt: der konfliktreichen Beziehung zwischen natürlicher und Offenbarungsreligion. Diese Ansätze haben mich als Ägyptologe interessiert, weil im Rahmen dieses sich ebenfalls von der Antike bis Lessing ausbreitenden Diskurses Ägypten als das Modell

¹⁸ Ich folge hier Daniel KROCHMALNIK, *Der Sinn der Opfer. Nach dem „Führer der Verirrten III, 32“*, in: Der Landesverband der Israelit. Kultusgemeinden in Bayern 11 (1997) 73, 21–24.

¹⁹ Guy G. STROUMSA verdanke ich den Hinweis auf François DREYFUS, *La condescendance divine (synkatabasis) comme principe herméneutique de l'Ancien Testament dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne*, Suppl. to Vetus Testamentum 36 (1985) 96–107.

²⁰ Jan ASSMANN, *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010.

einer *religio duplex* galt, die sowohl eine „positive“, auf gesetzten, wenn auch nicht „geoffenbarten“ Regeln und Formen basierende, und eine „natürliche“, der verborgenen Wahrheit verpflichtete Religion miteinander verband, indem sie die eine öffentlich, die andere im Geheimen, in den Substruktionen der Pyramiden praktizierte und in der Geheimschrift der Hieroglyphen überlieferte. Erst Lessing und Mendelssohn haben dieses Modell dann auf die Beziehung von Offenbarungs- und Menschheitsreligion bzw. positiver und natürlicher Religion übertragen und damit in eine Form gebracht, die ich für aktuell bedeutsam halte.

Der „Preis“ dieser Theologie ist die behutsame Zurücknahme des harten Offenbarungsbegriffs, d. h. des absoluten Wahrheitsanspruchs einer bestimmten Offenbarung²¹, ihr Gewinn ist die Entschärfung des interreligiösen Konflikts. Die Dialektik von Offenbarung und Geheimnis erschließt einen Raum jenseits der absoluten Differenzen, wie sie der „harte“ Offenbarungsbegriff impliziert. Die Erschließung dieses Raumes war immer das Projekt eines religiösen Pazifismus, der jenseits des Trennenden ein Gemeinsames suchte, eine Theologie der Ähnlichkeit. Laktanz verwies auf die Ähnlichkeit des Gottesbegriffs in den Lehren des Hermes Trismegistus und denen der christlichen Kirche; diese Stellen wurden von Nikolaus von Kues in seiner Schrift *De docta ignorantia* aufgegriffen und weiterentwickelt.²² In der Frührenaissance entstand aus christlichen, neuplatonischen und hermetischen Traditionen die Idee einer Ur-Theologie („*prisca theologia*“), die schon lange vor Mose und Christus von heidnischen Weisen wie Zarathustra, Hermes Trismegistus, Pherekydes von Samos, Platon und anderen vertreten worden sei. Diese Traditionslinien lassen sich vor dem Hintergrund verschärfter interreligiöser und vor allem interkonfessioneller Konflikte durch das ganze

²¹ Dass dem das bei Johannes überlieferte Jesus-Wort „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6) entgegensteht, ist mir klar. Ich würde nach dem Kontext vermuten, dass es sich auf die bezieht, die Jesus gesehen haben. Man sollte dieses „niemand“ nicht auf die ganze Menschheit ausdehnen.

²² Nicolaus CUSANUS, *De docta ignorantia* I (1440), cap. xxiv, hg. v. Hans G. SENER (Philosophische Bibliothek; 264a), Hamburg 1993.

17. und 18. Jahrhundert verfolgen. Für uns am wichtigsten erscheint mit Gandhis Ansatz, den Konflikt zwischen Hinduismus und Islam durch Erschließung eines transreligiösen Raumes zu überwinden.

Genau wie Mendelssohn und Lessing unterschied Gandhi zwischen einer *wahren Religion* oder *Religion der Wahrheit*, auf die alle konkreten Religionen der Erde hinielen und die ihren verborgenen Konvergenzpunkt darstellt, und den *konkreten Religionen* wie Hinduismus und Islam, Judentum und Christentum, Buddhismus und sogar Atheismus.²³ Der Wahrheit sind alle verpflichtet, auch wenn sie diese Wahrheit jeweils verschieden auslegen. Gandhis doppelter Religionsbegriff entspricht genau Mendelssohns Unterscheidung zwischen „allgemeiner Menschenreligion“, die auf natürlicher Theologie basiert und auf „ewige Vernunftwahrheiten“ ausgerichtet ist, und den einzelnen Religionen, die auf „Geschichtswahrheiten“ beruhen und sich zu deren Verkündung und Überlieferung der Schrift bedienen. Gandhis Lehre einer allen konkreten Religionen übergeordneten, aber von allen angezielten Religion der Wahrheit (*satyagraha*) ist eine Strategie der Konfliktüberwindung durch strikte Gewaltlosigkeit. Die Parallelen zu Jesus liegen auf der Hand. Genau wie Gandhi lebte und wirkte Jesus von Nazareth in einer von inneren und äußeren Konflikten zerrissenen Welt. Im Inneren wüteten die Eiferer, die *qana'im* oder Zeloten, und stritten sich die verschiedenen Richtungen der Sadduzäer, Pharisäer, Essener usw., nach außen befand man sich in der Situation kolonialistischer Unterdrückung. Mit seinen Lehren der strikten Gewaltlosigkeit (Liebet eure Feinde, steckt das Schwert an seinen Ort) und eines Reichs Gottes, das nicht von dieser Welt ist, öffnete auch er einen Raum jenseits der Konflikte und Differenzen.²⁴ Mit meinen Vorstellungen

²³ Dieter CONRAD, *Gandhi und der Begriff des Politischen*, hg. v. Barbara CONRAD-LÜTT, München 2006, 50ff.

²⁴ Dieser Sicht von Jesu Wirken wird gern das Wort Mt 10,34 entgegengehalten „Wähnet nicht, daß ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Hier handelt es sich aber um ein geistliches Schwert, denn Jesus fährt fort: „Denn ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien mit seinem Vater, und die Tochter mit ihrer Mutter, und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein.“ Hier geht es

einer *religio duplex* im Sinne der Dialektik von Offenbarung und Geheimnis bzw. Differenz und Ähnlichkeit vertrete ich – mehr will ich hier gar nicht sagen – keine irgendwie neuen Thesen, sondern bewege mich im Fahrwasser altbekannter Versuche einer Versöhnung von Aufklärung und Religion; wie sie im „postsäkularen Zeitalter“ (Habermas) an der Tagesordnung sind. Hans Schelkshorns Konzept einer „*religio triplex*“, das ich sehr überzeugend finde, geht noch einen Schritt weiter.

Ein Argument allenfalls ist vielleicht neu: das ist die These der Übersetzbarkeit, die Britta Mühl in § 1.3 ihres Beitrags sorgfältig referiert. Die Götter der kosmotheistischen Religionen waren ineinander übersetzbar, die „Heiden“ hatten gar keine Mühe, die eigenen Götter in den Göttern der anderen wiederzuerkennen oder sie wenigstens zueinander in Beziehung zu setzen, denn sie hatten alle eine kosmische oder kulturelle Funktion und damit ein *tertium comparationis*, das sie miteinander korrelierbar und sogar ineinander übersetzbar machte. Dieses *tertium comparationis* – und das ist das andere Argument – beruhte auf ihrer natürlichen Evidenz, ihrer innerweltlichen Erfahrbarkeit. Diese Eigenschaft halte ich für viel entscheidender als die numerische Frage von Einheit und Vielheit. Wenn ich daher anstelle von Polytheismus den prägnanteren Begriff Kosmotheismus vorgeschlagen habe, bedeutet das nicht, dass ich den Kosmotheismus gegen den Monotheismus ausspielen und für eine Rückkehr zum Kosmotheismus plädieren will. Davon kann natürlich keine Rede sein. Wofür ich plädiere, ist ein besseres Verständnis dessen, wogegen sich der biblische Monotheismus ursprünglich gerichtet hat, und das halte ich als Ägyptologe für eine wichtige Aufgabe, die auch theologisch von einigem Interesse ist. Dazu gehört eben auch die Einsicht, dass „Religion“ nicht *eo ipso* und seit eh und je „Glauben“ bedeutet. Das bedeutet sie erst im Horizont von Sinai.

Der Monotheismus hat mit seiner harten Offenbarungstheologie die interreligiöse Übersetzbarkeit blockiert. Den unaussprechlichen Namen JHWHs kann man nicht übersetzen oder mit den höchsten Göttern anderer Religionen – Amun, Marduk, Zeus, Jupiter – in Be-

nicht um physische Gewalt, sondern die Sache des Glaubens, die Gläubige von Ungläubigen trennt. Das ist allerdings problematisch genug.

ziehung setzen. Damit wird eine ganz neue, unüberbrückbare Form von Differenz in die Völkerwelt eingeführt. Die evangelische Theologin Margot Käßmann hat unlängst Toleranz definiert als die Fähigkeit, Differenz auszuhalten.²⁵ Das ist sehr gut gesagt, aber man darf nicht vergessen, dass diese Differenz nicht naturgegeben, sondern überhaupt erst ein Werk der monotheistischen Religion ist. Wenn sie Toleranz predigt, steuert sie einem Übel, das sie selbst in die Welt gebracht hat, entgegen. In den kosmotheistischen Religionen stellt sich die Toleranzfrage gar nicht. Deswegen kann man sie auch nicht dafür rühmen, besonders toleranzfähig zu sein. Eigentlich handelt es sich auch nicht um Religionen in unserem Sinne, sondern eher um Kulte. Kulte sind eine Sache der Priester, und andere, Fremde, Unbefugte, haben hier sowieso nichts zu suchen. Das ist keine Frage der Toleranz, sondern der Kompetenz und Qualifikation. Hier geht es, wie schon gesagt, um Sorgfalt, Aufmerksamkeit, Pflege und vor allem Reinheit, und das alles ist von Außenseitern gar nicht zu erwarten. Toleranz wird erst zum Problem, wenn Offenbarung ins Spiel kommt.

Bleibt die Frage der Gewalt. Hier sieht es auf den ersten Blick ganz anders aus. In den Kulturen fließen Ströme von Blut, in manchen Kulturen sogar Menschenblut. Dies ist der Punkt, an dem nun umgekehrt der Monotheismus humanisierend, gewalteindämmend eingegriffen hat. Die Bibel ist voll flammender Invektiven gegen die Menschenopfer, besonders die Kinderopfer der Kanaaniter. Bis heute ist unklar, was davon Greuelpropaganda und was historisch ernst zu nehmen ist. Jedenfalls erhält man den Eindruck einer Konversion von einem älteren Zustand, in dem solche Opfer, besonders das Opfer des erstgeborenen Sohnes, praktiziert wurden, zu einem jüngeren, dem genau das zum Abscheu geworden ist. Was die biblischen Texte als kanaanitische Religion verteufeln, ist aller Wahrscheinlichkeit nichts anderes als die eigene Vergangenheit.²⁶ Das Christentum hat dann

²⁵ Osnabrücker Zeitung vom 23.10.2014, URL: http://www.ofg.uni-osnabrueck.de/ofg_2014/images/NOZ-online_20141022.jpg (zuletzt abgerufen am 15.12.2014).

²⁶ Vgl. Othmar KEEL, *Der zu hohe Preis der Identität oder von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaänischer Religion*, in: Manfred DIETRICH – Oswald LORETZ (Hg.), *Ugarit. Ein ostmediterranes*

für sich auch noch die Tieropfer abgeschafft und in der Spätantike überhaupt verboten. Allerdings ist der biblische Monotheismus hier Teil eines allgemeinen Prozesses der Eindämmung sakrifizieller Gewalt in der Alten Welt. Auch in Mesopotamien, Ägypten und Griechenland gab es in historischer Zeit keine Menschenopfer mehr und Philosophen wie Theophrast forderten sogar, die blutigen Opfer überhaupt abzuschaffen. Das Ideal der *thysia logike*, des rein geistigen, spiritualisierten Opfers in Gestalt von Gebet und Lobpreis, breitete sich in der römischen Kaiserzeit in der ganzen jüdischen, christlichen und heidnischen Welt aus. Hier handelte es sich um eine allgemeine Wende, die der biblische Monotheismus nicht eingeleitet, aber die er dann endgültig durchgesetzt hatte.

Dieses Verdienst kann ihm niemand bestreiten. Auf der anderen Seite hat er jene besondere Gewalt eingeführt, die mit den Ideen von Bund und Offenbarung verbunden ist. Zum Bund gehört als Möglichkeit der Bundesbruch, so wie Treue zu Verrat und Segen zu Fluch. Die Bibel, genauer das Alte Testament, entfaltet diese Ambivalenzen der Offenbarung anhand der Erzählung vom Auszug aus Ägypten. Da ist zunächst die Unterscheidung zwischen Israel und Ägypten. Ägypten steht für Unterdrückung und Despotismus, für die Welt von Unrecht und Unfreiheit, aus der ausgezogen werden muss, um in die Welt von Freiheit und Gerechtigkeit einzuziehen, die Gott mit seinem Bund anbietet. Hier gilt: keine Toleranz gegenüber den Unterdrückern. Die Religion würde ihre befreiende Aufgabe verraten, wenn sie mit den Unterdrückern gemeinsame Sache machen würde. Dieses Problem ist in der Zeit der NS-Unterdrückung deutlich zutage getreten. Dieser am Sinai geschlossene Bund trifft dann die Unterscheidung zwischen dem auserwählten Volk und dem Rest der Völkerwelt. Hier wiederum gilt: alle Toleranz ge-

Kulturzentrum im Alten Orient I, Münster 1995, 95–114; DERS., *Kanaan – Israel – Christentum. Plädoyer für eine ‚vertikale‘ Ökumene* (Franz Delitzsch-Vorlesung 2001), Münster 2002; Thomas STAUBLI, *Antikanaanismus. Ein biblisches Reinheitskonzept mit globalen Folgen*, in: Peter BURSCHEL – Christoph MARX (Hg.), *Reinheit*, Wien 2011, 349–388. Siehe auch Jon D. LEVENSON, *Is there a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Antisemitism?*, in: *JES* 22/2 (1985) 242–260 und DERS., *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, New Haven 1993.

genüber den Völkern, die anbeten können, wen oder was sie wollen und nach ihren eigenen Gesetzen leben mögen, solange sie nur das auserwählte Volk *seinem* Gott folgen und nach *seinem* Gesetz leben lassen. Das ist die Unterscheidung nach außen. Nach innen aber gilt: keine Toleranz gegenüber denen, die den Bund brechen.

Den Kern der im biblischen Monotheismus angelegten Gewalt sehe ich im Bilderverbot. Hier ist die Unterscheidung zwischen Freund und Feind klar ausgesprochen, in der – in diesem Punkt muss man Carl Schmitt Recht geben – die Gewalt wurzelt.²⁷ Gott begründet das Gebot mit seiner Eifersucht: „*Du sollst dir kein Götterbild machen, auch keinerlei Abbild dessen, was oben im Himmel oder was unten auf der Erde oder was in den Wassern unter der Erde ist. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen. Denn ich, JHWH, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, an der dritten und vierten [Generation] von denen, die mich hassen, der aber Gnade erweist an Tausenden [von Generationen] von denen, die mich lieben und meine Gebote halten.*“ (Ex 20,4–6; Dtn 5,8–10) Hier ist keine Rede davon, dass die Bilder bloße Götzen, Menschenwerk und in diesem Sinne „falsche“ Götter sind. Im Gegenteil: sie sind „andere Götter“, mächtig genug, Gottes Eifersucht zu erregen. Meine ursprüngliche, in meinem Buch *Moses der Ägypter* dargelegte These, die religiöse Gewalt wurzele in der Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“, gilt es in diesem Punkt zu differenzieren.²⁸ Hier geht es nicht um Wahrheit und Irrtum, sondern um Treue und Verrat. Bildverehrer sind Abtrünnige, Verräter, Gottesfeinde, die verfolgt und getötet werden müssen. Die Geschichte vom Goldenen Kalb macht das ja in aller Deutlichkeit klar. Das betrifft aber nur das aus-

²⁷ Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1979. Vgl. dazu meinen Aufsatz *Gotteszorn und Apokalypse. Über den Ernstfall totaler Religionen*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* VI/3 (2012) 67–82.

²⁸ Siehe meinen Beitrag *Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der ‚Mosaischen Unterscheidung‘ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik*, in: SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes* (s. Anm. 14), 249–266.

erwählte Volk, das in den Bund eingetreten ist und JHWH Treue geschworen hat, nicht die Völker, die so viel Bilder anbeten können wie sie wollen. Solange sie nur das auserwählte Volk in seiner Verehrung des wahren Gottes in Ruhe lassen, hat Israel bzw. das Judentum mit den Völkern, d. h. den Heiden nicht das geringste Problem. Diese Lizenz gilt aber nicht für die Völker, die im Gelobten Land wohnen. Hier besteht die Gefahr, dass die einwandernden Israeliten sich ihnen assimilieren und ihre religiösen Gebräuche annehmen. Daher macht JHWH ihnen die Vertreibung und Vernichtung der Kanaaniter zu einer heiligen Verpflichtung. Mit den Ureinwohnern des Gelobten Landes dürfen keine Verträge und keine Ehen geschlossen werden, jede Form von friedlicher Koexistenz wird kategorisch ausgeschlossen.

Mit der Idee des Bundes zwischen dem Gott JHWH und dem Volk Israel ist der monotheistische Gedanke untrennbar verbunden. Und zwar geht es hier, um das noch einmal zu betonen, um eine besondere Form von Monotheismus, der die Existenz anderer Götter durchaus anerkennt, aber ihre Anbetung strengstens verbietet. Dieser Gott, der sich Israel als Braut erwählt bzw. an Sohnes statt annimmt, ist ein Gott, der im Unterschied zu allen anderen Göttern der damaligen Welt keine Frau und keine Kinder hat. Die Partnerschaft mit Israel tritt also an die Stelle der konstellativen Bindungen, in denen man sich die Götter vorstellte und von denen die Mythen erzählen. Ebenso neu wie der Gedanke eines götterweltlich einsamen, nur einem Volk konstellativ verbundenen Gottes ist der Gedanke eines politisch isolierten, nur einem Gott verbundenen Volkes. Im Buch Numeri wird Israel einmal als ein Volk erwähnt, „das sich abseits hält und sich nicht zu den Völkern rechnet“ (Num 23,9). Das sagt Bileam, der moabitische Seher. Ähnlich äußert sich Haman im Estherbuch: „Es gibt da ein Volk, das ist zerstreut und abge sondert von den Völkern in allen Provinzen deines Königreichs. Und ihre Gesetze unterscheiden sich von denen jedes anderen Volks.“ (Esther 3,8)²⁹ Das ist auch der Sinn des in der Bibel

²⁹ Bernhard LANG hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Bibel „die entsprechenden Spitzenaussagen stets einem Nichtisraeliten in den Mund legt. Die fiktive Fremdperspektive wird zur Selbstbeschreibung genutzt.“ Siehe *Der*

so betonten Motivs der Allochthonie, der fremden Herkunft des Volkes, das mit den im Gelobten Land siedelnden Völkern nichts zu tun haben darf und sie ausrotten muss, um darin wohnen zu können. So wie Israel sich von den anderen Göttern fern halten soll, soll es sich auch von den anderen Völkern fern halten. Dem Fremdgötterverbot entspricht das Assimilationsverbot. Die Partnerschaft, zu der sich JHWH und Israel verbinden, ist eine hochexklusive Beziehung, für die sich die Metaphern der Ehe, Brautschaft und Erstgeburt anbieten.

Das Problem der religiösen Gewalt, des Eiferertums, wurzelt nicht im Monotheismus als solchem, sondern in der Bundesidee mit ihrer Theologie der Differenz. Dieses besondere Phänomen ist nun keineswegs mit der altbiblischen Religion schlechthin gleichzusetzen. Schon das Buch Genesis vertritt eine in vieler Hinsicht andere Position. Hier tritt Gott nicht als Befreier, sondern als Schöpfer auf. Auch hier geht es in den Erzväterlegenden um Bund, Erwählung, Verheißung und die fremde Herkunft. Aber gerade diese Parallelen lassen die Unterschiede umso deutlicher hervortreten. Abraham wird aus Mesopotamien gerufen; er hatte dort aber in keiner Weise zu leiden und wurde nicht aus einer Situation der Unterdrückung befreit. Er wird nach Kanaan geholt und auch hier werden die Völker der Ureinwohner aufgezählt. Von ihrer Vertreibung und Ausrottung ist aber mit keinem Wort die Rede. Abraham, Isaak und Jakob leben als *gerim*, geachtete Gäste unter den Kanaanäern; Land wird gekauft, nicht erobert, und im Gespräch mit dem Priesterkönig Melchisedek von Salem – wohl Jerusalem – stellt Abraham sogar fest, dass sie denselben Gott anbeten. Joseph steigt in Ägypten zum zweiten Mann im Staate auf, seine Familie wird dort gastfreundlich aufgenommen und bekommt das beste Weideland zugewiesen. Seine Heirat mit der Tochter des Hohepriesters von Heliopolis zeigt, dass es auch hier im Grunde um die Anbetung desselben Gottes geht. Im Buch Genesis herrscht eine universalistische Theologie der Ähnlichkeit, in deutlichem Gegensatz zu der partikularistischen Theologie der Differenz mit ihrem intoleranten, aggressiven

Mann Mose und die mosaische Religion. Eine kleine Bibelkunde, in: SCHIEDER (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes (s. Anm. 14), 56–78, 66.

Exklusivismus, die das Buch Exodus (und vor allem das Deuteronomium) kennzeichnet.³⁰

Die Weisheit der Priesterschrift bestand darin, beide Bücher, Genesis und Exodus, zu einer umfassenden Geschichte Israels zu verbinden, die mit der Schöpfung der Welt anhebt und mit der Schöpfung des Ur-Heiligtums am Sinai endet. Es wäre aber ein arger Kurzschluss, zu glauben, dass damit die Theologie der Differenz überwunden wäre. Auch der universalistische Monotheismus der Wahrheit, der mit den exilischen und nachexilischen Propheten, vermutlich unter zoroastrischem und vielleicht sogar ionischem Einfluss aufkommt, setzt sich nicht an die Stelle, sondern vielmehr neben den partikularistischen Monotheismus der Treue, der bis in alle jüdischen, christlichen und islamischen Transformationen hinein immer den Kern der monotheistischen Religionen bildet.

Was die biblischen Texte als kanaanitische Religion verteufeln, ist aber aller Wahrscheinlichkeit nichts anderes als die eigene Vergangenheit, das „hebräische Heidentum“.³¹ Der Exodus-Mythos erzählt die symbolische Geschichte einer doppelten Konversion: einerseits von Unterdrückung und sozialer Ungerechtigkeit, wofür Ägypten steht, in das Ideal einer gerechten Gesellschaft auf der Grundlage des Gottesbundes und andererseits von scheußlichen Opferbräuchen, insbesondere dem Opfer des erstgeborenen Sohnes und anderer Formen von Menschenopfer, zu einer Religion der

³⁰ Siehe Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Herkunft Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.

³¹ Reinhard Gregor KRATZ, *Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 2004; Christoph UEHLINGER, *The ‚Canaanites‘ and Other ‚Pre-Israelite‘ Peoples in Story and History*, in: FZPhTh 46 (1999) 546–578, und 47 (2000) 173–198; DERS., *Du culte des images à son interdit*, in: *Le Monde de la Bible* 110 (April 1998) 52–63. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER weist auf die allegorische Auslegung der Kanaaniter hin: als unverarbeitete Reste des Heidentums in der eigenen Seele: „In uns sind die Kanaanäer, in uns sind die Perisiter, hier sind die Jebusiter. Wie müssen wir uns anstrengen, wie müssen wir wachsam sein oder wie lange Zeit müssen wir beharrlich fortfahren, damit endlich ‚unser Land von Kriegen ruht‘ ...?“ Mein Verständnis der „Kanaaniter“ als die eigene vor-jahwistische Vergangenheit der Hebräer kommt dieser Deutung sehr nahe.

Reinheit und Schonung. In dem ausgeprägten Antikanaanismus der alttestamentlichen Texte äußert sich der Hass des Konvertiten auf die eigene Vergangenheit. Diesen Hass auf die eigene Vergangenheit hat das Christentum in Gestalt von Antijudaismus übernommen. Für das Judentum hatte sich das Problem des Antikanaanismus mit dem Verlust der staatlichen Selbständigkeit erledigt und ist erst neuerdings in Kreisen der extremen israelischen Rechten wieder aufgeflammt. Im Christentum wurde es in den Kreuzzügen virulent und später in den Ausschreitungen der spanischen Eroberer, der puritanischen Kolonisten, der Buren und anderer Auszugsbewegungen gegen die jeweiligen Ureinwohner sowie natürlich in den antijüdischen Pogromen. Im christlichen Antijudaismus lebte der jüdische Antikanaanismus weiter: der Hass auf die eigene Vergangenheit. Auf den Islam gehe ich hier nicht ein; die Dinge liegen hier wohl klar genug. Dieser ausgeprägte Antikanaanismus, d. h. der Hass auf die eigene Vergangenheit, ist ein durchaus problematisches Element der monotheistischen Offenbarungsreligionen, der nur durch unerschrockene Selbstaufklärung überwunden werden kann. Apologetik hilft da nicht weiter.

Aus diesen Überlegungen geht vor allem eines hervor: dass die Rede vom „Monotheismus“ und seiner vermuteten Affinität zu Intoleranz und Gewalt viel zu pauschal ist. Es sind vielmehr einzelne in den – möglicherweise nicht nur – monotheistischen Religionen auftretende Elemente, Ideen und Motive, die problematisch sind. Als solche habe ich hier die Idee des Bundes herausgestellt mit ihrer Theologie der Differenz, ihrer hohen Emotionalität, den Idealen des Glaubens und der Treue und ihrem Exklusivismus, auch wenn es sich ursprünglich, d. h. im Judentum, um die Idee der Selbstaussgrenzung aus dem Kreis der „Völker“ (*goyim* = Heiden) handelt und nicht um die Aussgrenzung der Völker aus dem Horizont der Wahrheit und Gottesnähe. Diese aggressive Bedeutung nimmt der Begriff des Glaubens erst im Christentum und Islam an, die die Völker nicht in Ruhe ihren Religionen anhängen lassen, sondern sich verpflichtet fühlen, sie notfalls mit Gewalt zum wahren Glauben zu bekehren.

Am Reformationstag 2014 fand in Wittenberg unter der Fragestellung „Heilige Schrift – ewige Wahrheit oder alte Geschichten?“

eine Disputation statt, bei der ich die hier dargelegten Gedanken in Form von Thesen gegen drei Disputanten, den Alttestamentler und Judaisten Jacob Wright (Emory), den Systematiker Jörg Dierken (Halle) und den Islamwissenschaftler Ralf Elger (Halle) verteidigen sollte.³² Angesichts dieser Alternative konnte ich als Ägyptologe und Kulturwissenschaftler nicht anders als für „alte Geschichten“ zu optieren, alte Geschichten freilich, die eine ungeheure, welterklärende und weltverändernde Strahlkraft entfaltet haben, auf deren Boden wir noch heute stehen und in deren Rahmen wir Gott, die Welt und uns selbst verstehen.

³² Denen für das konstruktive und – vermutlich zum Leidwesen des Publikums – vollkommen unpolemische Gespräch herzlich gedankt sei.