

Jan Assmann (Heidelberg/Konstanz)

Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft

Überlegungen zur Toleranzdebatte

Als Aleida Assmann und ich vor über 20 Jahren den Schriftsteller Emile Cioran in Paris trafen, erklärte er uns mit größter Entschiedenheit, dass in 20 Jahren aus Notre Dame eine Moschee geworden sein würde. Die Prophezeiung ist zwar nicht eingetroffen, aber die Ängste, die hinter dieser Aussage standen, haben sich enorm verstärkt. Der Westen hat Angst vor dem Islam. Er fürchtet, dass die Einwanderer eine Assimilation an die Leitkultur¹ des Gastlandes verweigern und empfindet diese Verweigerung als Bedrohung. Nicht nur, dass die muslimischen Einwanderer, indem sie an ihrer Sprache, Religion und Identität festhalten, eine Parallelgesellschaft bilden, anstatt sich der Gesellschaft des Landes zu integrieren, sie hängen auch noch einer Religion an, die den Hass auf das Gastland wie auf alle Ungläubigen predigt. Umgekehrt fühlen sich die Einwanderer durch den Zwang zur Assimilation und Integration in ihrer Identität bedroht. Dafür genügt der Hinweis auf den türkischen Ministerpräsidenten Erdogan, der Assimilation als Verbrechen gegen die Menschlichkeit bezeichnete. Es handelt sich um zwei Formen von Intoleranz, die hier aufeinander prallen. Die einen ertragen keine Minarette im Stadt- und keine verschleierte Frauen im Straßenbild, die anderen ertragen die Zumutung nicht, sich den westlichen Werten und Traditionen anpassen zu müssen.

Als Historiker fühlt man sich immer herausgefordert, nach Parallelen in der Vergangenheit zu suchen. Mich erinnert dieses Bild stark an die Darstellung, die die beiden ersten Makkabäerbücher von der Lage in Palästina unter den Seleukiden im zweiten Viertel des 2. Jahr-

¹ Den Begriff »Leitkultur« hat Bassam Tibi geprägt mit Bezug auf einen europäischen »Wertekonsens«: Bassam Tibi, Leitkultur als Wertekonsens – Bilanz einer missglückten deutschen Debatte, In: *Aus Politik und Zeitgeschehen (Das Parlament)*, B 1–2/2001, S. 23–26. Erst durch Friedrich Merz ist der Begriff dann im nationalkulturellen Sinne verengt worden.

hundreds v. Chr. geben. Ob und in welchem Maße diese Darstellung der historischen Wirklichkeit entspricht, lasse ich einmal dahingestellt; auch als Literatur ist sie eindrucksvoll genug. Dieser Darstellung zufolge war die damalige Lage von denselben zwei Intoleranzen bestimmt, die sich heute in Europa gegenüberstehen.² Auf der einen Seite stand der Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes, der in seinem Reich die hellenische Lebensform als allgemeine Leitkultur einführen wollte und den Juden bei Todesstrafe verbot, ihre Religion auszuüben³; auf der anderen Seite stand der Rebell Jehuda Makkabi, der mit Feuer und Schwert gegen alle vorging, die für die hellenische Leitkultur optiert und die väterlichen Gesetze verlassen hatten. Nulltoleranz also auf beiden Seiten. Antiochus brachte im Verein mit den assimilierten Juden alle frommen Juden um, die sich der neuen Ordnung nicht fügen wollten, und die frommen Juden brachten unter Führung von Yehuda Makkabi (über den heroischen Freiheitskampf gegen Antiochus hinaus) alle assimilierten Juden um und machten ihre Städte dem Erdboden gleich. Ohne allzu große Phantasie kann man Antiochus IV. oder vielmehr das Bild, das 1 Makk von ihm zeichnet, mit der Intoleranz einer unserer säkularen oder christlichen Gesellschaften gegenüber dem Islam zusammenbringen, die keine integrationsunwilligen Parallelgesellschaften dulden, und Yehuda Makkabi mit der Intoleranz eines islamistischen, zur Gewalt gegen den säkularen Westen aber vor allem gegen Kollaborateure und Abtrünnige aufrufenden Staatschefs oder Bandenführers.

Am Ende der makkabäischen Aktionen steht die Errichtung des ersten theonomen jüdischen Gottesstaats, der Theokratie, die Josephus Flavius als spezifisch jüdische Errungenschaft rühmt. Das ist es, was die Makkabäer anstrebten, was ihre Aktionen über den Charakter einer Widerstandsbewegung und eines Guerillakriegs hinaushebt und was sie den modernen Dihadisten so ähnlich macht. Religionskriege sind Bürgerkriege. Sie zielen nicht (zumindest nicht in erster Linie) auf Er-

² Elias Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937; Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung der Situation Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, 3. Auflage Tübingen 1988; Erich Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley 1998.

³ Steven Weitzmann, »Plotting Antiochus's Persecution«, in: *JBL* 123.2, 2004, 219–234, hat allerdings die Historizität des Religionsedikts mit vollem Recht angezweifelt.

oberung, Machtgewinn und Bereicherung, sondern auf die politische Verwirklichung des göttlichen Willens. Dazu gehört vor allem auch die Idee der Reinheit, das puritanische Element, das schon bei den Makkabäern sehr ausgeprägt hervortritt. Was sie betreiben, sind religiöse Säuberungsaktionen. Dazu gehört nicht nur die Reinigung des Tempels, sondern auch die Zwangsbeschneidung der Juden, die in teilweiser Assimilation an den *koinos bios*, die allgemeine moderne Lebensweise, unbeschnitten geblieben waren. Dazu gehört vor allem aber die Ausrottung der vollkommen assimilierten Juden.⁴

Judas Makkabäus hat nämlich, wenn man dem 1. Makkabäerbuch glauben will, das Leben ganzer jüdischer Städte ausgelöscht, die sich dem Hellenismus assimiliert hatten. Diesen Krieg hat er nach einem heiligen Drehbuch geführt, dem im 20. Kapitel des Deuteronomium festgelegten Kriegsrecht. Dort wird zwischen einem normalen und einem Vernichtungskrieg unterschieden. Normale Kriegsregeln gelten für weit entfernte Städte und sehen vor, ihnen Unterwerfung oder Eroberung anzubieten, wobei im Fall der Eroberung die wehrhaften Männer erschlagen und die Frauen und Kinder versklavt werden. An den kanaanäischen, d. h. heidnischen Städten im Gelobten Land aber soll der Bann vollstreckt werden:

Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erb-
besitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst
du an den Hetitern und Amoritern, Kanaanitern und Perisitern, Hiwitern
und Jebusitern den Bann vollstrecken, so wie es der Herr, dein Gott, dir zur
Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Greuel nachzuahmen,
die sie begingen, wenn sie ihren Göttern dienten, und ihr nicht gegen den
Herrn, euren Gott, sündigt. (Dt 20, 15–18).

Das bedeutet, dass nichts Lebendiges am Leben gelassen und keine
Beute gemacht werden darf, sondern alles verbrannt werden muss.
Die gleiche Behandlung schreibt das 13. Kapitel des Deuteronomiums
für die Städte vor, die vom Gesetz abgefallen sind und sich wieder der
kanaanäischen Lebensweise angeschlossen haben.

Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort
gibt, erfährst: Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetre-
ten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: Ge-

⁴ Die moderne internationale Kultur, »ho koinos bios« (Flavius Josephus), wurde nicht als speziell griechisch, sondern als allgemein heidnisch wahrgenommen und teils angestrebt, teils bekämpft.

hen wir, und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet!, wenn du dann durch Augenschein und Vernehmung genaue Ermittlungen angestellt hast und sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Greuel ist in deiner Mitte geschehen, dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert den Bann vollstrecken.

Alles, was du in der Stadt erbeutet hast, sollst du auf dem Marktplatz aufhäufen, dann sollst du die Stadt und die gesamte Beute als Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden. Von dem, was dem Bann verfallen ist, soll nichts in deiner Hand zurückbleiben, damit der Herr von seinem glühenden Zorn ablässt und dir wieder sein Erbarmen schenkt, sich deiner annimmt und dich wieder zahlreich macht, wie er es deinen Vätern geschworen hat für den Fall, dass du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, auf alle seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und tust, was in den Augen des Herrn, deines Gottes, richtig ist. (Dt 13, 13–19)

Der eigentliche Zielpunkt der biblischen Polemik ist nicht das »fremde« Heidentum, also Ägypten oder Babylonien, sondern Kanaan, das Heidentum im eigenen Lande. Aus den Vorschriften, wie mit den Kanaanäern zu verfahren ist, spricht der gleiche Puritanismus, den Judas Makkabäus dann praktiziert. Man darf mit ihnen keine Bündnisse schließen, man darf sich nicht mit ihnen verschwägern, man darf sie nicht verschonen, sondern muss sie und ihre Kultstätten ausrotten, damit sie einem nicht zum Fallstrick werden, zur Quelle der Verführung, der Anstiftung oder geradezu Ansteckung: »Sonst könnten sie dich zur Sünde gegen mich verführen, so dass du ihre Götter verehrst; denn dann würde dir das zu einer Falle.« (Ex 23, 31 f.) Das heißt im Klartext: ihr sollt das Heidentum in euren Reihen ausrotten. Judas Makkabäus und seine Anhänger sehen in der entstehenden hebräischen Bibel, der »Schrift«, bereits die hochverbindliche Kodifizierung des Willens Gottes, den es mit allen Kräften zu vollstrecken gilt. Darin sehe ich ein fundamentalistisches Prinzip, das nach meinem Eindruck bereits in der makkabäischen Intoleranz wirksam ist.

Beim Deuteronomium handelt es sich um die Verfassung eines Gottesstaats, der sich die assyrische Staatsidee zum Modell nimmt. Aus dem Bund, den der Gott Assur mit dem assyrischen König schließt, wird der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel, aus dem Treueschwur, den das Volk und die Vasallen dem König leisten müssen, wird die Liebe und Treue, die Gott von seinem Volk verlangt. Damit

zieht auch die assyrische Intoleranz gegen Rebellion und Abtrünnigkeit in die neue Religionsform ein.⁵ Der Bundesgott ist ein eifernder Gott, der eifersüchtig über die Treue seines Volkes zu ihm und seinem Gesetz wacht. Das zeigt sich bereits in der Episode des Goldenen Kalbes, als die Israeliten schon abtrünnig werden und anderen Göttern nachgehen, bevor sie Gesetz und Bündnis überhaupt empfangen haben. Dreitausend Mann werden zur Strafe hingeschlachtet. Später, als die Israeliten in Moab mit den Moabiterinnen schliefen und dem Baal Peor huldigten, vertilgte Jahweh 24000 Mann durch die Pest und ließ sich erst versöhnen, als Pinchas den Simri und seine midianitische Geliebte auf ihrem Liebeslager mit seinem Speer durchbohrte. Diesen Pinchas nahmen sich die Makkabäer zum Vorbild. So wird im 1 Makk 2,26 erzählt, wie den Hohepriester Mattathias der Eifer des Herrn ergreift, als er sieht, wie ein Jude das vom König geforderte Opfer vollziehen will, das er, der Hohepriester, standhaft verweigert hatte.

Als Mattathias das sah, packte ihn leidenschaftlicher Eifer; er bebte vor Erregung und ließ seinem gerechten Zorn freien Lauf: Er sprang vor und erstach den Abtrünnigen über dem Altar. Zusammen mit ihm erschlug er auch den königlichen Beamten, der sie zum Opfer zwingen wollte, und riss den Altar nieder; der leidenschaftliche Eifer für das Gesetz hatte ihn gepackt, und er tat, was einst Pinchas mit Simri, dem Sohn des Salu, gemacht hatte.

Dann ging Mattathias durch die Stadt und rief laut: Wer sich für das Gesetz ereifert und zum Bund steht, der soll mir folgen. Und er floh mit seinen Söhnen in die Berge; ihren ganzen Besitz ließen sie in der Stadt zurück. (1 Makk 2, 24–28)

Das ist der Anfang des Makkabäer-Aufstands. Die Eifersucht Gottes und der Eifer für Gott, der Zelotismus, entsprechen sich spiegelbildlich. Die andere Seite dieses Eifers ist die Bereitschaft zum Martyrium, für das die Makkabäer ja besonders im christlichen Kontext zum Symbol geworden sind. In der Tat hat hier das religiöse Martyrium seinen ersten geschichtlichen Auftritt. Töten für das Gesetz und Sterben für das

⁵ Eckart Otto, *Das Deuteronomium*, Berlin 1999, konnte zeigen, dass verschiedene Formulierungen des Deuteronomiums geradezu Übersetzungen einer assyrischen Vorlage darstellen, der Treueidverpflichtung auf den Thronfolger Assurbanipal, die Assarhaddon allen Untertanen auferlegte. Otto spricht in diesem Zusammenhang von »subversiver politischer Theologie«. Siehe auch Hans Ulrich Steymans, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1995.

Gesetz gehören ganz eng zusammen und bilden zwei Seiten derselben Medaille, die »Eifern« heißt.

Der Deuteronomismus ist zunächst, im 7. Jh., als eine Minderheitenströmung im Judentum entstanden, bis er sich dann nach dem Exil als *mainstream* durchsetzt und zum Modell radikaler, vor allem puritanischer Strömungen im Christentum und Islam wird. Man muss sich aber klar machen, dass wir es hier nicht mit Religionen, sondern mit Richtungen oder Strömungen innerhalb von Religionen zu tun haben. Neben dem eifernden Deuteronomismus, den sich Yehuda Makkabi auf seine Fahnen schreibt, gab es die priesterschriftliche Tradition, die eher universalistisch als exklusivistisch orientiert war, und neben den Zeloten und Sikariern, den terroristischen Fanatikern im Kampf gegen die Römer, gab es den Rabbi Jochanan Ben Zakkai, von dem die Legende erzählt, dass er sich in einem Sarg aus dem belagerten Jerusalem herausschuggeln ließ, mit dem Belagerer Vespasian verhandelte und das Judentum rettete, indem er unter römischer Duldung in Jabneh ein religiöses Zentrum mit Lehrhaus und Sanhedrin aufmachte. In die Diaspora ist das Judentum im Zeichen dieser klugen, kompromissbereiten Haltung gegangen, die deuteronomischen Gewalttexte wurden marginalisiert, der Eifer wurde abgekühlt, das Martyrium durch strenge Vorschriften erschwert und alles auf Überleben und Integration gesetzt, unter gleichzeitigem Festhalten am Gesetz, nach einem Prinzip, das der Rabbiner Samson Raphael Hirsch dann im 19. Jh. auf die Formel *Torah im derekh erez* brachte: *Torah und der Weg* – d. h. die Leitkultur – des jeweiligen Gastlandes. Nicht Entweder/Oder, sondern Sowohl/Als auch: Das ist das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, zu dem Juden und Heiden in der Makkabäerzeit noch nicht imstande waren.

Auch auf der Gegenseite, in der griechisch-römischen Welt der Spätantike stoßen wir auf die Idee oder das Lebensgefühl einer doppelten Mitgliedschaft. Das entsprach der geistigen Situation einer Zeit, die kosmopolitisch zu denken und die Völker dieser Erde als Gemeinschaft zu verstehen lernte. In seiner Schrift *Über Isis und Osiris* konnte Plutarch Anfang des 2. Jhds. schreiben, dass »ebenso wie die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde und das Meer allen gemeinsam sind, obwohl sie bei den verschiedenen Völkern mit verschiedenen Namen bezeichnet werden«, auch »die eine Vernunft (*logos*), die alles ordnet, und die eine Vorsehung, die für alles sorgt,« bei den »verschiedenen Völkern mit verschiedenen Ehren, Anredeformen und geheiligten

Symbolen« verehrt werden.⁶ Celsus argumentierte in seiner Schrift gegen die Christen, dass »es keinen Unterschied macht, ob man Gott den ›Höchsten‹ nennt oder Zeus, oder Adonai, oder Sabaoth, oder Amun wie die Ägypter, oder Papaios, wie die Skythen.« Gerade in der Geburtsstunde der ersten »Weltreligionen«, Judentum und Christentum, die auf dem Bekenntnis des Einen, mit nichts vertauschbaren Namens bestanden, formierte sich im Gegenzug eine Weltreligion im eigentlichsten Sinne, die freilich niemals als Religion, sondern nur als die weltbürgerliche Weisheit von der verborgenen Konvergenz aller Religionen existieren konnte. Dieses Lebens- und Weltgefühl wiederholte sich in der Epoche des islamischen Weltreichs im 11.–13. Jh., aus der die berühmte Ringparabel stammt, und im späten 18. Jh., als Lessing sie bei Boccaccio entdeckte und seinem Nathan in den Mund legte.⁷

Die Ringparabel relativiert den Wahrheitsanspruch der drei monotheistischen Religionen, die sich alle drei auf eine absolute Wahrheit berufen, die nur jeweils einer von ihnen aus göttlicher Offenbarung zuteil geworden, aber gleichwohl von universaler, alle Menschen angehender Bedeutung sei. Sie relativiert diesen Wahrheitsanspruch, ohne die Wahrheit darum als Lüge und Betrug zu denunzieren. Sie vollbringt den Balanceakt zwischen zwei Positionen, die das 18. Jahrhundert wie kein anderes unter intellektuelle und spirituelle Hochspannung versetzt haben: Auf der einen Seite die orthodoxe Position, die die eigene Version der Wahrheit als die einzig wahre behauptete und in Kirche und Staat noch voll in Kraft war, auf der anderen Seite der Atheismus der radikalen Aufklärung, der in der Priesterbetrugsthese mit Traktaten wie dem berühmt-berüchtigten *De Tribus Impostoribus* (»Von den drei Betrügern«)⁸ oder den Schriften von Thierry d'Holbach

⁶ Plutarch, *De Iside et Osiride* 67 (377E–F), s. Plutarch, *Drei religionsphilosophische Schriften*, übers. und hg. v. H. Görgemanns, Düsseldorf/Zürich 2003, 246 f.

⁷ Siehe Friedrich Niewöhner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Heidelberg 1988, S. 30–34; Karl-Josef Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998; Martin Mulsow, *Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veyssièrre La Croze (1661–1739)*, Tübingen 2001.

⁸ Es gibt zwei Traktate dieses Titels: Anonymus [Johann Joachim Müller], *De imposturis religionum. (De tribus impostoribus) – Von den Betrügereyen der Religionen*, kritisch hg. und kommentiert von Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; *Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa)*, kritisch hg., übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Winfried Schröder, Hamburg 1992.

einen Ausdruck von zuvor unbekannter blasphemischer Schärfe fand. Was für ein unglaubliches Kunststück, in der schlichten Form der Parabel diesem geistig zerrissenen Jahrhundert eine Lösung anzubieten!

Weniger bekannt als *Nathan der Weise* sind Lessings Freimaurer-gespräche, die er 1778 unter dem Titel *Ernst und Falk* veröffentlichte.⁹ Darin behandelt Lessing das Problem der Toleranz anhand der Dialektik von Identität und Differenz. Was uns verbindet, trennt uns von den anderen:

FALK

[...] Die bürgerliche Gesellschaft [...] kann die Menschen nicht vereini-gen, ohne sie zu trennen; nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu be-festigen, ohne Scheidewauern durch sie hin zu ziehen.

[...] Nicht genug, daß die bürgerliche Gesellschaft die Menschen in ver-schiedene Völker und Religionen teilet und trennet. – Diese Trennung in we-nige große Teile, deren jeder für sich ein Ganzes wäre, wäre doch immer noch besser, als gar kein Ganzes. – Nein; die bürgerliche Gesellschaft setzt ihre Trennung auch in jedem dieser Teile gleichsam bis ins Unendliche fort.

[...] Oder meinst du, daß ein Staat sich ohne Verschiedenheit von Ständen denken läßt? [...] Es wird also vornehmere und geringere Glieder geben. –

[...] Nun überlege, wie viel Übel es in der Welt wohl gibt, das in dieser Verschiedenheit der Stände seinen Grund nicht hat.

[...]

[...] (wäre es so nicht) Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wä-ren, und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhört.

[...] daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurteile ihrer angeborenen Religion nicht unterlägen; nicht glaubten, daß alles not-wendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen.

[...] daß es in jedem Staate Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet, und bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelt; in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herabläßt, und der Geringe sich dreist er-hebet.

[...] Daß ich es kurz mache. – Und diese Männer die Freimäurer wären [...] die sich mit zu ihrem Geschäfte gemacht hätten, jene Trennungen, wo-durch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammen zu ziehen?¹⁰

⁹ Gotthold Ephraim Lessing, *Ernst und Falk*, hg. v. Ion Contiadis, Frankfurt 1968.

¹⁰ Auszüge aus Lessing, *Ernst und Falk*, hg. v. I. Contiadis, 22–28.

Das Problem, dessen Lösung Lessing in der doppelten Mitgliedschaft der Freimaurer sieht, die sich zugleich als Staatsbürger und Weltbürger verstehen, sind die Trennungen unter den Menschen, die notwendigerweise mit ihrer Vereinigung einhergehen, denn die bürgerliche Gesellschaft »kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen; nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hindurch zu ziehen«. Der Psychologe Erik H. Erikson hat diese Dynamik als »Pseudo-Speziation« bezeichnet.¹¹ Drei Faktoren solcher Pseudospeziation macht Lessing namhaft: *politische*, die die Menschen in Bürger verschiedener Staaten, *religiöse*, die sie in Anhänger verschiedener Religionen, und *soziale*, die sie in Mitglieder verschiedener Stände oder Klassen einteilen. Das 18. Jahrhundert, an dessen Ende Lessing diese hellsichtigen Sätze schrieb, hatte die Schrecken der religiösen Pseudospeziation in Gestalt der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts hinter sich, die politische in Gestalt des Nationalismus und die soziale in Gestalt des Klassenkampfes aber noch vor sich, und auch heute hat die Forderung nach Überwindung der Pseudospeziation durch Ausbildung einer kosmopolitischen Kultur nichts an Aktualität verloren.

Einige Jahre später erfährt dann das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, das Lessing als eine Art Freimaurergeheimnis dargestellt hatte, bei dem jüdischen Philosophen und engen Freund Lessings, Moses Mendelssohn, eine Ausweitung ins Universale und Menschheitliche. In seiner Schrift *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum*¹² setzte er sich kritisch mit der Idee der Offenbarung und der Existenz heiliger Offenbarungsschriften auseinander, durch die sich die konkurrierenden Weltreligionen (und nur diese) im Besitz abschließender Heilswahrheiten wähnten.

In Mendelssohns Augen ist das Judentum gar keine Offenbarungsreligion. »Ich glaube«, schreibt er, »das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion. Die Israeliten haben [...] Gesetze, Gebote, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes [...], aber keine Lehrmei-

¹¹ Erik H. Erikson, *Ontogeny of Ritualization in Man*, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 251 B, London 1966, S. 337–349.

¹² Ich zitiere den Text in der Ausgabe von Martina Thom (Hg.): Moses Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt 1989 (Originalausgabe Berlin: Union-Verlag 1989), 351–458. Zu Mendelssohns *Jerusalem* vgl. besonders die subtile Analyse von Carola Hilfrich, »Lebendige Schrift«. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000.

nungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.« Mendelssohn unterscheidet also zum einen zwischen Dogmen und Lebensregeln und zum anderen zwischen natürlicher und schriftlicher Offenbarung. Dogmen beziehen sich auf »ewige Wahrheiten«; sie werden nach jüdischer Auffassung allen Menschen in der Schöpfung 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.« 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.« Die historische Wahrheit des Gesetzes gilt nur für die Juden, die ewige Wahrheit für die gesamte Menschheit. »Dieses ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden.« Es geht also im Judentum nicht um die Unterscheidung zwischen wahr und falsch im absoluten Sinne und daher auch nicht um die Ausgrenzung anderer Religionen als Heidentum. »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.« Hier gibt es daher auch nichts zu »glauben«, denn Gegenstand des Glaubens sind nur die ewigen, nicht die historischen Wahrheiten. »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.«

Offenbart und geglaubt werden höhere, absolute Wahrheiten; dem 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. Das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, das Lessing als Freimaurergeheimnis versteht, wird bei Mendelssohn auf eine allgemeine anthropologische Grundlage gestellt. Jeder Mensch ist Mitglied seiner angestammten Religion und der allgemeinen Menschenreligion.

Im 20. Jahrhundert stoßen wir bei dem indischen Juristen, Philosophen und Aktivisten Mahatma Gandhi auf eine ähnliche Konzeption von doppelter Religion oder doppelter Mitgliedschaft. Darauf hat der 2001 verstorbene Heidelberger Staatsrechtler und Indienforscher Dieter Conrad in seinem nachgelassenen Werk *Gandhi und der Begriff des Politischen* aufmerksam gemacht.¹³ Darin nennt er dieses Prinzip der doppelten Religion, unter Verweis auf Lessings Freimaurergespräche, »Gandhis Freimaurergeheimnis«. Gandhi unterschied zwischen einer wahren Religion oder Religion der Wahrheit, auf die alle konkreten Religionen der Erde hinzielen, und konkreten Religionen wie Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und Christentum. Mit Bezug auf konkrete Religionen bestand Gandhi auf der Trennung von Religion und Staat, denn er strebte einen unabhängigen Staat an, in dem alle Religionen, insbesondere Hinduismus und Islam, friedlich koexistieren könnten. Wo er jedoch die Untrennbarkeit von Religion und Politik unterstreicht, hat er die allgemeine Religion der Wahrheit im Blick, »the universal and all-pervading spirit of Truth«.¹⁴ Nicht nur die Politik, auch kein anderer Lebensbereich kann sich der religiösen, und das heißt bei Gandhi: der moralischen Verantwortung entziehen. Gandhi glaubte nicht, »that there can or will be on earth one religion«. Für ihn existierte bestimmte Religion nur im Plural. Er glaubte aber an die Möglichkeit »to find a common factor and to induce mutual tolerance«. Diesen gemeinsamen Nenner aller Religionen nannte er »Religion« mit großem »R«: »there are many religions, but Religion is only one.« Dieser Begriff von großgeschrieben Religion entspricht Mendelssohns »Menschenreligion«. Im Gegensatz zu den bestimmten »religions« ist »Religion« niemals institutionalisiert, sondern Sache des Einzelnen. In anderem Zusammenhang erklärt Gandhi seinen Begriff von Religion in diesem höheren Sinne (hier freilich klein geschrieben):

¹³ Dieter Conrad, *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt*, hg. v. Barbara Conrad-Lütt, München 2006, S. 60 mit Anm. 137.

¹⁴ Ebd., 55.

Lassen Sie mich erklären, was ich unter Religion verstehe. Das ist nicht die Hindureligion, die ich freilich mehr als alle anderen Religionen wertschätze, sondern die Religion, die über Hinduismus hinausgeht, die unser ganzes Wesen verändert, die uns unauflöslich bindet an die innere Wahrheit und die für immer rein macht. Es ist das bleibende Element im Wesen des Menschen, dem Ausdruck zu geben keine Kosten zu hoch sind und das unsere Seele in äußerste Unruhe versetzt bis es sich gefunden hat, seinen Schöpfer kennt und die wahre Entsprechung zwischen sich und seinem Schöpfer versteht.¹⁵

Menschenreligion, wenn wir einmal Mendelssohns Begriff hierfür einsetzen wollen, betrifft den innersten Wesenskern des Einzelnen, das »Herz«, von dem Augustinus sagte, dass es unruhig sei in uns, bis es in Gott seine Ruhe fände. Diese innere Religion oder Religiosität aber, so interpretiert Conrad Gandhis Aussage, »bedeutete die ständige Relativierung der von ihr selbst hervorgebrachten, unterschiedlichen Ausprägungen, der Religionen also, vor allem aber die Aufhebung ihrer unvernünftigen Antagonismen«¹⁶ und damit, so möchte ich hinzusetzen, der »mosaischen Unterscheidung« zwischen wahrer und falscher Religion, die gerade in Indien in dem Konflikt zwischen Muslims und Hindus auf so tragische Weise zu entsetzlichen Massakern und zur politischen Teilung geführt hat. Diesen Konflikt vor Augen hat Gandhi auf die Relativierung der bestimmten Religionen und ihrer Glaubenswahrheiten im Hinblick auf eine übergreifende Religion der (verborgenen) Wahrheit hingearbeitet, im gleichen Sinne eines pazifizierenden Konzepts gegenseitiger Anerkennung, in dem bereits die Renaissance die Idee der *prisca theologia* oder *philosophia perennis* entwickelt und die hermetische Tradition entdeckt und in dem das späte 18. Jh. auf diesen Traditionen aufbauend auf die Verständigung unter den Religionen hingewirkt hatte. Diese individualisierte Religion einer allgemeinen, in der Natur des Menschen verankerten Wahrheit war für Gandhi gleichbedeutend mit »Gott« – »Truth is God« lautet Gandhis immer wiederholte Formel – aber auch mit Moral: »the essence of religion is

¹⁵ »Let me explain what I mean by religion. It is not the Hindu religion, which I certainly prize above all other religions, but the religion which transcends Hinduism, which changes one's very nature, which binds one indissolubly to the truth within and which ever purifies. It is the permanent element in human nature which counts no cost too great in order to find full expression and which leaves the soul utterly restless until it has found itself, known its Maker and appreciated the true correspondence between the Maker and itself«. Gandhi, *Collected Works*, Delhi und Ahmedabad 1956 ff., Bd. 17, S. 405 f., nach Conrad, *Gandhi*, S. 52.

¹⁶ Conrad, S. 52.

morality«. ¹⁷ Die individuelle, nur dem inneren Gesetz (Svadharma) verpflichtete Religion oder Religiosität hat daher nichts mit Mystik zu tun, sondern eher – ganz im Sinne der Aufklärung – mit einem »humanitären, moralischen common sense« (Conrad 59), vor dessen Richterstuhl sich die historischen Religionen zu verantworten und in ihrem Wahrheitsanspruch zurückzunehmen haben: »nichts was Vernunft, universeller Wahrheit und Moral widerspricht, kann als heilige Schrifttradition oder Offenbarung anerkannt werden.« (Conrad 59)

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 Forderung hat der Londoner Rabbiner und Philosoph Jonathan Sacks in seinem Buch *The Dignity of Difference* (2002) in bewundernswerter Klarheit auf den Punkt gebracht. ¹⁸ 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. »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.

Glaubenswahrheiten sind nach Jonathan Sacks niemals universal, aber andererseits sind sie darum keineswegs relativ. 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) Beziehungen. ¹⁹ Die Bindung, die eine Religion zwi-

¹⁷ Gandhi, *Collected Works*, Bd. 39, S. 3, nach Conrad, *Gandhi*, S. 58, Anm. 128.

¹⁸ Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference. How to avoid the Clash of Civilizations*, London 2002; dt.: *Wie wir den Krieg der Kulturen noch vermeiden können*, Gütersloh 2007.

¹⁹ Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame 1994, S. 8 (dt.: *Lokale Kritik – globale*

schen Gott und seinen Verehrern stiftet, und Sacks führt das Wort *religio* auf *religare* (»rückbinden«) und nicht auf *religere* (»sorgfältig, aufmerksam, andächtig beachten«) zurück, 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) Wenn aber 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?«²⁰ 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 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 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 mensch-

Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, übers. Christiana Goldmann, Hamburg 1996, 22 f.).

²⁰ Zur Gottesidee in Schönbergs Oper siehe Stefan Strecker, *Der Gott Arnold Schönbergs. Blicke durch die Oper Moses und Aron*, Münster 1999; Marc 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; Karl H. Wörner, *Gotteswort und Magie. Die Oper Moses und Aron von Arnold Schönberg*, Heidelberg 1959.

lichen 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.«²¹ Das ist die Definition der doppelten Mitgliedschaft. Michael Walzer, auf den sich Sacks beruft, macht den Unterschied zwischen den vielen Gesellschaften und der einen Menschheit am Begriff des Gedächtnisses fest:

Gesellschaften sind notwendigerweise partikular, denn sie haben Mitglieder und Gedächtnis, Mitglieder mit Erinnerungen nicht nur ihres eigenen, sondern auch ihres gemeinsamen Lebens. Die Menschheit hat demgegenüber Mitglieder, aber kein Gedächtnis und daher auch keine Geschichte und keine Kultur, keine gemeinsamen Sitten und Gebräuche, keine vertrauten Lebensformen, keine Feste, keine gemeinsamen Auffassungen über soziale Werte. Es gehört zum Menschsein, dies alles zu haben, aber es gibt keinen einzelnen Weg, es zu besitzen. Andererseits können aber die Mitglieder aller verschiedener Gesellschaften, weil sie Menschen sind, die verschiedenen Wege der Anderen verstehen, können auf die Hilferufe Anderer reagieren, können voneinander lernen und sogar (manchmal) in den Paraden Anderer mitmarschieren.²²

Was Walzer hier mit »einerseits/andererseits« unterscheidet, sind genau die beiden Ebenen der doppelten Mitgliedschaft. Es ist aber in keiner Weise einzusehen, warum sich die »andere« Ebene, die Ebene der Menschheit, gar so blass oder »dünn« darstellen muss. Hier scheint sich in den fünfzehn Jahren seit Erscheinen von Walzers Buch Entscheidendes geändert zu haben und weiter zu ändern. Es stimmt weder, dass es auf dieser Ebene kein Gedächtnis und keine Geschichte, noch, dass es keine Auffassungen über gemeinsame Güter, Ziele und Werte gebe. Es gibt ein wachsendes Unrechtsbewusstsein für das, was den

²¹ S. 86 f. der deutschen Ausgabe, engl. S. 57.

²² »Societies are necessarily particular because they have members and memories, members with memories not only of their own but also of their common life. Humanity, by contrast, has members but no memory, and so it has no history and no culture, no customary practices, no familiar life-ways, no festivals, no shared understanding of social goods. It is human to have such things, but there is no singular way of having them. At the same time, the members of all the different societies, because they are human, can acknowledge each other's different ways, respond to each others cries for help, learn from each other, and march (sometimes) in each other's parades«. (Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame 1994, S. 8; übers. Christiana Goldmann, Hamburg 1996, 22 f.).

Verlierern der Globalisierung angetan wird, eine wachsende Spendenbereitschaft für Katastrophenopfer, eine wachsende Solidarität mit Unterdrückten und Notleidenden auf der ganzen Welt und vor allem: Es gibt eine wachsende Fülle von Nichtregierungsorganisationen und anderen Möglichkeiten, durch Spenden, Unterschriften und Protestbekundungen als Weltbürger aktiv zu werden. Vor allem das Internet hat unsere Begriffe von Ferne und Nähe, *thickness* und *thinness*, tiefgreifend verändert. Es gibt immer mehr Medien und Foren weltumspannender Kommunikation und Interaktion wie Facebook, MySpace, Twitter usw., und es gibt immer mehr Weltgedenktage und immer intensivere Bemühungen, bestimmte geschichtliche Erfahrungen auf transnationaler und auch geradezu globaler Ebene zu verankern und dadurch so etwas wie ein Menschheitsgedächtnis zu stiften. Vor allem die verstärkten Bemühungen um eine Globalisierung der Menschenrechte und anderer universaler Werte zielen auf die Bildung einer Art universaler Kultur oder besser Zivilisation, einer globalen Zivilisiertheit, deren Werten und Normen sich auch die partikularen Religionen unterzuordnen haben. Menschenopfer z. B. sind heutzutage undenkbar, nicht aus partikular-religiösen Gründen, sondern im Hinblick auf universale Normen, und es ist nur eine Frage der Zeit, dass im Hinblick auf ebendiese Normen z. B. religiös begründete Verweigerung von Menschenrechten (insbesondere von Frauen) oder Verstümmelungen, wie sie heutzutage in vielen Religionen bzw. Traditionen gebräuchlich sind, weltweit geächtet und abgeschafft werden. Je mehr die Menschheit im Zeitalter der Globalisierung zusammenwächst, desto »dichter« muss und wird sich auch die Mitgliedschaft auf dieser Ebene im Sinne von Solidarität, Rücksicht und gegenseitiger Anerkennung im Laufe der nächsten Jahrzehnte ausgestalten. Gesellschaften »haben« kein Gedächtnis, aber sie machen sich eines. Warum sollte sich nicht die Menschheit als Ganze eines machen? Sie ist auf dem besten Wege dazu. In der Einführung zu ihrem Band *Memory in an Age of Globalisation* schreiben Aleida Assmann und Sebastian Conrad:

Bis vor nicht allzu langer Zeit hat das kollektive Gedächtnis seine Dynamik vorwiegend innerhalb der Grenzen des Nationalstaats entfaltet; die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit war weitgehend ein nationales Projekt. Unter dem Einfluss globaler Beweglichkeit und Bewegungen hat sich diese Situation grundlegend verändert. Einerseits haben sich globale Bedingungen auf Erinnerungsdebatten ausgewirkt, andererseits hat das Gedächtnis die globale Bühne und globale Diskurse erobert. Heute lassen sich die Rich-

tungen kollektiver Erinnerung nicht verstehen ohne Bezug auf den globalen Rahmen.²³

Im Zeitalter der Globalisierung leben und denken wir längst auf zwei Ebenen. So wie wir gelernt haben, dass die Erinnerung des einen nicht die Beschuldigung des anderen bedeuten darf, müssen wir auch lernen, die Religion des anderen nicht als Heidentum oder Unglaube einzustufen. Das bedeutet gerade nicht, dass alle bestimmten, historischen Religionen in einer blassen und allgemeinen Menschheitsreligion aufgehen sollen, sondern dass sie sich in ihren Besonderheiten einander verständlich machen, aufeinander Rücksicht nehmen und sich im Hinblick auf übergeordnete, in der menschlichen Natur oder in der Natur der Sache eines gemeinsamen Überlebens gelegene Kategorien zivilen Zusammenlebens zurücknehmen müssen, ohne dabei ihre Farbe und ihre Verbindlichkeit zu verlieren. Die Religionen müssen einsehen, dass Religion nur im Plural existiert und lernen, sich mit den Augen der anderen zu sehen. Der Soziologe Ulrich Beck nennt das den »kosmopolitischen Geist«:

»Kosmopolitisch« meint: den religiösen Blickwechsel, die verinnerlichte »Als-ob-Konversion«, das praktizierte Sowohl-als-Auch, die Fähigkeit, die eigene Religion und Kultur mit den Augen der anderen Religion und der Kultur der Anderen zu sehen. Wie und inwieweit hat dieser »kosmopolitische Geist« der Weltgesellschaft tatsächlich eine *realistische* Chance auf Verwirklichung?²⁴

»Sowohl – als auch«: Das ist die Formel der doppelten Mitgliedschaft, und Kosmopolitismus ist die Forderung Lessings, Mendelssohns und der freimaurerischen Aufklärung. Das späte 18. Jahrhundert steht uns näher als das 19. und 20., und sein Modell erweist sich als ungeahnt aktuell.

In seiner allgemeinen und säkularen Reformulierung weist dieses Modell den Weg nicht nur zu gegenseitiger Toleranz, sondern zu Anerkennung. Darauf hat Aleida Assmann aufmerksam gemacht, die im gleichen Sinne wie Mendelssohn, aber ohne die Zuspitzung auf Glaubensfragen, zwischen »Kultur« als dem partikularen und »Zivilisation« als dem universalen Wertsystem unterscheidet. »Kultur« wird hier be-

²³ Vgl. hierzu A. Assmann, S. Conrad (Hg.), *Memory in an Age of Globalisation*, London 2010, S. 2.

²⁴ Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/Main und Leipzig 2008, S. 17.

stimmt als das Prinzip der Differenz (»das, was Menschen von anderen unterscheidet«), Zivilisation als das Prinzip der Ähnlichkeit, nicht im Sinne anthropologischer Universalien, sondern anzustrebender Gemeinsamkeit, d. h. »Werte und Praktiken, auf die sich Menschen über ihre kulturellen Bindungen hinweg einigen können [...], also sämtlich um Prämissen, die im Grundsatz der Menschenrechte verankert sind«:

In dieser erweiterten Perspektive zeigen sich nun auch deutlich die Grenzen des kulturellen Respekts. Dieser bezieht sich auf die Anerkennung der unhintergehbaren Differenzen der Kulturen. Respekt verdienen diese Unterschiede jedoch nur in den Grenzen, in denen sie vereinbar sind mit jenen universalistischen Werten, die wir hier unter dem Begriff »Zivilisation« zusammengefasst haben. Was gegen diese transkulturellen Grundwerte verstößt, wie Ehrenmorde oder Klitorisbeschneidung, die sexistische Formen von Gewalt darstellen, kann weder Respekt noch Toleranz beanspruchen. Solche Praktiken fallen nicht mehr unter den zu achtenden Wert der Differenz, sondern unter einen zu ächtenden Mangel an »Zivilisation«. [...] Der Respekt für kulturelle Differenz hat seine Grenzen, die durch gemeinsame transkulturelle Werte gezogen werden müssen. Respekt ist angewiesen auf und reguliert von diesem übergeordneten Maßstab, der den Rahmen für die Anerkennung und Achtung kultureller Differenz absteckt. Gebraucht wird also beides: Haltung und Ausdrucksformen interkultureller Höflichkeit, die Differenzen respektiert, sowie eine gemeinsame Verständigung über transkulturelle Grundwerte als Maßstab, Rahmenbedingung und Grenze für kulturelle Differenzen.²⁵

»Gebraucht wird beides«: Noch einmal wird hier an das Modell der doppelten Religion in der säkularen Form doppelter Verbindlichkeit oder Mitgliedschaft appelliert. Übersetzt in die Sprache Mendelssohns heißt das, dass sich die »bestimmten Religionen«, so gewiss sie an ihren jeweiligen Überlieferungen auch festhalten sollten, erstens gegenseitig respektieren und zweitens im Hinblick auf eine allgemeine Menschenreligion zurücknehmen müssen. Bezogen auf Gandhis Problem ermöglicht nur eine derartige Selbstzurücknahme der bestimmten »religions« im Hinblick auf eine allgemeine »Religion« (of truth), jene Koexistenz von Muslimen und Hindus im selben »Haus«, die sich geschichtlich als utopisch erwiesen, aber als anzustrebendes Ideal keineswegs erledigt hat.

Aleida Assmann stellt auch klar, dass dieser Begriff von Zivilisation auf der Basis der Menschenrechte kein westliches Monopol dar-

²⁵ A. Assmann, *Höflichkeit und Respekt*, in: Gisela Engel u. a. [Hg.], *Konjunkturen der Höflichkeit in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 2009, S. 173–189, hier S. 188 f.

stellt, auch wenn er im Westen entstanden ist. »Er ist von diesen historischen Ursprüngen zu lösen und als globaler Anspruch zu formulieren.«²⁶ Auch der Ökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen verwahrt sich gegen die »westliche« Monopolisierung universalistischer Begriffe und Perspektiven.²⁷ In der Tat kommt es eher darauf an, die weltweite Gemeinsamkeit oder Verallgemeinerbarkeit von Konzepten wie Menschenwürde, Menschenrechte, Toleranz, Demokratie, Meinungs-, Religions- und Entscheidungsfreiheit zu entdecken, als sie als »westlich« entweder zu reklamieren oder zu denunzieren. Vor allem aber dekonstruiert Sen einen allzu monolithischen Identitätsbegriff. Er verweist auf die irreduzible Vielheit von Bindungen und Zugehörigkeiten, in denen jeder Mensch steht und will nichts wissen von der Einteilung der Menschheit in »Kulturen« und »Religionen«. Er plädiert also nicht nur für doppelte, sondern für vielfache Mitgliedschaft.

Worauf es ankommt, ist die Relativierung von Nations-, Religions- und Klassenschranken durch Ausbildung eines Zugehörigkeitsbewusstseins zu einer übergreifenden Kategorie, die Lessing, Mendelssohn und Herder »Menschheit« oder »Humanität« nannten, und dieses Ziel ist so aktuell wie eh und je. Die große Leistung von Lessing und Mendelssohn liegt darin, dass sie Globalisierung und Universalismus nicht nur im Zeichen der Vereinheitlichung denken, sondern auch im Zeichen der Differenz. Nichts hätte Mendelssohn ferner gelegen, als das Ziel der von ihm angestrebten jüdischen Aufklärung in der Aufgabe der angestammten Religion und einer völligen Assimilation an die christlichen oder säkularen europäischen Bildungsideale zu sehen. Worauf es vielmehr ankommt, ist, den Anderen als Anderen anzuerkennen, mit seiner anderen Religion, Kultur und Hautfarbe, aber auf dem gemeinsamen Boden universaler Werte der Zivilisiertheit und Menschlichkeit.

²⁶ A.a.O., S. 188, mit Verweis auf O. Höffe, *Koexistenz der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008. Höffe fordert die Enteuropäisierung bzw. Entwestlichung dieser Grundsätze, um sie globalisierbar zu machen.

²⁷ Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt*, München 2007 (engl. Original 2006).