



Johannes Schmitt

Gott der Gewalt?

Zur Monotheismus-Debatte

Ende der 90er Jahre (1997/98) – also noch vor dem 11. September 2001 – veröffentlichte der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann seine über die Fachwelt hinaus Furore machende, zuerst in Englisch erschienene Monographie: „Mose der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur“. Darin artikuliert er, wenn auch nur als Teilaspekt, zuerst seine später kritisch rezipierte so genannte „Monotheismusthese“. Im Jahre 2003 konnte er diese – inzwischen schieben durch „Nine Eleven“ die in der These implizierte religiöse Gewalt manifest und der islamische, religiös begründete Terror weltweite Realität – in der Schrift: „Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus“ ausbauen und präzisieren. Diese „Mosaische Unterscheidung“ meint, hier einleitend sehr verkürzt, die von Mose in weltgeschichtlicher Relevanz erfundene und dem Volk Israel propagierte einzige, wahre Religion, den Glauben an JHWH, damit die Unterscheidung von „Wissen und Unwissen“, von „Glaube und Unglaube“, von „wahr“ und „falsch“ im von Gott geoffenbarten Gesetz, in erster Linie in dem am Berg Sinai verkündeten Dekalog. Die von Gott gesetzten Normen, fundiert gewissermaßen in einer „Gegenreligion“ in einem polytheistischen Umfeld, implizierten und legitimierten auch Gewalt im Namen Gottes: Diese – so die provokative Zuspitzung der These – sei den monotheistischen Religionen, dem Judentum, dem Christentum und dem Islam, „inhärent“.

Der Philosoph Peter Sloterdijk in: „Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen“ (2007) und der Soziologe Ulrich Beck in: „Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotenzial der Religionen“ (2008) griffen Jan Assmanns These auf, verallgemeinerten und verschärften sie gewissermaßen ins Politische, zumal angesichts der zum „Heiligen Krieg“ erklärten Terrormaßnahmen von Al Quaida im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts. Diese Terrororganisation verfolgt bis heute das Ziel, einen muslimischen „Gottesstaat“ zu errichten und die Ungläubigen zu vernichten.

P. Sloterdijk, U. Beck und vor allem J. Assmann fanden 2008 in der nun schon als „Monotheismusstreit“ bzw. „Monotheismus-Debatte“ bezeichneten, zum Teil schon sehr polemisch geführten Auseinandersetzung einen Kritiker in dem evangelischen Theologen Rolf Schieder, der seine kritischen Ausführungen in die rhetorische Frage kleidete: „Sind Religionen gefährlich?“

Aber bevor Rolf Schieder dann den hier in weiten Teilen analysierten Band: *Rolf Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin (University Press) 2014 (künftig Zitate mit Seitenzahl)* veröffentlichte, zeigte sich, dass die Debatte sich schon gewissermaßen multimedial verzweigt hatte und sich damit auch zu verlieren schien: Tagungen und Tagungsbände, Zeitschriftensonderbände widmeten sich dem Thema. In dem Internetportal „perlentaucher.de“ ist ein Diskussionsforum eingerichtet, in dem Interessierte ihre Meinungen und Beiträge einbringen können (Einzelnachweise S. 53, Anm. 2). Die Filmplattform „YouTube“ im Internet bringt sogar Filme von Debattenbeiträgen und Vorträge von Jan Assmann.

Kritik Schieders an Assmann und Sloterdijk

Die Kritik Schieders beginnt quasi mit dem Paukenschlag, dass die These: „Die so genannten monotheistischen Religionen sind intrinsisch gewalttätig“, falsch sei (S. 15). Über eine knappe begriffsgeschichtliche Diskussion, die die Problematik des Begriffs: Monotheismus hervorhebt, geht er sehr kurz auf die realhistorische Situation im syro-palästinensischen Raum ein, in dem sich nach 900 v. Chr. die beiden Königreiche Israel und Juda herausbildeten und in JHWH, ursprünglich ein Wettergott, einen einzigen Gott verehrten, der die beiden Königreiche repräsentierte und legitimierte. Aber im Jahre 722 wurde Israel zerstört und 587 Juda

erobert und nach dem Zusammenbruch, „also in der persisch-hellenistischen Zeit“ erfolgte, wie in der Thora bzw. im Alten Testament im 5. Jahrhundert dargestellt, „die Erfindung des Gottesvolkes“ (S. 18 f.): „Da gelingt die sensationelle Transformation des ehemaligen Königs-kults in eine Volksreligion, in deren Zentrum der Bundesschluss zwischen Gott und seinem Volk steht (...) Die Moseerzählung ist ‚eine gewaltige Rückprojektion eines Idealbildes für das jüdische Gemeinwesen nach dem Exil‘. Die Wirkung der nachexilischen Exodusgeschichte auf die politische Ideengeschichte der westlichen Welt kann gar nicht überschätzt werden“ (S. 19 f.).

Diese historischen Zusammenhänge münzt Schieder nun um zu den konkreten Vorwürfen an die Adresse Assmanns: Dieser ignoriere „den präzisen politischen Sinn der Exoduserzählung“, er drücke sich um eine historisch-kritisch belastbare Datierung der von ihm so genannten ‚Mosaischen Unterscheidung‘“ und er trage schließlich „ganz und gar fremde Kategoriensysteme an die Texte heran“ (S. 20 f.).

Ausführlich widmet er sich der immer wieder im Zusammenhang mit religiös legitimierter Gewalt angeführten Belegstelle (2. Mose 32,26-28), nach der Mose und die Leviten nach dem Tanz des Volkes um das Goldene Kalb 3.000 Mann getötet hätten. Den Gestus „aufklärerischer Anklage“ findet er auch bei Assmann und Sloterdijk und bezeichnet diesen als „hermeneutischen Trugschluss“ (S. 22): „Jan Assmann interessiert sich für literarkritische Unterscheidungen ebenso wenig wie Peter Sloterdijk, der die Historizität der Textstelle mit Pathos behauptet“ (S. 23) und einen „geschichtsphilosophischen Gewaltakt“ ausübe, der „angesichts des fiktionalen Charakters der Exoduserzählung völlig unverständlich“ sei (S. 24). Den „missionarischen Aufruf“ Sloterdijks am Ende seines Buches, „eine ‚Renaissance im Zeichen Ägyptens‘ sei nun an der Zeit und die gewaltbereiten Monotheismen seien durch einen „Kosmotheismus“ zu ersetzen, ironisiert Rolf Schieder als pure „religiöse Romantik“ (S. 27).

Die beiden folgenden Zitate können daher als Resümee des die Monotheismusthese ablehnenden aufgeklärt-liberalen Theologen Rolf Schieder gelesen werden:

„Von Gewalt ist in der Hebräischen Bibel in der Tat die Rede. Gewalt wird aber nicht verherrlicht, vielmehr wird vor ihr gewarnt und versucht, Gewalt durch legitimierte Gewalt in die Schranken zu weisen“ (?) (S. 31).

„Gott ist im Himmel – du bist auf Erden! Das ist eine elementare Differenz, die jeden wahrhaft Gläubigen davor warnt, sich selbst zum Sprachrohr oder zum Schwert Gottes zu machen. Diese Differenz verhindert jede Anmaßung, in seinem Namen handeln zu können. Heilsgewissheiten und Wahrheitsansprüche sind nichts als Glaubensaussagen, deren Richtigkeit sich erst am Ende der Zeiten erweisen wird“ (S. 33).

Replik Jan Assmanns auf Rolf Schieder und dessen Replik

Ziel seiner Replik auf Rolf Schieder, so Jan Assmann einleitend, sei es, die „wichtigsten Punkte der Kontroverse zusammenzustellen“ und dabei seine „Position in diesen Punkten so klar wie möglich darzustellen“ (S. 37).

Zunächst definiert er den Begriff der „Gewalt“, da „mit den monotheistischen Religionen eine bestimmte Form der Gewalt zuallererst in die Welt gekommen ist: *die Gewalt im Namen Gottes*“ [Hervorhebungen in der Folge durch die Autoren] (S. 37). „Das ist“ – so stellt Jan Assmann den Gegenwartsbezug her – „die Gewalt, mit der die Welt“ „heute konfrontiert ist und die uns, besonders nach den Ereignissen des 11.9.2001, beschäftigt“ (S. 37). Diese Gewalt sei den Monotheismen „inhärent“, allerdings – und diese Differenzierung scheint zentral – „nur im Sinne“ „einer angelegten *Möglichkeit*“, „*nicht im Sinne einer logischen Konsequenz*, die früher oder später mit Notwendigkeit eintreten muss“ (S. 38). „Die Quelle dieser *potentiellen Gewalt*“ sieht Jan Assmann in der „mosaischen Unterscheidung“, also der „Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religion“. In dieser „entfaltet sich eine Orthodoxie, die für die eigene Gruppe das Falsche festlegt und ausmerzt“ (S. 38).

Eine weitere definitivische Festlegung vollzieht Assmann, indem er in dem Begriffspaar: Monotheismus/Polytheismus den Teil Polytheismus durch Kosmotheismus ersetzt haben möchte. „Mose“ – und diese nun apodiktisch formulierte Feststellung wird nicht weiter in ihren Konsequenzen ausgeführt – „ist eine reine Figur der Erinnerung“, „der uns als Figur der Erinnerung erst in den im 7. und 6. Jh. entstehenden Büchern der Tora und einigen Psalmen entgegentritt“ (S. 41). Damit ist auch der Zeithorizont für die „mosaische Unterscheidung“ in

diese beiden Jahrhunderte gelegt, und hier wären dann nach den Kriterien der „Gedächtnisgeschichte“ die Antworten darauf zu finden: „Wie, wann, warum, von wem, und in welcher Form wird die Geschichte erzählt“ (S. 40).

Aber auch Jan Assmann sieht wie Rolf Schieder eine Perspektive, um Religion gewissermaßen von Gewalt zu befreien: Religion „scheint“ ihm „das einzige Mittel zu sein, das dem Menschen gegeben wurde, Gewalt – soziale und politische – einzudämmen und sich gegen sie zur Wehr zu setzen“ (S. 52).

In seiner Replik auf Jan Assmanns Ausführungen bekennt sich Rolf Schieder zu einem deutlichen Plädoyer für eine „historisch-kritische Erinnerungsgeschichte“, die nicht nur die Frage danach stellt, was bis heute „die Leser und Hörer aus Mose gemacht haben“ (S. 151), also eine Rezeptionsgeschichte intendiert, sondern kritisch aufarbeitet, welcher Erzähler, aus welchen Motiven und Intentionen heraus die Moses-Geschichte („Sinai-erzählung“) in welcher Erzählzeit literarisch erinnert. Dazu sein Resümee: Die Moseerzählung ist die ‚gewaltige Rückprojektion eines Idealbildes für das jüdische Gemeinwesen nach dem Exil‘“ (S. 154). Ihre „Wirkung“ „auf die politische Ideengeschichte der westlichen Welt ist kaum zu überschätzen“ (S. 154).

Auch der Vorschlag Jan Assmanns im Sinne der Aufklärung eine „Religio duplex“ zu differenzieren, in der seit der Aufklärung eine „Vernunftreligion“ einer „Offenbarungsreligion“ gegenübergestellt wird, findet seine Zustimmung. Allerdings möchte er diesen beiden noch eine „Zivilreligion“ hinzufügen, die auf das „Volk als Staatsvolk“ ziele und in der „die Erinnerung an Mose als Vorbild für die politische Theorie von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart“ relevant geworden sei, etwa im „Bundesgedanke“ bei Thomas Hobbes, in der Geschichte der USA, zuletzt bei Martin Luther King und Barack Obama „als modernen Mosesfiguren“ (S. 160 ff.).

Bernhard Lang: „Biblische Rückbindung“ (S. 56)

Auch der Alttestamentler Bernhard Lang beginnt seine Ausführungen mit der lapidaren, apodiktischen Feststellung: „Mose ist keine historische Gestalt“, sondern eine „Gestalt der alt-hebräischen Sage“, die sich mit der Ethnogenese (Volkswerdung) des Volkes Israel verknüpfen und als „Gemisch aus Überlieferungen unterschiedlicher Herkunft“, vor allem ägyptischer und babylonischer, „entschlüsseln“ lässt (S. 59). Aber „die Alleinverehrung des einen Gottes stammt nicht aus einer fremden, sondern aus der israelitischen Religion; ihre Durchsetzung wurde im 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr. durch die monotheistische Religion Persiens begünstigt“ (S. 59 f.). Damals „wurde der Mythos der Sinai-Offenbarung geschaffen“ und die biblische Darstellung ist als Offenbarungsdichtung zu beurteilen“ (S. 61).

„Die mit der Gestalt des Mose verbundene biblische Überlieferung“ – so sein resümierendes Ergebnis – „bildet einen innerlich zusammenhängenden, bis heute in Judentum, Christentum und Islam nachwirkenden Komplex. Man mag von der mosaischen Religion sprechen, ohne damit diese auf eine historisch fassbare Gründergestalt zurückzuführen. Die mosaische Religion ist die Religion eines Volkes, das sich von anderen abgrenzt, ihre Gesetze als von Gott geoffenbarte Lebensordnung begreift, religiösen Konformismus fordert und zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘, zwischen orthodox und häretisch unterscheidet“ (S. 77). Allerdings – und diese Einschränkung kann kaum überschätzt werden – „die mosaische Überlieferung“ „kann nicht beanspruchen, die einzige Religion zu sein, die sich in den Schriften der hebräischen Bibel spiegelt. Ihr stehen andere Religionskonzepte gegenüber, denen das Unterscheidungskonzept fremd ist“, etwa „die universalistische Jawereligion der Propheten Jesaja und Amos“ und die Religion der Josefserzählung, in der „Gott als Helfer“ erscheint (S. 77).

Markus Wette, „Ausgestaltung des Monotheismus“ (S. 79) und Replik Jan Assmanns

Noch ausführlicher als Bernhard Lang, aber im Ergebnis übereinstimmend, behandelt der Alttestamentler Markus Wette die „Ausgestaltung des Monotheismus im Alten Testament“, wobei er auch zusätzlich „die Einheit und Einzigartigkeit Gottes in den alttestamentlichen Weisheitsschriften“ reflektiert und darstellt (S. 79).

Als „Fazit“ kann er festhalten, dass „die Figur des Mose und die alttestamentliche Moseüberlieferung“ „angesichts ihrer relativ späten literarischen Entstehung“ „eher wenig“ über die „innerbiblische *theologische* Entfaltung des Glaubens an den einen Gott“ aussagen (S. 109). Der „Jahwe-Monotheismus“ verdanke „seine wesentlichen theoretischen Impulse erst dem Zusammenbruch des auf Jahwe konzentrierten jüdischen Staatskults 587 v. Chr., der Begegnung jüdischer Eliten in der Diaspora mit dem babylonischen Marduk-Kult, und dem persischen Zoroastrismus“, daneben auch hellenistischen Einflüssen (S. 109). „Für die *theologische* Ausgestaltung des Jahwe-Monotheismus kommt den alttestamentlichen Weisheitsschriften eine besondere Bedeutung zu“ (S. 109).

Peter Sloterdijk: „Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft“ (S. 124) und Replik von Rolf Schieder

Der Philosoph Peter Sloterdijk möchte in seinem Beitrag die „Sinai-Episode“ – in gewisser Weise nun abrückend von dem „Konstrukt namens ‚Monotheismus‘“ (S. 125) – „als Urszene der altjüdischen Antivermischungspolitik charakterisieren“ (S. 124), die erst in der Zeit nach dem 6. Jahrhundert v. Chr. rückprojizierend erzählt worden sei und im Kern die „Funktion des bundesförmigen Singularisierungsprojektes“ besessen habe (S. 126). Sloterdijk meint mit „Sinai-Erzählung den „Dreischritt“ von „Bundschluss“, „Bundesbruch“ und „Wiederherstellung des Bundes“, wobei insbesondere der „Mittelteil“ eine „exorbitante Brutalität“ zeige (S. 128). Er nennt das „obsessiv wiederkehrende Bundesbruchmotiv“ der hebräischen Bibel „das Sinai-Schema“ (S. 129), das „die kultisch explizit gemachte Pflicht zur Grausamkeit“ also auch Gewaltanwendung nach innen und außen einschließe und legitimiere (S. 131).

Die „sinaitische Singularisierungsstrategie“ (S. 134) – und das scheint eine gewichtige Pointe von Sloterdijks Argumentation – besitze Bezüge bis in die Gegenwart, denn „Grundstrukturen der „sinaitischen Konstitution“ seien „in einigen wesentlichen Teilen auf die Nachfolgereligionen des Judentums, namentlich das Christentum und den Islam, übergegangen“ (S. 136). „In diesen erst kam es zu den bekannten massiven Gewaltfreisetzungen nach innen und nach außen, die die Religionsgeschichte verdüstern“ (S. 136). Zudem hätten diese drei „Programmvolker mit prophetischen Skripten“, die „drei theogenen Kollektive“, wie er sie auch nennt, einen „Zugriff auf das Leben ihrer Angehörigen im Modus der totalen Mitgliedschaft“ ausgeformt, der sich zumindest in Bezug auf Judentum und Christentum erst in der Moderne allmählich zu lockern und aufzulösen scheint (S. 137 ff.).

Rolf Schieder, so in seiner Replik, stimmt „mit Sloterdijk darin überein, dass die Erzählung vom Bund am Sinai eine religions-, kultur- und politikgeschichtliche Sensation war. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte stimmt ein Volk über seine Verfassung ab und verpflichtet sich auf ein Gesetz. Zum ersten Mal kommuniziert ein Volk ohne königliche Vermittlung mit Gott“ (S. 169). Der „Mord der Leviten“, ein „Gewaltakt“, habe indes keine „prototypische Bedeutung“ besessen (S. 170). Er kritisiert auch, dass Sloterdijk „den positiven Beitrag der Exoduserzählung für die Entstehung der modernen Welt nicht würdigen“ kann, an deren „Hervorbringung“ die Religionen „aktiv“ beteiligt waren (S. 172).

Micha Brumlik, „Respektabel, aber falsch“ (S. 196) und Replik von Jan Assmann

Als „A.S.-Hypothese“ – und diese will er „falsifizieren“ – bezeichnet der jüdische Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik den Jan Assmann und Peter Sloterdijk „gemeinsamen Gedanken“ „der Neuartigkeit des (israelitischen) Monotheismus und der ihm eigenen, entweder nach Außen – so Assmann – oder nach innen – so Sloterdijk – eigenen physischen und psychischen Gewaltsamkeit im Unterschied zu den umgebenden altorientalischen Religionen“ (S. 198).

In einem ersten „Zwischenergebnis“ konstatiert er, dass die „Verbindung von Religion und Wahrheit einschließlichsich zu der Ermächtigung zur Ausübung von Gewalt“ „auch in anderen Kulturen“ „beim Übergang zu voll entwickelten Hochkulturen“ stattfand (S. 201). Als „Ergebnis“ seiner Darstellung insgesamt, nach seiner Ansicht belegt durch „instruktive Beispiele aus der Religionsgeschichte“, postuliert er, dass „polytheistische Kulturen allemal so grausam

(und intolerant) auch gegen Angehörige der eigenen Gemeinschaft (...) waren, wie die phantasierten Akteure des nur textuell vorhandenen mosaischen Narrativs“ (S. 214).

Jan Assmann, „Monotheismus der Treue“ (S. 249). Zugleich ein Resümee

Seit der ersten Formulierung der „mosaischen Unterscheidung“ bzw. der Monotheismusthese durch Jan Assmann vor über 15 Jahren hat der Ägyptologe in der seitherigen kontroversen Debatte seine Konzeption geschmeidig differenziert und stellt nun neben den „Monotheismus der Treue“, wie er im Exodus-, Sinai- bzw. Mose-Narrativ erst nach der Zeit des babylonischen Exils ausgestaltet worden sei, den Monotheismus der „Einsicht und Wahrheit“, der sich in der Hebräischen Bibel erst bei den späten Propheten finde (S. 252 f.). „Der partikulare Monotheismus der Treue und der universale Monotheismus der Wahrheit existierten in dem komplexen, vielstimmigen Kanon der biblischen Schriften nebeneinander“ (S. 254). „Beim Monotheismus der Treue“ handele es sich „um die stärkste religiöse Idee“, „die die Religionsgeschichte“ kenne: Es gehe um „Befreiung, Bindung (Bundesschluss) und Vereinigung mit Gott“, nach dem Bundesschluss insbesondere um den Gegensatz von „Freund und Feind“ (S. 255). Gott selbst – so Assmanns Folgerung – sei gegen seine Feinde „intolerant“, und „diese göttliche Intoleranz bildet die Legitimation, ja geradezu die Verpflichtung zu menschlicher Intoleranz“ – damit auch zur Anwendung von „Gewalt“, wie man folgernd hinzufügen muss (S. 255). Die Gewalt richtet sich gegen die „Feinde“ im inneren (z. B. Tanz ums Goldene Kalb) und als heiliger Krieg bei der Eroberung des Gelobten Landes gegen die von Gott zur Vernichtung – in genozidalem Ausmaß – gewissermaßen vorgesehenen, „geweihten“, Städte und Völker.

„Das Institut des heiligen Krieges stellt keine israelitische bzw. monotheistische Besonderheit dar, sondern war im ganzen Vordern Orient verbreitet“ (S. 256). Das „mosaische Narrativ“ – und dieser Aspekt bedürfte einer genaueren Untersuchung – hat in der Folge „Argumente geliefert, Gewalt und Grausamkeit zu legitimieren“ (S. 256), wie Jan Assmann mit Beispielen aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit belegt. „Verantwortlich“ dafür sei vor allem „ein fundamentalistischer Umgang mit der ‚Schrift‘, der Theologisierung und Kanonisierung des Rechts, das zur Kodifizierung des göttlichen Willens hochstilisiert wird“ (S. 257).

Dies, so eine weitere wichtige Folgerung, sei in Israel selbst schon in der Phase des II. Tempels erfolgt, wo nun die eigentlich literarische Fiktion der Exodusgeschichte zunächst als Erinnerungsgeschichte kanonisiert und als Exempel und Vorbild für „reale Gewalttaten“ herangezogen wurde (S. 263).

Ein wenig erstaunt, dass eine Diskussion über die literarische Eigenart der Gewalttexte, z.B. im Deuteronomium, unterbleibt. Erfreulicherweise hat sich mittlerweile wohl als Konsens herausgeschält, dass Mose eine fiktive Figur war und erst in exilisch-nachexilischer Zeit zur Projektionsfläche wurde, der Monotheismus also nichts mit Echnaton zu tun hatte, sondern eine viel spätere Entwicklung innerhalb der jüdischen Gruppen im Exil war. Aber nirgendwo erscheint die Frage, welche literarische Funktion die Gewalttexte haben, die zu einer Zeit geschrieben wurden, als reale Gewaltausübung völlig außerhalb der Möglichkeiten des aller Machtmittel beraubten Restbestandes von Jahwegläubigen lag. Wir haben immer noch Mühe, orientalische Literatur, die vor zweieinhalbtausend Jahren geschrieben wurde, in ihrer Aussageabsicht zu begreifen. Dass sie nicht historische Gewaltpraktiken Israels schildern, ist offensichtlich. Was aber war ihre Funktion, was wollten sie – in aller Irrealität – aussagen? Sollen sie nicht „nur“ mit der Schilderung von in den damaligen Kontexten üblichen Praktiken erschreckend grausamer Art die Unbedingtheit ihres Gottesglaubens ausdrücken? Gewissermaßen „dichterisch“, was aber, da später – oft bis heute – ihre Funktion nicht erkannt wurde, durchaus verhängnisvolle Wirkungen haben konnte, und hatte.