

Jan Assmann

Die Monotheistische Wende

Vorbemerkung

Irgendwann im Laufe des Altertums – die Datierungen schwanken zwischen der späten Bronzezeit und der Spätantike – ereignete sich eine Wende, die entscheidender als alle politischen Veränderungen die Welt bestimmt hat, in der wir heute leben. Das ist die Wende von den „polytheistischen“ zu den „monotheistischen“ Religionen, von Kultreligionen zu Buchreligionen, von kulturspezifischen Religionen zu Weltreligionen, kurz: von „primären“ zu „sekundären“ Religionen, die sich zumindest in ihrem Selbstverständnis weniger aus den primären Religionen in einem Evolutionsprozeß entwickelt, als vielmehr in einem Revolutionsakt von ihnen abgewandt haben. Alle „sekundären“ Religionen, die zugleich Buch-, Welt- und (mit Ausnahme vielleicht des Buddhismus) auch monotheistische Religionen sind, blicken auf die primären Religionen als „Heidentum“ herab. Auch wenn sie im Zuge einer „synkretistischen Akkulturation“ viele Elemente primärer Religionen in sich aufgenommen haben, sind sie in ihrem Selbstverständnis doch vom Pathos einer „antagonistischen Akkulturation“ geprägt und haben starke Begriffe von dem, was mit ihrer Wahrheit (bzw. Orthodoxie) unvereinbar ist. Diese Wende hat nicht nur theologische Aspekte im Sinne einer Wandlung der Gottesvorstellung; im Sinne einer Wandlung von kulturspezifischen zu Weltreligionen hat sie auch einen politischen Aspekt. Religion wandelt sich von einem unablösbar in die staatlichen, sprachlichen und kulturellen Rahmenbedingungen einer Gesellschaft eingeschriebenen und mit Kultur nicht nur koextensiven sondern praktisch gleichbedeutenden System zu einem autonomen System, das sich von diesen Rahmenbedingungen emanzipieren, alle politischen und ethnischen Grenzen überschreiten und sich in anderen Kulturen enkulturieren kann. Diese Wende hat aber nicht zuletzt auch einen medientechnischen Aspekt, als Wende von der Kult- zur Buchreligion, die ohne die Erfindung der Schrift und ihre konsequente Nutzung zur Kodifizierung von offenbarten Wahrheiten nicht möglich gewesen wäre. Der neuartige, exklusive Wahrheitsbegriff, der allen sekundären und damit allen monotheistischen Religionen inklusive

des Buddhismus gemeinsam ist, ruht auf einem Kanon heiliger Schriften auf. Schließlich handelt es sich bei dieser Wende um einen Wandel des Weltbilds und vor allem des menschlichen Weltverhältnisses. Unter diesem Aspekt ist die Wende bisher am intensivsten erforscht; Karl Jaspers' Begriff der „Achsenzeit“ deutet sie als Durchbruch zur Transzendenz¹ und Max Webers Begriff der Rationalisierung deutet sie als einen Prozeß der Weltentzauberung.

Jaspers' Achsenzeit-Theorie beruht auf Beobachtungen und Reflexionen, die bis ins 18. Jahrhundert zurückgehen. Schon Anquetil Duperron (1731–1805), der Iranist und Entdecker des Zend-Avesta, bemerkte die Gleichzeitigkeit und Gleichgerichtetheit religiöser Wandlungsprozesse von China bis Griechenland im 1. Jahrtausend v. Chr. und sprach von einer „*grande revolution du genre humain*“.² Im 20. Jahrhundert wurde dieser Gedanke einer (nahezu) weltweiten geistigen Wende vor Jaspers von Alfred Weber³ und nach Jaspers vor allem von Eric Voegelin⁴ aufgegriffen. In den 70er Jahren wurde diese Debatte in der amerikanischen Zeitschrift *Daedalus* weitergeführt; der wichtigste Band erschien 1975 unter dem schönen Titel *The Age of Transcendence*. Seitdem verfolgt ein Kreis um Shmuel Eisenstadt und Johann Arnason diese Probleme in einer Serie von Tagungen, die inzwischen in einer Reihe von Sammelbänden vorliegen⁵, ebenso wie die Tagungen und Forschungen Wolfgang Schluchters zur Max Weberschen Rationalisierungs- und Weltentzauberungstheorie.⁶ An diese Forschungen möchte ich anknüpfen und die „große Umwälzung des Menschengeschlechts“, von der Anquetil Duperron sprach, aus der Sicht einer Kultur betrachten, die dieser Wende vorausliegt.

Der folgende Beitrag will diese Umwälzung unter dem speziellen Gesichtspunkt der Wende vom „Poly“- zum „Monotheismus“ ausleuchten. Ich habe diese Begriffe in Anführungszeichen gesetzt, denn sie stammen aus den kontroverstheologischen Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts und sind für die Beschreibung antiker Religionen vollkommen ungeeignet. Weder gab es jemals Religionen, die sich über den Begriff der Vielheit definiert, also anstatt der Devise „*Heis Theos!*“ sich die Formel „*Polloi theoi!*“ zur Devise erkoren hätten, noch gab es (vielleicht bis zur theologischen Verschärfung des Islam im 13. Jh.) jemals eine Religion, die einen reinen und strengen Monotheismus ohne Einschaltung von Mittler- und Engelwesen vertreten hätte. Die Einheit Gottes ist nicht die Erfindung des Monotheismus, sondern das Zentralthema auch der „polytheistischen“ Religionen. Diese These, die zum Beispiel der englische Neuplatoniker Ralph Cudworth bereits im 17. Jahrhundert vertreten hat⁷, läßt sich

anhand altägyptischer Götterhymnen hundertfach belegen.⁸ Die Gegenüberstellung von Einheit und Vielheit ist als Instrument der Beschreibung und Klassifikation antiker Religionen ganz ungeeignet. Nicht die Einheit Gottes ist das Kriterium, sondern die Negation „anderer“ Götter. Diese Negation ist keine Sache der „Religion“, sondern der „Theologie“, also der Gotteslehre, wie sie von Theologen vertreten und dann mehr oder weniger konsequent und dauerhaft in religiöse Praxis umgesetzt wird. Bei der monotheistischen Wende handelt es sich um eine Wende des Denkens, nicht der religiösen Praxis.

Der erste Abschnitt behandelt die Frage, in welcher Form die monotheistische Wende in der hebräischen Bibel beziehungsweise dem Alten Testament Ausdruck findet. Im zweiten Abschnitt möchte ich die Struktur der „sekundären Religion“ und die Bedeutung der „mosaischen Unterscheidung“ zwischen wahrer und falscher Religion darstellen, die meines Erachtens den innovativen und revolutionären Charakter der monotheistischen Wende bedingen. Der dritte Abschnitt geht den medienhistorischen Aspekten der monotheistischen Wende nach und fragt nach der Beziehung zwischen Schrift und Offenbarung, Monotheismus und Buchreligion. Im vierten Abschnitt geht es um die Frage nach dem Ausgangspunkt der monotheistischen Wende: was ist es, wogegen der Monotheismus als eine Gegenreligion antritt, was heißt „Polytheismus“? Im fünften Abschnitt frage ich dann nach den historischen Umständen dieser Revolution und gehe auf ihren politischen Charakter ein. Der biblische Monotheismus läßt sich meines Erachtens am ehesten als eine Theologie der Befreiung erklären, in der sich unter äußerstem Druck eine Gruppe von den unerträglich gewordenen Zwängen der damaligen politischen Ordnungen emanzipierte und ihre Identität auf eine vollkommen neue Grundlage stellte, die, von diesen politischen Ursprüngen ausgehend, bald die alle Lebensordnungen erfassenden Umriss einer neuen Religion annahm. Der Nietzsche-Kenner wird einen sechsten Abschnitt vermissen, der die monotheistische Wende als axiologische Kehre beziehungsweise „Umwertung aller Werte“ behandelt. Dieser Abschnitt fehlt aus systematischen Gründen. Ich glaube nicht an den von Nietzsche⁹, Weber¹⁰ und anderen postulierten Zusammenhang zwischen der monotheistischen und der axiologischen Wende. Wie ich meinem Buch *Ma'at*¹¹ zu zeigen versucht habe, finden sich die meisten der ethischen Grundsätze, die der Monotheismus als seine spezifische Errungenschaft reklamiert, bereits in den Traditionen der altorientalischen und ägyptischen Weisheit. Der einzige Unterschied zwischen den „heidnischen“ und den mo-

notheistischen Religionen sehe ich darin, daß erstere diese Grundsätze im relativ säkularen Rahmen der „Weisheit“, das heißt der Erziehung und Bildung behandeln, während letztere sie in den Rang göttlicher Gebote erheben und damit ins Zentrum der Religion stellen.¹²

1. Das Doppelgesicht der hebräischen Bibel

Die monotheistische Wende wird gewöhnlich mit dem antiken Judentum in Verbindung gebracht. Die hebräische Bibel beziehungsweise das Alte Testament gilt als das früheste und für alle weiteren Durchbrüche zum Monotheismus vorbildliche Dokument einer monotheistischen Religion. Dabei rede ich hier gar nicht von der Innenperspektive der altisraelitischen beziehungsweise frühjüdischen Religion, die sich selbst natürlich gar nicht als „sekundär“, sondern als ursprünglich begreift und von einer „Wende“ nichts weiß; in dieser Perspektive ist vielmehr der Polytheismus, das Heidentum, eine sekundäre Entwicklung, von der sich bereits Abraham mit seiner Auswanderung aus Ur in Chaldäa und dann vor allem die Israeliten unter Führung Moses mit ihrem Auszug aus Ägypten abgesetzt haben. Ich rede von wissenschaftlichen Außenperspektiven, die davon ausgehen, daß das Alte Testament eine monotheistische Religion kodifiziert.

Hinter den Büchern des Alten Testaments steht jedoch nicht eine, sondern stehen zwei Religionen. Die eine unterscheidet sich kaum von den „primären“ Religionen der damaligen Welt in ihrer Verehrung eines obersten, die Götterwelt weit überragenden und beherrschenden, aber in keiner Weise ausschließenden Gottes, der als Schöpfer der Welt und der Menschen für seine Geschöpfe sorgt, die Fruchtbarkeit der Felder und der Herden stärkt, die Elemente bändigt und die Geschicke der Menschen bestimmt. Von dieser Religion sind besonders die zum „priesterschriftlichen“ Traditions- und Redaktionsstrang gerechneten Bücher und Textschichten geprägt. Die andere Religion dagegen setzt sich scharf gegen die Religionen ihrer Umwelt ab, indem sie die ausschließliche Verehrung des Einen Gottes fordert, die Herstellung von Bildern verbietet und das göttliche Wohlgefallen weniger von Opfern und Riten abhängig macht als vielmehr vom Recht tun des einzelnen und der Einhaltung gottgegebener, schriftlich fixierter Gesetze. Diese Religion prägt sich in den Prophetenbüchern sowie den vom „deuteronomistischen“ Traditionsstrang geprägten Text(schicht)en aus. Die eine Religion zielt auf Weltbeheimatung, auf Integration der menschlichen Dinge in die göttlichen Ordnungen

der Natur, die andere Religion dagegen zielt auf Weltüberwindung, auf Erlösung des Menschen von den Zwängen dieser Welt durch seine Verpflichtung auf die überweltliche Ordnung des Gesetzes. Die eine Religion fordert Kult, Opfer und das aufmerksame, weltzugewandte Sich-Einfügen in die göttlichen Ordnungen der Schöpfung, die andere fordert vor allem anderen das unablässige, weltabgewandte Studium der Schrift, in der der Wille und die Wahrheit Gottes niedergelegt sind. Die Bibel steht also in keiner Weise bereits diesseits der monotheistischen Wende; diese Wende spielt sich vielmehr in der Bibel selbst ab.

Die beiden Religionen stehen in der hebräischen Bibel nicht nur nebeneinander, sondern bilden einen spannungsreichen Antagonismus, weil die eine genau das anstrebt, was die andere verneint. Daß dieser Antagonismus nicht zu offenem Widerspruch und Widersinn führt, liegt daran, daß keine dieser beiden Religionen in den alttestamentlichen Schriften in voller Reinheit und Schärfe ausgebildet hervortritt. Die archaische, polytheistische Religion der Weltbeheimatung ist unter der starken Übermalung der monotheistischen Redaktion nur noch fragmentarisch greifbar und kann unter Zuhilfenahme zahlreicher Parallelen in den Nachbarreligionen nur noch in Umrissen rekonstruiert werden; die postarchaische, monotheistische Religion der Welterlösung wiederum ist in ihrer ganzen, die anderen Religionen als Götzendienst ablehnenden Schärfe in den alttestamentlichen Schriften selbst nur als Tendenz angelegt und kommt erst in den darauf aufbauenden Schriften des rabbinischen Judentums und patristischen Christentums zum voll entfalteten Ausdruck. In diesem Zustand des Nicht-mehr und des Noch-nicht vermögen die beiden Religionen in der hebräischen Bibel zu koexistieren. Mehr noch: es ist ohne Zweifel dieser spannungsreiche Antagonismus innerhalb der Bibel selbst, der eines der Geheimnisse ihres weltumspannenden und weltverändernden Erfolgs darstellt.

In ihrer Bezogenheit auf zwei ganz verschiedene Formen von Religion, die eine poly-, die andere monotheistisch, die eine weltzugewandt, die andere weltverneinend, die eine Kultreligion, die andere Buchreligion, gleicht die hebräische Bibel einem Vexierbild; je nachdem, wie wir sie lesen, tritt bald das eine, bald das andere Bild in den Vordergrund. Keine dieser beiden Lesungen darf volle Gültigkeit beanspruchen. Wer die Bibel religionsgeschichtlich liest und sie wie zum Beispiel Bernhard Lang in seinem neuen Buch *Jahwe: der biblische Gott* aufgrund der vielen Parallelen als eine vorderasiatische Religion wie andere auch darstellt¹³, macht sich ebenso der Einseitigkeit schuldig wie derjenige, der sie wie

zum Beispiel ich selbst in meinem Buch *Moses der Ägypter* rezeptionsgeschichtlich liest, als Botschaft des Einen Gottes, der auf der Grundlage der „mosaischen Unterscheidung“ seine Religion als Wahrheit setzt und alle übrigen Religionen in das Dunkel der Unwahrheit stürzt.¹⁴ Keines der beiden Bilder wird der hebräischen Bibel im vollen Sinne gerecht; beide aber sind in ihr angelegt.

Die Bibel ist also nicht erst nach der Wende zum Monotheismus entstanden, sondern gehört zu großen Teilen noch einer vormonotheistischen Religionsform an. Der Monotheismus zeichnet sich aber durchaus bereits als Tendenz in der Bibel ab. Die Bibel gehört daher als Textsammlung ganz in diese Wende hinein und legt sowohl vom polytheistischen Vorzustand als auch vom monotheistischen Endzustand, vor allem aber von den Konflikten des Übergangs Zeugnis ab. Die monotheistische Religion ist nämlich keineswegs im Sinne eines logischen Entwicklungsstadiums aus der archaischen Religion hervorgegangen; die Beziehung zwischen der monotheistischen und der archaischen Religion ist vielmehr im Sinne der Revolution und nicht in dem der Evolution zu verstehen. Zwischen den beiden Bildern, die sich in den biblischen Schriften wie in einem Vexierbild überlagern, das ist die These, liegt die monotheistische Wende in der Form eines Bruchs, einer Konversion, die auf der Unterscheidung von wahr und falsch beruht und in ihrer späteren Rezeptionsgeschichte die Unterscheidung von Juden und Heiden, Christen und Heiden, Christen und Juden, Muslimen und Ungläubigen, Rechtgläubigen und Häretikern generiert und sich in einer Fülle von Gewalt und Blutvergießen manifestiert hat. Von genau dieser Gewalt und diesem Blutvergießen berichten bereits eine Reihe durchaus zentraler, bedeutungsvoller Passagen des Alten Testaments. Ich denke, um nur einige Beispiele zu nennen, an das Massaker im Anschluß an die Szene mit dem Goldenen Kalb (2. Mose 32–34), das Massaker an den Baalspriestern im Anschluß an den Opferwettstreit mit Elias (1. Könige 18), an die gewaltsame Durchsetzung der Josianischen Reform (1. Könige 18) und an die Zwangsscheidung der Mischehen unter Esra und Nehemia (10). Diese und andere Stellen sind der biblischen Religion seit den Tagen der Aufklärung immer wieder von ihren Kritikern als Beweis für die inhärente Gewalttätigkeit und Intoleranz des Monotheismus vorgehalten worden. Es ist töricht und überflüssig, diese Kritik einfach zu wiederholen; wir haben längst gelernt, daß diese von der Bibel geschilderten Massaker in der historischen Wirklichkeit nie stattgefunden haben und dass, jedenfalls was das Judentum betrifft, nie irgendwelche „Heiden“ mit Gewalt ver-

folgt wurden. Ebenso töricht erscheint es mir aber auch, diese Stellen einfach hinweginterpretieren und den Monotheismus als die Religion eines alle Unterscheidungen aufhebenden toleranten Universalismus darstellen zu wollen. Mir geht es hier nicht um eine Kritik des Monotheismus, sondern um die historische Analyse seines revolutionären Charakters als einer weltverändernden Innovation. Dafür ist es von entscheidender Bedeutung, daß in den monotheistisch inspirierten Schriften der Bibel seine Durchsetzung als gewaltsam, ja geradezu in einer Folge von Massakern dargestellt wird. Der Monotheismus, das will ich damit sagen, weiß um seine inhärente Gewaltsamkeit und betont die revolutionäre Wende, die seine konsequente Einführung bedeutet. Nicht um die billige These, dass der Monotheismus von Haus aus und notwendigerweise intolerant sei, geht es mir, sondern um den Aufweis der ihm innewohnenden Kraft zur Negation, der antagonistischen Energie, die die Unterscheidung zwischen wahr und falsch und das Prinzip des *tertium non datur* in eine Sphäre hineinträgt, in der es vorher nicht zuhause, ja gar nicht denkbar gewesen war, die Sphäre des Heiligen, der Gottesvorstellungen, der Religion. Durch diese Kraft der Negation gewinnt der Monotheismus den Charakter einer „Gegenreligion“, die ihre Wahrheit im Ausschluß des mit ihr Unvereinbaren bestimmt. Weder die ägyptische, mesopotamische oder kanaanäische noch die archaisch-biblische Religion selbst lassen sich in diesem Sinne als Gegenreligionen klassifizieren, wohl aber die neue Religion, deren Konturen sich vor allem im Deuteronomium und den von dieser Tradition beeinflussten Büchern abzeichnen.

2. Der Monotheismus als „Gegen-Religion“

Der Begriff der Gegenreligion baut auf der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen auf, die auf einen Vorschlag des Religions- und Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier zurückgeht.¹⁵ Primäre Religionen sind über Jahrhunderte und Jahrtausende historisch gewachsen im Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und meist auch Sprache, mit der sie unablöslich verbunden sind. Dazu gehörten auch die Kult- und Götterwelten der ägyptischen, babylonischen und griechisch-römischen Antike, die die Umwelt des jüdischen und christlichen Monotheismus bilden. Sekundäre Religionen dagegen sind die „Gegenreligionen“, die sich einem Akt der Offenbarung und Stiftung verdanken, auf den primären Religionen aufbauen und sich typischerweise

gegen diese abgrenzen, indem sie sie zu Heidentum, Götzendienst und Aberglauben erklären. Nun ist es aber keiner neuen oder „sekundären“ Religion jemals gelungen, die Spuren der primären Religion(en), von der oder denen sie sich abgrenzen, vollständig zu vernichten; sie haben sie vielmehr vielfältig in sich aufgenommen, und der Grad, in dem ihnen das gelingt, entscheidet sogar, Theo Sundermeier zufolge, über ihre Assimilationskraft und Missionsfähigkeit:

„Die Religionsgeschichte verläuft nun nicht einfach so, daß das Neue, das die Seher und Stifter bringen, die sekundäre Religionserfahrung, die primäre ablöst, sondern in einer dritten Phase, einem komplexen Prozeß von Abstoßung und symbolischer Neuintegration werden die lebenswichtigen Elemente der sekundären Religionserfahrung in die primäre integriert und zur neuen Synthese verschmolzen. Hier gibt es einen gewachsenen Synkretismus, der unvermeidbar und positiv zu werten ist. Je tiefer diese Synthese gelingt, um so lebendiger wird die neue Religion sich als Volksreligion etablieren können.“¹⁶

Ich übernehme das Konzept der „sekundären Religionserfahrung“ von Sundermeier, möchte aber mit dem Begriff der „Gegenreligion“ noch einen Schritt weitergehen und in Anknüpfung an die Religionstheorie Sigmund Freuds die Dimension des kulturellen Unbewußten in ihre Charakteristik einbeziehen. Die sekundäre Religionserfahrung, darin folge ich Sundermeier, geht nicht auf in einer einseitig negativen Abgrenzung gegenüber dem „falschen Bewußtsein“ des Heidentums. Sie wird vielmehr komplex, indem sie im Zuge der synkretistischen Einschmelzung entscheidende Formen und Bestände primärer Religionserfahrung in sich aufnimmt. Deren „heidnische“ Herkunft muß aber vergessen und unsichtbar gemacht werden. In diesem Punkt sind sekundäre Religionen zugleich Gegenreligionen, da sie das Primäre nicht nur überlagern und sich einverleiben, sondern auch verdrängen beziehungsweise verleugnen.¹⁷ Man kann daher sagen, daß sekundäre oder Gegen-Religionen eine neue Form von Unbewußtheit ausbilden, indem sie sich mit Beständen primärer Religionserfahrung und Religionsausübung anreichern, deren Semantik sie umdeuten und deren Formen sie umfunktionieren müssen, um sie im neuen Kontext lebensfähig zu erhalten. Diese Bestände bilden im Ganzen der Gegenreligion eine Art „Krypta“¹⁸, die vom Licht der bewußt gepflegten religiösen Semantik nicht mehr erhellt wird, aus deren Tiefen aber jederzeit neue beziehungsweise uralte Impulse aufsteigen und die Menschen in ihren Bann zwingen können.

Das erinnert an die Religionstheorie Sigmund Freuds, der die Herkunft der „monotheistischen Religion“ geradezu als „Wiederkehr

des Verdrängten“ beschrieb.¹⁹ Auch für ihn stellt sich die Religionsgeschichte als eine Gedächtnis-Schichtung dar. Die unterste Schicht oder tiefste „Krypta“ bildet das, was er die „archaische Erbschaft“ nennt, das vatermörderische Leben in der „Urhorde“. Auf einer späteren Kulturstufe wurde diesem Morden ein Ende gesetzt und der Vater in den Rang einer Gottheit erhoben. Opferdienste und Totemmahlzeiten traten an die Stelle der einstigen Gewalt. Die (primäre) Religion entstand und verschüttete mit ihren Riten und Tabus die Schrecken der Urzeit, die sich als „archaische Erbschaft“ in die unbewußte Grundausrüstung der menschlichen Psyche eingegraben hatten. Mit der monotheistischen Botschaft des „Ägypters“ Moses tauchte die Vaterreligion mit ihren strengen Normen der Reinheit und Gerechtigkeit in verwandelter Gestalt wieder aus dem Unterbewußtsein auf. Der „Mord an Moses“ war ein Fall ausagierter, nicht erinnerter Vergangenheit, der sich als traumatische Erfahrung der jüdischen Seele einschrieb und nach jahrhundertelanger Latenzphase in der monotheistischen Botschaft der Propheten wie eine „Wiederkehr des Verdrängten“ zum Durchbruch kam.

Freuds Unterscheidung zwischen „Totemismus“ und „Monotheismus“ klingt zwar recht anders als die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen, und es dürfte wohl heute auch niemanden geben, der ihm in seiner Mythologie der „Urhorde“ und des Mords an Moses zu folgen vermöchte. Man könnte diese Theorie getrost dem Museum wissenschaftlicher Mythenbildungen überstellen, wären da nicht jene zutiefst überzeugenden Einsichten in die Tiefendimensionen kultureller Erinnerung, die sich eben nicht auf das bewußte Geschäft des Tradierens und Rezipierens reduzieren läßt²⁰, sondern in Schüben und Brüchen, Latenzen und Wiederkünften verläuft und vor allem niemals ganz im Heute aufgeht, sondern immer neue Synkretismen von Altem und Neuen hervorbringt. In einem ganz anderen Sinne als bei Freud könnte man die in sekundäre Religionen eingeschmolzenen Formen primärer Religionserfahrung als „archaische Erbschaft“ bezeichnen. Sie ist zwar nicht der menschlichen Psyche eingeschrieben, aber sie bildet eine Tiefendimension, eine „Krypta“ der religiösen Tradition selbst, die, ebenso wie die Sprache, sehr viel mehr an Wissen und Erinnerung mit sich führt, als denen, die darin leben, jeweils zum Bewußtsein kommt. Zwei Merkmale der „sekundären Religionserfahrung“ beziehungsweise der Gegenreligion möchte ich im Folgenden besonders hervorheben:

a) Die Erfindung des inneren Menschen

Das Kennzeichen sekundärer Religionen ist, daß sie um ihre Neuheit wissen. Damit wissen sie sich zugleich auch in einem neuen, emphatischen Sinne als Religion, anders als die primären Religionen, die sich nicht gegen etwas anderes absetzen und die sich daher auch nicht von „Kultur“ unterscheiden oder sich innerhalb der Kultur „sektoral ausgliedern“ lassen. Sekundäre oder Gegenreligionen bilden einen höheren Grad von Bewußtheit aus, weil die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, auf der sie beruhen, unablässig innerlich nachvollzogen werden muß. Sekundäre Religionen wissen sich als Religion nicht nur im Gegensatz zu Magie, Aberglauben, Idolatrie und anderen Formen „falscher“ Religion, sondern auch im Gegensatz zu Wissenschaft, Kunst, Politik, Recht und anderen kulturellen „Sektoren“. Der Übergang von der „primären“ zur „sekundären Religionserfahrung“ ist daher auch ein Prozeß der Bewußtwerdung. Was sich im Horizont primärer Religionserfahrung nicht als Sphäre eigener Werte und Normen weiß, tritt nun in seinen spezifischen Konturen hervor und zwingt zu bewußter Entscheidung. „Nun kann und muß man sich für das Neue entscheiden. Der rituelle Vollzug genügt nicht mehr, es geht auch um den innerlichen Nachvollzug. Glaube, Nachfolge wird gefordert, Wahrheit von Lüge unterschieden [...] Es gibt jetzt ‚wahre‘ und ‚falsche‘ Religion.“²¹

Daher bedeutet der Übergang von der primären zur sekundären Religionserfahrung einen bewußtseins- beziehungsweise seelengeschichtlichen Durchbruch. Das deutet Sundermeier mit der Wendung vom „innerlichen Nachvollzug“ an. Die sekundäre Religionserfahrung ist gleichbedeutend mit der „Erfindung des inneren Menschen“.²² Die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge teilt nicht nur den äußeren Raum, sie schneidet auch mitten durch das menschliche Herz, das nun erst eigentlich zum Schauplatz religiöser Dynamik wird. Die sekundäre Religion ist in einem ganz neuen und emphatischen Sinne „Herzenssache“. Dazu genügt der Hinweis auf das Schema-Gebet, das nicht von ungefähr die Einzigkeit Gottes und die Intensität des inneren Nachvollzugs in engsten Zusammenhang bringt: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Einer. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein.“ (5. Mose 6:4).

b) Gegenreligion und der Begriff der Sünde

Die zum Heidentum abgestempelte primäre Religion gilt jetzt nicht nur als eine Sache des Irrtums, sondern auch des Abfalls und der Sünde. Die Grenze zwischen Wahrheit und Lüge hat nicht nur kognitive, sondern auch und vor allem moralische Bedeutung. Die „falschen“ Götter gibt es zwar nicht, und doch stellen sie eine ständige Versuchung dar und umgarnen das menschliche Herz mit ihren Fallstricken. Zugleich mit der sekundären Religionserfahrung entsteht die „Sünde“ als das Bewußtsein, es an Kraft des inneren Nachvollzugs fehlen zu lassen und den Versuchungen der falschen Götter gefolgt zu sein. Die primäre Religionserfahrung ist in ihrer Nichtunterscheidung von Religion und Kultur die Sache einer schlichten, geradezu natürlichen Evidenz. Niemand käme auf den Gedanken, die Existenz der göttlichen Mächte zu leugnen. Sie stehen ja allen vor Augen, in Gestalt von Sonne und Mond, Luft, Wasser, Erde und Feuer, Tod und Leben, Krieg und Frieden. Man kann sie vernachlässigen, kann es an Ehrfurcht fehlen lassen, kann eines ihrer Tabus brechen, aber man kann die Beziehung zu ihnen weder eingehen noch aufkündigen, die niemals Sache innerer Entscheidung ist, sondern in die jeder immer schon unaufkündbar hineingeboren ist. Die sekundäre Religionserfahrung aber gründet sich auf eine Offenbarung, die man nicht sehen und erfahren, sondern an die man nur glauben kann, „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft“. In dieser Ablösung von der sinnlichen Welt liegt das, was Sigmund Freud den „Fortschritt in der Geistigkeit“ genannt hat und den man als eines der entscheidendsten Merkmale sekundärer Religionserfahrung festhalten muß.²³

Die Annahme falscher Götter stößt in der menschlichen Seele auf schwersten Widerstand. So einfach kommt der Mensch von den zu falschen Götzen erklärten Göttern nicht los. Denn diese Götter haben den Vorzug und die Verführungskraft der natürlichen Evidenz, die der geoffenbarten Wahrheit abgeht. Es handelt sich um die Götter dieser Welt beziehungsweise um die Göttlichkeit der Welt, die von der monotheistischen Religion radikal entzaubert wird. Von diesem Widerstand sind die biblischen Texte voll. Freud führt ihn auf die Ambivalenz der Vaterbeziehung zurück:

„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.“²⁴

„Das Schuldbewußtsein wegen dieser Feindseligkeit, das schlechte Gewissen, man habe sich gegen Gott versündigt und höre nicht auf zu sündigen“ – besser kann man in der Tat den Geist der biblischen Texte und insbesondere des Deuteronomiums (des 5. Buch Mose) und des deuteronomistischen Geschichtswerks nicht beschreiben.

3. Vom Kult zum Buch

Die monotheistische Wende läßt sich auch als Wende vom Ritual zum Text verstehen. War in den primären oder archaischen Religionen der Text in das Ritual eingebettet und diesem untergeordnet, so wird im Monotheismus der Text in der Form kanonisierter Schriften das Entscheidende, und das Ritual hat nur noch rahmende und begleitende Funktion. Diese Wende wirkt wie eine Wasserscheide und trennt zwei Religionstypen, die sich als Kultreligionen und Buchreligionen gegenüberstellen lassen. Zu letzteren gehören die drei westlichen Monotheismen Judentum, Christentum und Islam, sowie Buddhismus, Jinismus und die Religion der Sikhs. Alle sekundären Religionen sind Buchreligionen. Sie basieren auf einem Kanon heiliger Schriften wie die hebräische Bibel, die christliche Bibel, der Koran, der Jaina-Kanon, der Palikanon und der Adi Granth.²⁵ Die monotheistische Wende hat ihr Korrelat in einem Wandel des Mediums. Auf der Seite der sekundären Religionen gehören Schrift und Transzendenz zusammen, ebenso wie auf der Seite der primären Religionen Ritus und Immanenz. Schon Moses Mendelssohn hat auf diese Verbindung von Schrift- und Religionsgeschichte aufmerksam gemacht: „Mich dünkt, die Veränderung, die in den verschiedenen Zeiten der Kultur mit den Schriftzeichen vorgegangen, habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt und insbesondere an den mannigfachen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen sehr wichtigen Anteil.“²⁶ Moses Mendelssohn dachte dabei (im Anschluß an William Warburton und Giambattista Vico) an den Übergang von der Bilderschrift zur Buchstabenschrift²⁷, während es mir vor allem um den Übergang von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit beziehungsweise „ritueller“ zu „textueller Kohärenz“ geht.²⁸

Mit dem Prinzip der rituellen Kohärenz verbindet sich die Vorstel-

lung von der Inanghaltungsbedürftigkeit der Welt. Ritualkulturen oder Kultrigionen gehen typischerweise davon aus, daß das Universum leiden oder geradezu untergehen würde, wenn die Riten nicht ordnungsgemäß vollzogen werden. Der Ritus dient immer der Inanghaltung eines Gesamtzusammenhangs, der von Zerfall bedroht ist. Textuelle Kohärenz erwächst aus dem Verblassen dieser Vorstellung. Für die Bibel bewirkt das Aufkommen einer Schöpfungstheologie und einer Theologie des Willens diesen Wechsel. Die Welt verdankt ihren Bestand nicht den Riten, sondern dem erhaltenden Willen und Wirken eines transzendenten Gottes. Mit dem Prinzip der rituellen Kohärenz und der Inanghaltungsbedürftigkeit der Welt verbindet sich der Sozialtyp des Priesters, so wie zur textuellen Auslegung der Sozialtyp des Auslegers, Schriftgelehrten und Predigers gehört. Der Priester ist durch strenge Reinheitsvorschriften aus der Gruppe ausgesondert; er qualifiziert sich durch rituelle Reinheit, die durch Waschungen, Fasten, sexuelle Enthaltsamkeit und andere Formen „magischer Askese“ (Max Weber) erreicht werden muß. Priesterliche Kompetenz ist in erster Linie eine körperliche Angelegenheit, der Körper wird hier viel stärker eingesetzt als im Fall der Buchreligionen.

Das Heilige, mit dem der Priester es zu tun hat und für dessen Umgang er sich reinigen muß, ist innerweltlich vorhanden, standortgebunden verkörpert oder sinnfällig vergegenwärtigt und durch sehr hohe Schranken von der profanen Alltagswelt abgesetzt. Ganz anders liegt der Fall des Auslegers oder Predigers. Das Heilige, mit dem er es zu tun hat, ist radikal außerweltlich. Es wird innerweltlich einzig und allein durch die Schrift repräsentiert. Diese ist daher im Judentum und im Islam mit Vorstellungen und Vorschriften besetzt, die deutlich aus dem Ritual übernommen sind. So darf etwa ein Jude eine Bibel nicht auf den Boden legen, und ein Muslim darf überhaupt kein Schriftstück in arabischer Schrift und Sprache vernichten, ja noch nicht einmal zur Lektüre an unpassende Örtlichkeiten mitnehmen, und sei es die Tageszeitung. Das Christentum, und insbesondere der Protestantismus, hat auch noch diese Reste des Ritualen abgestreift. Der Ausleger oder Prediger qualifiziert sich für sein Amt durch die Kenntnis der Schriften. Er versteht sie zu lesen und vorzulesen, er kennt sie auswendig und weiß eine Stelle durch andere zu beleuchten, er versteht sie vor allem in die Lebenswirklichkeit einer jeweiligen Gegenwart zu übersetzen. Hier gibt es keine unmittelbare Interaktion mit der Natur. Das Gelingen seiner Amtsausübung bemißt sich am Grad der Beherrschung seiner Predigt, das heißt der Umsetzung von Text in Lebenspraxis.

Mit dem Übergang von Kultreligionen zu Buchreligionen geht ein Strukturwandel des Heiligen einher.²⁹ Primäre oder Kult-Religionen haben es mit dem in der Welt sinnfällig anwesenden Heiligen (*hieros, sacer*) zu tun. Der priesterliche Umgang mit diesem Heiligen erfordert Heiligkeit im Sinne von *hosios, sanctus*. Damit wird ein Zustand bezeichnet, der aus der profanen Sphäre ausgesondert ist. Sekundäre Religionen dagegen heben diesen Unterschied auf, weil das Heilige in der Welt überhaupt nicht mehr zu finden ist. Das einzige, was hier noch als *hieros* beziehungsweise *sacer* gelten kann, ist die heilige Schrift, *biblia sacra*.

Die Ausbürgerung des Heiligen aus der Welt, einerseits in die Transzendenz und andererseits in die Schrift, führt zu einer grundlegenden Umlenkung der Aufmerksamkeit, die ursprünglich auf Erscheinungen dieser Welt und das in ihnen sich zeigende Heilige gerichtet war und nun ganz auf die Schrift konzentriert wird. Alles andere wird als Idolatrie gebrandmarkt. Die Dinge dieser Welt und insbesondere die Bilder stellen Fallstricke dar, um die Aufmerksamkeit von der Schrift abzuziehen. Von dieser Verstrickung muß der Mensch sich frei machen. Die Verteufelung der Bilder und des Visuellen geht mit einer sprachlichen Engführung einher, die die Religion entsinnlicht und die Theatralität der Riten abbaut. Moses Mendelssohn hat übrigens auch diese Gefahr sehr klar gesehen. „Wir sind Buchstabenmenschen“, klagt er. „Vom Buchstaben hängt unser ganzes Wesen ab.“³⁰ Daher lobte er das jüdische Gesetz, weil es so viele Riten vorschreibt und in diesen Riten die ästhetische Dimension der Religion auch unter den Bedingungen der Buchreligion rettet.

Das Prinzip der rituellen Kohärenz basiert auf den Medien, die das Heilige in der Welt sinnfällig vergegenwärtigen. Das sind heilige Orte, Bäume, Quellen, Steine, Grotten, Haine, aber auch und vor allem Bilder, Statuen, Symbole und architektonische Installationen wie Tempel, Pyramiden, Stupas. Diesem so vergegenwärtigten Heiligen hat sich der Priester anzupassen. „Zieh deine Schuhe aus“, heißt es 2. Mose 3:5, „denn der Ort, auf dem du stehst, ist heilig“. Wo das Heilige leibhaftig und sinnfällig gegenwärtig ist, herrschen andere Gesetze, die zu mißachten tödlich sein kann. Das gilt auch für die heiligen Texte, die zum Zwecke beziehungsweise in Form der Rezitation in die Rituale eingebettet sind. Auch sie vergegenwärtigen das Heilige. Ihre korrekte Rezitation am rechten Ort, zur rechten Zeit und vom rechten Sprecher entfaltet welt-inghamhaltende, kosmogonische Kraft. Im späten Ägypten wurden diese Texte unter dem Gattungsnamen „Macht des Re“ zusammengefaßt, was geradezu so etwas wie „Sonnenenergie“ bedeutet. Der ägyptische Prie-

ster mußte Natron kauen und seinen Mund reinigen, bevor er diese Texte rezitierte. Diese Sprüche waren genauso vor Profanation zu schützen wie die heiligen Orte, Bilder und Symbole und mit allen Vorschriften der Geheimhaltung umgeben.

Im Judentum kehrt sich das Verhältnis von Schrift und Kult um. Hier ist die Schrift nicht mehr Vor- beziehungsweise Nachschrift des kultischen Vollzugs. Die Schrift ist das Eigentliche. Der kultische Vollzug reduziert sich auf den Nachvollzug der Schrift, in Form gemeinsamer Lesung, Erinnerung, Beherzigung und Auslegung. Das kommt einer vollständigen Umpolung gleich. Die Schrift verstetigt nicht das Ritual, sie tritt an seine Stelle. Es ist eine der merkwürdigsten Koinzidenzen der Geschichte, daß der jüdische Tempel genau in dem Moment zerstört wird, als er aus der inneren Entwicklung der Religion heraus überflüssig geworden war. Die Schrift hatte sich bereits an seine Stelle gesetzt und den Sinn der Rituale von innen heraus ausgehöhlt, als Titus den Tempel im Jahre 70 zerstörte. Die Jesus-Bewegung war nur eine von vielen jüdischen (und auch griechischen) Strömungen, die die Grundidee des Kults, nämlich das blutige Opfer, die rituelle Tötung, durch Sublimation, Ethisierung und Verinnerlichung aufzuheben strebten. Hätte Titus den Tempel nicht zerstört, hätte man ihn schließen müssen – oder es wäre nie zum Judentum und damit auch nie zu Christentum und Islam gekommen. Der Tempel war gewissermaßen überfällig, denn der Kult hatte seinen Tod längst in der Schrift gefunden.

Vieles spricht dafür, daß der jüdische Monotheismus, das Prinzip der Offenbarung und der aus diesem Prinzip entwickelte und sich immer mehr steigernde Abscheu gegen traditionelle Formen des Kultes aus dem Geist der Schrift geboren ist oder doch mit dem Medium der Schrift in einer sehr tiefen Weise verbunden ist, ganz im Sinne von Moses Mendelssohn, der einen Zusammenhang von Medienrevolutionen und religiösen Wandlungen schon vor mehr als 200 Jahren postulierte. Der Schritt in die Religion der Transzendenz war ein Schritt aus der Welt – man möchte fast von einer Auswanderung, einem Exodus, sprechen – in die Schrift.³¹ In letzter Konsequenz ersetzt die kanonisierte Schrift die Kunst, das öffentliche Leben, die Welt. Die Welt wird als solche zum Gegenstand der Idolatrie erklärt und diskreditiert. Die sich an den Schöpfer wendende Anbetung darf sich nicht im Geschaffenen verfangen. Der radikalen Außerweltlichkeit Gottes entspricht die radikale Schriftlichkeit seiner Offenbarung.

Damit berühren wir einen Zusammenhang zwischen Schrift und Transzendenz, den Friedrich Kittler auf eine Formel von unnachahmli-

cher Prägnanz gebracht hat: „Ohne Kulturtechniken [...] wüßte niemand, daß es noch anderes gibt, als was es gibt. Der Himmel wäre einfach Himmel, die Erde Erde und die sogenannten Menschen schlichte Männer und Frauen. Aber die Offenbarungen des Heiligen führen zum Wissen oder (um es genauer und englisch zu sagen) zur *artificial intelligence*.“³² Bibel und Koran haben sich nicht aus Kultformeln heraus entwickelt, sondern aus Gesetzen und Geschichten. Ihre Normativität ist im ursprünglichsten Kern nicht theurgisch, sondern moralisch und juristisch. Sie fundieren Lebensführung, nicht Kultvollzug. Dieser Art ist die Schrift, die sich dem Kult entgegengestellt und ihm ein Ende gemacht hat. Ohne die Kulturtechniken der Schrift und der Hermeneutik wäre das, was man im 18. Jahrhundert „positive Religion“ nannte und der „natürlichen Religion“ als etwas Artifizielles gegenüberstellte, nicht denkbar. Dem prophetischen Monotheismus mangelt es an natürlicher Evidenz; er wandelt, wie Paulus sagt, nicht in der Schau, sondern im Glauben. Der Glaube stützt sich auf die Schrift, auf den verbrieften Bund und das Gesetz. Der Kult stützt sich auf den Akt, den Vollzug, die Schau. Die Schrift führte zu einer Entritualisierung und Enttheatralisierung der Religion.

4. Die Wende vom Kosmo- zum Monotheismus

Man versteht den revolutionären, exklusiven Monotheismus nur, wenn man auch den Polytheismus versteht, gegen den er sich richtet. Das ergibt sich aus der Erkenntnis, daß dieser Monotheismus nicht evolutionär aus dem Polytheismus hervorgewachsen ist, sondern ihn als Heidentum ausgrenzt. Mit diesem Typ des Monotheismus ist die Konstruktion des Heidentums verbunden, und obwohl er selbst typischerweise eine universalistische Geltung beansprucht und an Stelle der vielen polytheistischen Stammes- und Nationalgötter der herkömmlichen „heidnischen“ Religionen den Einen, für alle gleichermaßen zuständigen Schöpfer und Erhalter der Welt verkündet, setzt er doch mit der Aufhebung der vielen Grenzen zugleich eine neue, viel entscheidendere Grenze: die Grenze zwischen wahrer und falscher Religion. Daher versteht man, was als Wahrheit gelten soll, nur von der zu Unwahrheit erklärten Position aus. Revolutionärer oder exklusiver Monotheismus ist Anti-Polytheismus. Was aber soll damit gesagt sein?

Was der Gott einer monotheistischen Religion ist, verstehen wir, auch wenn wir vielleicht nicht an ihn glauben. Das ist der Schöpfer der Welt,

der sie erhält und ihre Geschicke lenkt, ein unsichtbarer, verborgener, geistiger Gott, außerweltlich, außerzeitlich, außerräumlich: „Einziger, ewiger, allgegenwärtiger, unsichtbarer und unvorstellbarer Gott!“³³

Was aber die Götterwelt einer polytheistischen Religion ist, das können wir noch nicht einmal verstehen, geschweige denn daran glauben. Wir müssen zunächst einmal einsehen, daß uns dieses Verständnis nach mehr als 2000 Jahren Monotheismus abhanden gekommen ist. Die Götterwelten primärer Religionen stehen der „Welt“ im Sinne von Kosmos, Mensch und Gesellschaft nicht gegenüber, wie der Eine Gott monotheistischer Religionen, sondern beseelen und strukturieren sie von innen. Sie sind nichts anderes als die innere Form dieser Welt, die Theorie ihres Aufbaus und Funktionierens. Daher lassen sie sich unter dem Oberbegriff „Kosmotheismus“ zusammenfassen.³⁴ Zugleich mit diesem „inneren“ Weltbezug ist auch das Prinzip der Vielheit, wie es der Begriff „Polytheismus“ herausstellt, der primären Religion auf eine unhintergehbare Weise eingeschrieben.

Eine Götterwelt konstituiert erstens den *Kosmos*, der als ein synergetischer Prozeß zusammen und gegeneinander wirkender Kräfte gedacht wird. Für Ägypten jedenfalls gilt, daß der Kosmos weniger ein wohlgeordneter Raum als vielmehr ein wohl-gelingender Prozeß ist, wie er sich täglich aufs neue aus dem Wirken der Götter ergibt. Damit wird klar, daß und in welcher Weise das Prinzip der Vielheit auf eine unhintergehbare Weise diesem Weltbild eingeschrieben ist. Der kosmische Prozeß würde seinen synergetischen Charakter verlieren, wenn er als Veranstaltung eines einzigen Gottes gedacht wäre.

Eine Götterwelt konstituiert zweitens *Staat und Gesellschaft*, und zwar dadurch, daß die Götter eine irdische Herrschaft ausüben. Alle großen Gottheiten sind Stadtgötter, alle bedeutenden Siedlungen sind Gottesstädte. Der Kult ist nichts anderes als der Dienst, der den Göttern als Stadtherren geschuldet wird. In der politisch-kulturellen Dimension strukturiert daher eine Götterwelt die politische Struktur der Gesellschaft, bestimmt die Zugehörigkeit eines jeden zu einer Stadt-, Fest- und Kultgemeinschaft, bestimmt das Verhältnis der Siedlungen zu den Städten, der Städte zu den Gauen und der Gauen zur Residenz und definiert auf diese Weise die politische Identität des Landes und aller seiner Untergliederungen bis hinab zum einzelnen Bürger. Auch hier zeigt sich die Bedeutung und die unabdingbare Notwendigkeit des Vielheitsprinzips. Diese reich gegliederte soziopolitische Identität würde zu einer grauen Masse verschwimmen, wenn die vielen Götter durch einen Einzigen ersetzt würden.

Drittens konstituiert eine Götterwelt, und das ist vielleicht die am schwierigsten nachvollziehbare Funktion des Polytheismus, die *menschliche Schicksalswelt*, die sich in ihrem Glück und Leid, ihren Krisen und Lösungen, ihren Lebensstufen und Übergängen von den Schicksalen der Götter, also den Mythen her, als ein sinnvolles Ganzes darstellt. Die Mythen erzählen von den Göttern und fundieren damit die Ordnungen des menschlichen Lebens. Auch diese sinnstiftende, fundierende Funktion steht und fällt mit dem Prinzip der Vielheit. Die Götter entfalten ihr Schicksal

nur in Bezug aufeinander. Eine Götterwelt artikuliert sich daher als eine kosmische, politische und mythische Theologie, und es ist in der Rede vom Kosmos, von staatlichen und kultischen Ordnungen und von mythischen Schicksalen, daß sich das Göttliche zur Sprache bringen läßt.

Das ist die Theologie, gegen die der Monotheismus sich wendet.³⁵ Es geht um Vielheit, gewiß, aber nicht das numerische Prinzip der Vielheit ist entscheidend, sondern die Nichtunterscheidung von Gott und Welt, aus der sich die Vielheit mit Notwendigkeit ergibt. Das Göttliche ist der Welt in den drei Dimensionen der Natur, des Staats und des Mythos eingeschrieben. Polytheismus ist Kosmotheismus. Das Göttliche läßt sich aus der Welt nicht herauslösen. Damit wird klar, daß es sich beim Monotheismus als Antipolytheismus oder Antikosmotheismus um einen Emanzipationsprozeß handelt. Das Göttliche emanzipiert sich aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in Kosmos, Gesellschaft und Schicksal und tritt der Welt als eigenständige Größe gegenüber. Im gleichen Zuge emanzipiert sich auch der Mensch aus seinem symbiotischen Weltverhältnis und entwickelt sich in Partnerschaft mit dem außerweltlichen, aber weltzugewandten Einen Gott zum autonomen Individuum. Der Monotheismus ist nicht nur eine Sache des Gottes-, sondern auch des Menschenbildes. Schon daraus wird klar, daß an einer Rückkehr zum Polytheismus und nach Ägypten nicht gelegen sein kann. Wir wären dazu außerstande, so wie wir im Zuge dieses langen Emanzipations- und Ausdifferenzierungsprozesses nun einmal geworden sind. Mit dem Auszug aus Ägypten wurde gewissermaßen eine Nabelschnur durchschnitten, und die läßt sich nicht wieder verknüpfen.

Der emanzipatorische Impuls des Monotheismus gewinnt seinen schärfsten Ausdruck im Bilderverbot. Hier geht es völlig eindeutig um die radikale Ablösung Gottes von all jenen Formen des Sichtbaren und Sinnlichen, in denen für das kosmotheistische, symbiotische Weltverhältnis das Göttliche zur Erscheinung kommt.

Das Bilderverbot meint *erstens*, daß Gott nicht abgebildet werden darf. Bilder vertrauen sich nicht mit der von Gott beanspruchten und durch den Bundesschluß gestifteten Realpräsenz, das heißt mit der sowohl „lebendigen“ als auch politischen Form der göttlichen Weltzuwendung. Nur tote und weltabgewandte Götter brauchen Bilder. Der lebendige Gott aber braucht sie nicht nur nicht, sie sind ihm ein Abscheu, weil sie ihm in der spezifischen Form seiner Weltzuwendung im Wege stehen.

Das Bilderverbot richtet sich *zweitens* aber auch gegen Bilder überhaupt, „jedwedes Bildnis, das gleich sei einem Mann oder Weib, einem Tier auf dem Land oder Vogel unter dem Himmel, dem Gewürm auf der Erde oder Fisch im Wasser unter der Erde. Hebe deine Augen auch nicht auf den Himmel, daß du die Sonne sehest

und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen. Denn der Herr dein Gott hat sie zugewiesen allen anderen Völkern unter dem ganzen Himmel; euch aber hat der Herr angenommen und aus dem Schmelzofen Ägypten herausgeführt, daß ihr das Volk seid, das ihm allein gehört“.³⁶ Dieser viel weiter gehende Sinn des Bilderverbots, der jede figurliche Darstellung verbietet, richtet sich gegen das symbiotische Weltverhältnis des Kosmotheismus, gegen die Bilder als Form einer Welt-Verstrickung. Hier geht es um etwas, was auch in einer anderen Stelle der Bibel, die den Begriff des Bildes mit einer Aufzählung der Lebewesen verbindet, eine Rolle spielt. Der Mensch ist zum Bilde Gottes geschaffen, um über die Lebewesen zu herrschen. „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.“³⁷

Der Mensch ist über die Schöpfung gesetzt, nicht in sie hinein. Er soll sie nicht anbeten im Gefühl seiner Schwäche und Abhängigkeit, sondern sie frei und unabhängig verwalten. Darin, in seiner Freiheit, Unabhängigkeit und Verantwortung, ist er ein Bild Gottes. Er darf sich nicht in die Welt verstricken im Glauben, sie in Gang halten, anbeten oder versöhnen zu müssen; er ist über sie gesetzt, was nicht heißt, daß er sie ausbeuten soll, sondern daß er ein freies, unabhängiges, distanziertes, aber auch verantwortliches und fürsorgliches Verhältnis zu ihr einzunehmen hat. Diese Freiheit und Unabhängigkeit wird gefährdet, wenn er anfängt, sich Bilder zu machen. Bildermachen ist Weltverstrickung. Das Bilderverbot hat ebenso wie das *dominium terrae* den Sinn, die Welt der Sphäre des Göttlichen, das heißt der menschlichen Unverfügbarkeit zu entziehen. Der Mensch soll über die Welt verfügen: damit erkennt er ihre Nicht-Göttlichkeit, beziehungsweise die exklusive Göttlichkeit des außerweltlichen Gottes an. Verfügen ist das Gegenteil von Anbeten. Ebenso steht es mit den Bildern. Man soll über die Materie verfügen, nicht sie anbeten. Man soll keine Bilder anbeten, weil das die Anbetung der Welt bedeuten würde.

Die Idee ist wohl, daß die Bilder Ausdruck einer an die Schönheit der Natur hingegebenen Faszination sind. Die Natur aber, inklusive der Natur des Menschen, ist amoralisch. Das Gesetz befreit den Menschen nicht nur von den Fesseln der Despotie, sondern auch von den Fesseln der Natur, den orgiastischen und aggressiven Trieben der Sinnlichkeit. Wer auf Bilder verzichtet, macht sich los von der Faszination und Dämonie der Welt. Wer Bilder herstellt, integriert sich in die Welt und gibt sich ihrer Faszination und Dämonie hin. Das Bilderverbot ist daher, wie Sigmund Freud es gedeutet hat, Ausdruck eines „Fortschritts in der Geistigkeit“, einer Weltabwendung oder Weltentstrickung und in letzter Konsequenz einer weltverneinenden Askese.

5. Monotheismus als kosmische und als politische Theologie

a) Die Einheit Gottes im alten Ägypten.

Exklusiver und inklusiver Monotheismus

Der Emanzipationsprozeß, den der biblische Monotheismus in Gang bringt, tritt in der Darstellung der biblischen Schriften selbst und besonders in den Büchern *Exodus* (2. Mose) und *Deuteronomium* (5. Mose) als eine politische Befreiungsbewegung in Erscheinung. Der Gott, der ausschließliche Verehrung fordert, begründet diese Forderung mit der Befreiungstat des Auszugs aus Ägypten: „Ich bin der HERR dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat.“ Dieser eminent politische Charakter des biblischen Monotheismus wird besonders deutlich im Vergleich mit dem monotheistischen Umsturz, der sich in Ägypten mit dem Namen Amenophis' IV. – Echnaton verbindet und der sich zwar viele Jahrhunderte vor den entsprechenden Entwicklungen in Israel, aber eigenartigerweise ziemlich genau zu der Zeit ereignete, in die die Bibel selbst den Durchbruch zum Monotheismus verlegt: in die Zeit des Mose, des Auszugs aus Ägypten und der Offenbarung des Gesetzes am Sinai, die nach biblischer Chronologie im 14. oder 13. Jahrhundert v. Chr. stattgefunden haben sollen.

Echnaton hat in der Tat um 1350 v. Chr. in Ägypten eine Religion eingeführt, die mit aller Tradition aufräumte und den ausschließlichen Kult eines einzigen, neuen Gottes forderte.³⁸ In diesem Sinne war bereits der von Echnaton eingeführte Kult des Einen Licht- und Sonnengottes Aton eine Gegenreligion, die auf der revolutionierenden Unterscheidung von wahrer und falscher Religion beruht. Bei Echnaton nimmt sich jedoch diese Unterscheidung anders aus als bei Mose. Echnaton hat nicht gefordert: „Ihr sollt keine anderen Götter haben neben dem Einen Aton“, er hat die anderen Götter einfach abgeschafft und keiner weiteren, nicht einmal ablehnenden Erwähnung für würdig erachtet. Die Exklusion vollzog sich praktisch, nicht sprachlich und theoretisch. Trotzdem sind wir im Recht, die „mosaische Unterscheidung“ zwischen wahrer und falscher Religion als implizite Theologie auch *seiner* Praxis zu unterstellen. Im Rahmen dieser Gemeinsamkeit zwischen dem Monotheismus Echnatons und dem Monotheismus des Mose fallen die Unterschiede zwischen beiden nur umso stärker ins Auge.

Der Monotheismus des Echnaton von Amarna ist ein kosmo- oder ontologischer Monotheismus, ein Monotheismus der Erkenntnis. Dahinter steht ein neues Weltbild, das alles Sein, die gesamte Wirklichkeit, auf das Wirken der Sonne zurückführt, die durch ihre Strahlung Licht und Wär-

me, und durch ihre Bewegung die Zeit hervorbringt.³⁹ Aus dieser Entdeckung, daß die Sonne nicht nur das Licht, sondern auch die Zeit generiert, zog Echnaton den Schluß, daß die anderen Götter für die Erzeugung und Aufrechterhaltung der Welt überflüssig, und daher inexistent, Lug und Trug sind. Daher wurden unter Echnaton ihre Tempel geschlossen, ihre Kulte und Feste abgeschafft, ihre Bilder zerstört und ihre Namen ausgehackt. Das ist etwas völlig anderes als das mosaische Projekt. Mose steht nicht für ein neues Weltbild, sondern für eine neue politische Ordnung, hier geht es um Gesetzgebung, Verfassung, Bündnis und Bindung. Sein Anliegen ist ein politischer Monotheismus, ein Monotheismus der Bindung. Es heißt nicht: „Es gibt keine anderen Götter außer mir“, sondern: „Für dich gibt es keine anderen Götter“, das heißt du sollst keine anderen Götter haben. Die Existenz der anderen Götter wird hier, anders als bei Echnaton, durchaus anerkannt. Anders hätte die Forderung der Treue ja auch keinen Sinn. Diese anderen Götter werden nicht geleugnet, aber sie werden *verboten*. Sie anzubeten, soll nicht nur als Irrtum, sondern als schlimmste Sünde gelten. Der Begriff der „falschen“ Religion hat also bei Echnaton und Mose einen jeweils anderen Sinn. Bei Echnaton geht es um ein falsches Weltbild, bei Mose um Untreue, genauer Vertragsbruch. Das eine ist eine ontologische, das andere eine politische Kategorie.

Die „Emanzipation“ Gottes aber gelingt in Amarna nur unvollkommen. Das symbiotische Weltverhältnis wird nicht radikal gesprengt. Was die kosmische Dimension angeht, geht sie nur so weit, daß sie alle welterhaltenden göttlichen Kräfte im Sonnengott konzentriert (Licht und Zeit) und den Kosmos nicht mehr als einen synergetischen Prozeß, sondern als die einsame Leistung der Sonne darstellt. In der politischen Dimension wirkt sich der Wechsel von der Götterwelt zum Einen Gott als Konzentration auf Amarna aus. Die Vielheit der religiösen Zentren ist götterweltlich nicht mehr repräsentiert. Dafür wird aber der völligen Emanzipation des Göttlichen aus der politischen Sphäre entgegengearbeitet durch die theokratische Konzeption einer Korregentschaft, in der sich Gott und König in die Herrschaft teilen. Der Sonnengott regiert die Welt als Seniorpartner des Königs.⁴⁰ Radikal wird diese Emanzipation nur auf der mythischen Ebene durchgeführt. Aton hat kein „Schicksal“, in dem sich irgendwelche menschlichen Ordnungen und Geschehnisse spiegeln würden. Jede anthropomorphe Korrespondenz zwischen göttlichem und menschlichem Leben ist radikal durchschnitten. Der Gott Echnatons ist für die Menschen die Sonne und nichts als die Sonne. Seine Theologie ist von einem strikten Heliomorphismus geprägt. Von diesem Gott läßt sich

nichts aussagen, das sich nicht als Wirken der Sonne verstehen ließe. So tritt er auch nicht als Richter auf und sorgt nicht für Recht und Gerechtigkeit. Die Sonne scheint nun einmal über Gerechte und Ungerechte. Darin unterscheidet sich der Gott Echnatons sowohl vom Gott der Bibel als auch von den Göttern der traditionellen ägyptischen Religion.

Der Gott Echnatons gewinnt mit Bezug auf die Menschenwelt keine personalen Züge. Daher kommt es hier auch nicht zur Ausbildung von Individualität und Subjektivität, wie sie in den späteren monotheistischen Religionen der Emanzipation Gottes aus seinem symbiotischen Weltverhältnis korrespondieren. Im Gegenteil: als Geschöpfe des Sonnengottes werden die Menschen auf eine Stufe mit allen anderen Lebewesen gestellt, Tieren und Pflanzen, die sich in Licht und Zeit entfalten. Zwar schauen sie den Gott, aber diese Schau hat nichts mit Erkennen zu tun. „Du bist in ihrem Angesicht“, heißt es im Großen Hymnus, „aber man kann deinen Gang nicht erkennen.“ Die Texte machen vielmehr klar, daß zwar alles, was Augen hat, die Sonne schaut, aber nur der König in der Sonne den Gott erkennt: „Du bist in meinem Herzen, kein anderer kennt dich.“⁴¹

Gott bleibt als Sonne der kosmischen und als „Seniorpartner“ des Königs der politischen Dimension noch zu stark verhaftet. Zwar ist nicht die Welt insgesamt, sondern nur die Sonne wirklich Gott, aber die Welt ist Objekt und Gefäß seiner belebenden und beseelenden Ausstrahlung, und das auf eine so intensive Weise, daß man doch wieder von einer symbiotischen Immanenz sprechen möchte, die gelegentlich fast schon pantheistische Formeln verwendet.

Die Gesamtheit der sichtbaren Welt wird geradezu als eine Verwandlung oder Verwirklichung Gottes bezeichnet: „Du nimmst Millionen von Verwandlungen an, indem du Einer bist: Städte, Dörfer, Felder, Weg und Fluß.“⁴² Gott erschafft und belebt die Welt nicht nur, sondern verwandelt sich in sie, läßt sie aus sich hervorgehen. In dieser Gegenüberstellung von „Millionen“ und „Einheit“ scheint sich schon das Motiv der All-Einheit, des „Einen, der Alles ist“, anzukündigen, auf den dann, als Antwort auf Amarna, der Gottesbegriff eines ganz anderen Monotheismus hinzielt, der die vielheitlich differenzierte Götterwelt nicht verleugnet, sondern sich einverleibt. Nach Amarna wurde die traditionelle Götterwelt wieder in ihre traditionellen Rechte eingesetzt: in ihre kosmischen Rollen, ihre Kultorte im Lande und in ihre mythischen Erzählungen. Damit wurde jedoch die Idee der Einheit Gottes nicht aufgegeben, sondern mit der Idee der Götterwelt auf eine theologisch höchst anspruchsvolle Weise vermittelt. Jetzt wurde die Idee des verborgenen Gottes gefunden, der

sich als Welt manifestiert, und zwar als Welt und als Götterwelt. Die Götterwelt wird als der farbige Abglanz einer verborgenen Einheit gedeutet. Die Götter sind die Namen, Bilder, Erscheinungsformen, der Leib des verborgenen Einen. Aber sogar die sichtbare Welt selbst, die Natur, wird als Manifestation oder Körper des Einen gedeutet, den er von innen beseelt. Zum ersten Mal in der Religionsgeschichte tritt eine historisch gewachsene polytheistische Religion in jenes Stadium ein, das ich als einen evolutionären und inklusiven Monotheismus bezeichnen möchte. Die Götterwelt wird hier nicht abgeschafft und verworfen, sondern auf dialektische Weise mit der Idee der Einheit des Göttlichen vermittelt.⁴³ Diesen „evolutionären“, *inklusive* Monotheismus, der als ein typisches Spätstadium des Poly- beziehungsweise Kosmotheismus unter anderem in Mesopotamien, Indien und in der griechisch-römischen Antike auftritt, darf man nicht mit dem „revolutionären“, *exklusiven* Monotheismus in einen Topf werfen. Nur dieser ist „Gegenreligion“, jener nicht.

b) Die Einzigkeit Jahwes

In der Gegenüberstellung mit der Amarnareligion zeigt sich der politische Charakter des biblischen Monotheismus. Die Einzigkeit Gottes hat hier, jedenfalls primär, keinen ontologischen („es gibt nur Einen Gott“), sondern einen normativen Sinn („für dich darf es nur einen Gott geben“), und dieser normative Sinn wird politisch ausgedeutet. So wie sich ein Land nur *einer* Großmacht als Vasall unterwerfen kann, so kann Israel sich auch nur *einem* Gott als Bundespartner anschließen. Dieses Entweder/Oder hat es in der Religion bisher nicht gegeben. Man konnte einer Gottheit besonders ergeben sein, aber das bedeutete nicht, daß man damit den Zorn und die Eifersucht der anderen Götter auf sich lud, ebensowenig wie man seiner Lieblingsgottheit zu nahe trat, indem man einer anderen ein Opfer darbrachte. Die charakteristische „Eifersucht“ des biblischen Gottes ist ein politischer Affekt. Sie gilt nicht dem oder der Geliebten, sondern dem Bündnispartner. Zwar ist in diesem Zusammenhang, besonders bei Hosea, auch oft von geschlechtlicher Liebe und Ehebruch die Rede, aber das sind Metaphern für das politische Bündnis. Das Bündnis selbst aber ist keine Metapher, sondern die Sache selbst. Es ist die neue Form, in die Religion im Sinne eines Verhältnisses von Gott, Mensch, Gesellschaft und Welt hier gebracht wird. Dieses neue Verhältnis kann man nur mit einem einzigen Gott eingehen. So kommt es zum Monotheismus. Das heißt nicht, daß es die anderen Götter nicht gibt, sondern nur, daß sie keine politische Bedeutung haben, sie bleiben aus diesem Bündnis, diesem neuen Gottesverhältnis

ausgeschlossen. Daher sollte man präziser von einem „Monojehwismus“ sprechen, wie es ja auch in der Formel *JHWH ehad* des Schema-Gebets klar zum Ausdruck kommt. Jahwe ist einzig, er ist der einzige Gott, an den Israel sich bindet.

Die Geschichte vom Auszug aus Ägypten stellt den Emanzipationsprozeß Gottes und des Menschen als einen Akt politischer Befreiung dar. Hier geht es um den Auszug aus dem Haus der Knechtschaft in die Freiheit. „Freiheit“ ist zwar kein biblisches Wort und kommt in diesem Zusammenhang nicht vor, aber das am Sinai geschlossene Bündnis mit Gott ist offenkundig gemeint als Befreiung von menschlicher Dienstbarkeit. Es geht nicht so sehr darum, einen Staat zu gründen, als darum, vom Prinzip Staat loszukommen und eine antistaatliche *Gegengesellschaft* zu gründen, in der das Prinzip der Staatlichkeit möglichst klein geschrieben wird.⁴⁴ Dieser antistaatliche Impuls inszeniert sich in der Erzählung als Widerstand gegen Ägypten. Ägypten ist als Inbegriff der Staatlichkeit das Haus der Knechtschaft, nicht das Haus des Götzendienstes. Nicht die falsche Religion, sondern die falsche Politik ist das, wogegen sich Israel durch den Auszug aus Ägypten und das Bündnis mit Jahweh abgrenzt. Falsche Politik ist pharaonische Hybris, Herrschaft als Unterdrückung, Versklavung, Entrechtung, Mißhandlung. Dem, der das Gesetz als Last und Zwang empfindet, wird gesagt: *Erinnere dich, daß du Sklave warst in Ägypten.* Von innen, aus der Sicht der biblischen Texte heraus betrachtet, ist der Monotheismus ursprünglich und in erster Linie eine Religion der Befreiung von der ägyptischen Unterdrückung und die Gründung einer alternativen Lebensform, in der nicht ein Mensch über Menschen herrscht, sondern sich Menschen in Freiheit zusammenschließen, um sich unter die Herrschaft eines mit Gott geschlossenen Bündnisvertrages zu stellen.⁴⁵ In der narrativen Inszenierung als Auszug aus Ägypten erscheint die Gründung des Monotheismus als eine gottgestützte Widerstandsbewegung. Indem die Menschen aus der Hand Pharaos und seiner entwürdigenden Unterdrückung befreit werden, emanzipiert sich im gleichen Zug auch das Göttliche oder das Heil aus seiner politischen Repräsentation und wird zur ausschließlichen Sache Gottes, der hier erstmals das Szepter geschichtlichen Handelns in die Hand nimmt und das Heil ein für alle Mal der Verfügung weltlicher Gewalt entzieht.⁴⁶

Der politische Sinn der mosaischen Unterscheidung liegt in der Unterscheidung zwischen Herrschaft und Heil. Zum Prinzip des pharaonischen Königtums, gegen das Mose sich wendet, gehört die Einheit von Herrschaft und Heil. Der ägyptische König ist als Gottessohn zugleich

der Mittler des Heils und die Verkörperung göttlicher Weltzuwendung. Indem der Monotheismus das Heil zur ausschließlichen Sache Gottes macht und der Verfügungsgewalt weltlicher Instanzen entzieht, bleibt von der Herrschaft nicht viel mehr übrig als ein König, der sich tief unter die Torah zu beugen und sie Tag und Nacht zu studieren hat. Im Grunde verschwindet das Königtum; im Judentum nimmt es die eschatologische Form des Messianismus an, und im Christentum erfüllt es sich in der Gestalt Christi und seines Reiches, das nicht von dieser Welt ist. Auch hier wird ein symbiotisches Weltverhältnis aufgekündigt, die Vorstellung nämlich, daß in den Formen politischer Herrschaft ein der Welt einwohnendes Göttliches zur Erscheinung käme. Das darf es nicht mehr geben.

Von jetzt an sind Religion und Politik verschiedene Dinge, deren Zusammenspiel mühsam ausgehandelt werden muß und deren Einheit nur noch gewaltsam erzwungen werden kann. Für das eine, den Diskurs eines Aushandelns der problematisch gewordenen Beziehung zwischen Religion und Politik, läßt sich der Begriff der „politischen Theologie“, für das andere, die Zwangseinheit von Herrschaft und Heil, der Begriff der „politischen Religion“ vorschlagen. Politische Theologie kann es dieser Begriffsbestimmung nach erst geben, wenn die Sphären von Religion und Politik sich gegeneinander ausdifferenziert haben. Das ist mit der biblischen Bundestheologie gegeben. Hier wird ein archimedischer Punkt jenseits traditioneller politischer Ordnungen gewonnen, von dem aus die bestehende Ordnung relativiert und über die beste Ordnung nachgedacht werden kann.⁴⁷ Diese Ausdifferenzierung verdankt sich der antagonistischen beziehungsweise emanzipatorischen Energie des Monotheismus als einer Gegenreligion. Aber auch von „politischer Religion“ sollte erst unter den Bedingungen der vollzogenen Ausdifferenzierung die Rede sein, und zwar im Sinne der erzwungenen Wiedervereinigung beziehungsweise Gleichschaltung der inzwischen getrennten Sphären.

Der fundamental politische Charakter des alttestamentlichen Monotheismus tritt auch in anderen Zügen hervor, in denen sich der biblische Gott scharf von den Göttern der Umwelt absetzt, vor allem in seiner Rolle als Gesetzgeber. Einen gesetzgebenden Gott hatte die Welt bis dahin nicht gekannt. Gott als Richter, der über Recht und Gerechtigkeit wacht, den Gerechten belohnt und den Rechtsbrecher bestraft – das gab es in Mesopotamien und Ägypten natürlich in hohem Maße. Die Gerechtigkeit ist eine göttliche Idee, aber die Gesetze sind eine menschliche Institution. Daher sind sie die Sache des Königs, der sie immer neu zu erlassen und in Kraft zu setzen, im Gnadenfall aber auch aufzuheben hat. Er macht da-

rin den Göttern nicht Konkurrenz, sondern vertritt das göttliche Prinzip der Gerechtigkeit und repräsentiert das Göttliche auf Erden. Aber er ist in seiner legislativen Kreativität souverän. Genau diese Rechtssouveränität nimmt der biblische Gott für sich in Anspruch, wenn er als Gesetzgeber auftritt. Er seinerseits macht dem König Konkurrenz, er tritt an seine Stelle und verdrängt ihn vom Thron des souveränen Rechtskönigtums. Dieser Typ von Herrschaft hat im Horizont des biblischen Monotheismus keinen Ort mehr. In diesem Gedanken steckt ein durchaus anarchisches Element. Er wendet sich gegen jede Form weltlicher Herrschaft, weil sie Gott Konkurrenz macht. Da es keine Götter gibt, über die Jahweh herrschen könnte, ist er auf die Menschen angewiesen, um sich als Herrscher zu entfalten. Jede irdische Herrschaft würde ihm Konkurrenz machen, seiner Herrschaft im Wege stehen, sie verdunkeln. Das Königtum wird daher im monotheistischen Israel kleingeschrieben. Der König hat sich tief unter die Torah zu beugen.

Von den polytheistischen Religionen Ägyptens, Mesopotamiens und Kanaans führt kein evolutiver Weg zum biblischen Monotheismus. Dieser Schritt war nicht auf dem Weg der Entwicklung, sondern nur auf dem des *Umsturzes* zu erreichen. Das ist die Wahrheit, die in den biblischen Erzählungen reflektiert wird. Der Monotheismus wächst nicht aus der Religionsgeschichte hervor, sondern kommt von außen. Dieses Außen möchte man in weltlich-historischer Perspektive, nach dem Prinzip *etiamsi daremus non esse Deum* als die Sphäre des Politischen identifizieren; in den biblischen Texten sowie in allen anderen Offenbarungsreligionen wird dieser Einbruch von außen als Offenbarung dargestellt. Im Monotheismus steckt eine antagonistische Kraft, die im Kern politisch ist. Diese Kraft hat die ursprüngliche ungeschiedene Einheit von Herrschaft und Heil aufgesprengt. Sie hat das Heil der Verfügung weltlicher Gewalten entzogen und zur Sache Gottes gemacht. Der Monotheismus weiß sich als Offenbarungsreligion im exklusiven Besitz einer Wahrheit, die alles andere als Unwahrheit ausgrenzt. Diese Unterscheidung war den von ihm als „heidnisch“ abgestempelten Religionen unbekannt gewesen.

Anmerkungen

- 1 Jaspers 1949. S. dazu A. Assmann 1988 u. 1992.
- 2 Metzler 1992.
- 3 A. Weber 1935.
- 4 Voegelin 1956.
- 5 Eisenstadt 1986; vgl. 1987 & 1992.
- 6 S. zusammenfassend Schluchter 1988.
- 7 Cudworth 1678; s. dazu J. Assmann 1998: 118–130.
- 8 J. Assmann 1998: 245–268.
- 9 Nietzsche 1960.
- 10 Fleischmann 1981.
- 11 J. Assmann 2001: 273–278.
- 12 S. dazu J. Assmann 1999.
- 13 Lang 2002.
- 14 J. Assmann 1998.
- 15 Sundermeier 1987; vgl. a. 1999.
- 16 Sundermeier 1987: 418.
- 17 Freud bezieht den Begriff der „Verdrängung“ auf *unbewusste* Triebregungen, im Gegensatz zur „Verleugnung“ *bewußter* Gedächtnisinhalte (diesen Hinweis verdanke ich A. Langenohl). Daher handelt es sich im Sinne der Freudschen Terminologie bei dem als apokryph, häretisch, subversiv oder sonstwie inkompatibel Ausgelagerten um einen Prozeß der Verleugnung.
- 18 Den Begriff „Krypta“ übernehme ich von Nicolas Abraham: *L'écorce et le noyau. Avec la collaboration et des essais de Maria Torok*. Paris 1978.
- 19 Ich beziehe mich hier auf Sigmund Freud 1913 u. 1939.
- 20 So Cancik & Mohr 1990.
- 21 Sundermeier 1987: 418; 1999: 36.
- 22 S. hierzu J. Assmann 1993.
- 23 S. hierzu J. Assmann 2002.
- 24 Freud 1939: 131.
- 25 S. hierzu Colpe 1987.
- 26 Mendelssohn 1989: 422f.
- 27 S. hierzu J. Assmann 2001a.
- 28 S. dazu Verf., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 87–103.
- 29 Dihle 1988. Das Griechische und das Lateinische unterscheiden zwei Begriffe des Heiligen, die sowohl im Hebräischen als auch in den modernen Sprachen zusammenfallen. Das eine Wort, *hieros* im Griechischen, *sacer* im Lateinischen, kennzeichnet das „in der Welt objektiv vielerorts anwesende Heilige“, das andere, *hosios* beziehungsweise *sanctus*, kennzeichnet „die Qualifikation des Menschen oder der Umstände, die zur Kommunikation mit dem Heiligen notwendig ist“ (Dihle: Buch und Kult. Unveröffentlichtes Manuskript. Ich danke Albrecht Dihle herzlich für die Überlassung dieses Textes).
- 30 Mendelssohn 1989: 422.
- 31 S. hierzu insbes. Halbertal 1997.
- 32 Kittler 1987: 154.
- 33 Arnold Schönberg: *Moses und Aron*, 1. Akt, 1. Szene: die ersten Worte der Oper.
- 34 J. Assmann 1993a.
- 35 Die drei Sinndimensionen dieser Theologie: Kosmos, Staat und menschliche Schicksalswelt, erinnern nicht von ungefähr an die „*theologia tripertita*“ bei Varro, die eine kosmische, politische und poetische Theologie unterscheidet; s. dazu Lieberg 1982; Geerlings 1990; Cancik 1983; Dihle 1996.
- 36 5. Mose 4:16–20.
- 37 1. Mose 1:26.
- 38 Hornung 1995.
- 39 S. hierzu J. Assmann 1992a.

- 40 Zur politischen Theologie der Amarnareligion s. J. Assmann 1980.
- 41 Sandman 1938: 95, Zeilen 14–16.
- 42 Sandman 1938: 95, Zeilen 12–13.
- 43 Ich habe diese Rekonstruktion der ägyptischen Religionsgeschichte des Neuen Reichs in mehreren Publikationen dargestellt, vor allem in J. Assmann 1983 u. 1993a.
- 44 Crüsemann 1978. Gottwald 1980. Zum Begriff „Kontrastgesellschaft“ s. Lohfink 1987 u. 1987a. Vgl. auch den Begriff der „regulierten Anarchie“ bei Sigris 1967.
- 45 Zur politischen Theologie des biblischen Monotheismus s. bes. Steymans 1995 u. Otto 1999, die nachweisen konnten, wie stark die biblische Bundestheologie von der politischen Theologie Assyriens abhängt.
- 46 Von Ägypten aus gesehen, stellen sich die Dinge auch hier etwas anders dar. Der ägyptische Staat versteht sich nämlich ebenfalls als ein Instrument der Befreiung. Er wurde auf Erden eingesetzt, um die Gerechtigkeit durchzusetzen und die Schwachen von der Unterdrückung durch die Starken zu befreien. In Ägypten befreit der Staat die Menschen von der Unterdrückung durch den Naturzustand, in Israel befreit das Gesetz die Menschen von der Unterdrückung durch den Staat. Nach ägyptischer Auffassung besteht die Aufgabe des Staates darin, die *Ma'at*, das heißt Gerechtigkeit-Wahrheit-Ordnung, auf Erden zu verwirklichen. Das geschieht in zwei sorgfältig unterschiedenen Bereichen. Im Horizont der Menschenwelt soll der Staat für Recht und Gerechtigkeit sorgen, im Horizont der Götterwelt aber für das Funktionieren der Symbiose. Die Götter sind nach ägyptischer Auffassung fern und verborgen. Sie haben sich aus der Welt zurückgezogen und sind unsichtbar geworden. An Stelle ihrer Realpräsenz haben sie aber den Staat auf Erden eingerichtet, der sie re-präsentiert: in Gestalt von Königen, Bildern und heiligen Tieren. Solange es den Staat gibt, der für den Opferkult zuständig ist, wohnen die Götter ihren Bildern ein und halten die innerweltliche Symbiose aufrecht.
- 47 Dasselbe gilt für die griechische Philosophie. Auch hier bilden sich Diskurse aus, die über die Beziehung von Staat und Religion oder Herrschaft und Heil reflektieren. Bezeichnenderweise ist die biblische politische Theologie herrschaftskritisch, die griechische dagegen religionskritisch.