

DU WIRST KEINE ANDEREN GÖTTER NEBEN MIR HABEN

Theologische und (religions-)philosophische Implikationen der
Mosaischen Unterscheidung Jan Assmanns

Von Johanna Rahner, Freiburg

Mögen Sie Mozarts Zauberflöte? Bei mir hinterlässt das Hören dieser Oper immer ein zwiespältiges Gefühl. Begeistert von Mozarts Musik, kann ich doch dem verklärenden Lob der freimaurerischen Wiederentdeckung der alten Weisheit Ägyptens nicht ohne weiteres folgen. Ich mag sie nicht, die kühle, reichlich paternalistisch daher kommende Aufgeklärtheit Sarastros, der sich einerseits damit brüstet, dass er in seinen 'Heiligen Hallen' keine Rache kennt, der andererseits aber die Königin der Nacht samt Gefolge dem Untergang anheim fallen lässt. Dieser Toleranz des weisen Herren stehe ich immer schon etwas skeptisch gegenüber, wenngleich heute zusammen mit dem Polytheismus, dem Kosmotheismus Ägyptens und seiner Weisheit lauthals Lob gesungen wird¹.

So versucht Jan Assmann in seinen Veröffentlichungen² geradezu paradigmatisch für manch postmoderne Grundströmung³ die

- 1 Zur postmodern inspirierten Gemengelage dieses 'Lobs des Polytheismus' vgl. die unter dem gleichen Titel veröffentlichten Ausführungen *O. Marquards* (Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1991, 91-116). Von besonderer Bedeutung ist dabei die von Marquard gezogene Verbindung von menschlicher Freiheit und Polytheismus: „Solange – im Polytheismus – viele Götter mächtig waren, hatte der Einzelne – wo er nicht durch politische Machtgewalt bedroht war – ohne viel Aufhebens seinen Spielraum dadurch, dass er jedem Gott gegenüber immer gerade durch den Dienst für einen anderen entschuldigt und somit temperiert unerreichbar sein konnte: Es brauchte ein gewisses Maß an Schlamperei, die durch die Kollision der regulierenden Gewalten entsteht, um diesen Freiraum zu haben; ein Minimum an Chaos ist die Bedingung der Möglichkeit der Individualität. Sobald aber – im Monotheismus – nur mehr ein einziger Gott regiert mit einem einzigen Heilsplan, muss der Mensch in dessen totalen Dienst treten und total parieren; da muss er sich ausdrücklich als Einzelner konstituieren und sich seine Innerlichkeit erschaffen, um hier standzuhalten“ (ebd. 108; wohl in Anspielung auf *W. Burkert*, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 374: „Zwischen vielerlei Ansprüchen und Notwendigkeit muß der Mensch lavieren; Frömmigkeit ist Klugheit und 'Vorsicht'. Eben darin liegt freilich auch eine Chance des Polytheismus, vielfältige Wirklichkeit in sich aufzunehmen, ohne Widersprüchen aus dem Weg zu gehen, ohne zu angestrenzter Negierung eines Teils der Welt genötigt zu sein. Den Menschen bleibt sogar ein Freiraum jenseits der abgegoltenen Ansprüche; darum konnten sich bei den Griechen Gesetz und Ethik als menschliche 'Weisheit' fortentwickeln, frei und doch im Einklang mit dem Gott“). Vgl. dazu aber auch den 'Ahnherm' der Postmoderne - Friedrich Nietzsche: Der Polytheismus war „die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen: die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn. Der Monotheismus dagegen, diese starre Konsequenz der Lehre von einem Normalmenschen – also der Glaube an einen Normalgott. Neben dem es nur noch falsche Lügengötter giebt – war vielleicht die grösste Gefahr der bisherigen Menschheit“ (*Nietzsche*, Fröhliche Wissenschaft II, Aph 143, KSA 3,490f).
- 2 Ich verwende im folgende folgende Siglen: *J. Assmann*, Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur, (TB-Ausgabe), Frankfurt 2003 (*Moses*); ders., Die Mosaische Unterscheidung, München 2003 (*MU*); ders., Monotheismus und Ikonoklasmus als politische

kosmotheistische Weisheit Ägyptens neu zu etablieren. Auch ihrer Wiederentdeckung im 17. und 18. Jhd. bis hin zu ihrem Auftreten im freimaurerischen Gewand der Aufklärung zollt er mehr als wohlwollenden Respekt. Das nötigt zu einem näheren Hinsehen.

1. Jan Assmanns These von der mosaïschen Unterscheidung

In seiner ebenso hochgelobten wie viel kritisierten Monographie 'Moses der Ägypter' legt Assmann eine originelle Studie zur Erinnerungsgestalt des Moses vor. Ihm geht es dabei nicht um die Figur des Moses als historische oder biblisch-theologische Gestalt, sondern um Moses als paradigmatischem Kristallisationspunkt einer 'kulturellen Gedächtnisspur'. Und weil nun Gedächtnisgeschichte wissen will, wie und warum Vergangenheit aufgegriffen, erinnert, verdrängt, instrumentalisiert⁴ wird, wird Moses nicht als historische sondern als gedächtnisgeschichtliche Gestalt relevant⁵, eben als Gestalt, an die sich zumindest ein Teil der abendländischen Identität angeheftet hat, die aber auch einen anderen ebenso wichtigen Teil dieser Identität verdrängt hat. Der Untertitel von Assmanns aktueller Veröffentlichung – 'Vom Preis des Monotheismus' – macht daher hellhörig. Hier erhält nämlich jene Differenz-Kategorie, die Assmann als Mosaische Unterscheidung bezeichnet, nun explizit theologisch Bedeutung. Sie kann gar als zentraler Kernpunkt der Ausführungen Assmanns gelten (vgl. MU 15)⁶.

Anhand der Kriteriologie der Mosaischen Unterscheidung vermag Assmann, gedächtnisgeschichtlich zwei Phänomene zu verbinden, die historisch betrachtet, nichts miteinander zu tun haben: den bilderstürmerischen Monotheismus Echnatons, und den 'monotheistisch-theoklastischen Impuls' der Bibel, wie ihn diese mit der Gestalt des Moses verbindet⁷. Über das aus der Psychoanalyse Sigmund

Theologie, in: Mose. Ägypten und das Alte Testament, hrsg. v. E. Otto, Stuttgart 2000, 121-139 (Mu).

- 3 Menschliche Freiheit setzt, so die Grundthese der postmodernen Philosophie, „den Abschied von dem einen Absoluten voraus; setzt voraus, dass man sich dem Interpretations- und Identitätsmonopol alles umgreifender und normierender 'Metaerzählungen' entzieht und mit der schon von Friedrich Nietzsche philosophisch geadelten Multiperspektivität des Lebens wie des Erkennens Ernst macht: sich so im Pluralismus der Perspektiven seiner Wahl-Freiheit vergewissert“ (J. Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? Befreiender Polytheismus? In: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Hrsg. v. T. Söding, Freiburg [u.a.] 2003, 142-175; hier 142f). So wird Polytheismus „zur Metapher der Kritik am Einheitsdenken, an der Reduktion der Vielfalt auf die eine, alles bestimmende Alleingott-Wirklichkeit“ (ebd. 144). Vgl. auch A. Halbmayer, Polytheismus oder Monotheismus, in: Religiosität am Ende der Moderne, hrsg. v. H. Schmidinger, 1999, 228-264, hier 250: „Die Hochkonjunktur antiker Mythen verdankt sich zu einem guten Teil der Sehnsucht nach einem großen, befreienden Alternative zum Mono(tono)theismus, eben als der Projektionsfläche des postmodernen Bewußtseins“.
- 4 Vgl. G. Kaiser, War der Exodus der Sündenfall? In: MU 239-271, hier 244.
- 5 Vgl. W. Trutwin, Rezension zu J. Assmann, Moses der Ägypter, in: rhs 6 (1998) 404-406, hier 404.
- 6 E. Zenger spricht gar vom 'Kampfwort' der Streitschrift Assmanns (vgl. E. Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus, in: MU 209-220, hier 210).
- 7 Vgl. Kaiser MU 248.

Freuds übernommene Motiv der Verdrängung konstruiert Assmann einen psychohistorischen Konnex beider und identifiziert darin die Gedächtnisspur der Mosaischen Unterscheidung als des durch sie Etablierten und des durch sie Verdrängten. Erst in dieser Verbindung von formal-strukturellen (Unterscheidung) und psychohistorischen Elementen (Verdrängung) begründet sich die Idee Assmanns, die den Monotheismus als 'Gegenreligion' identifiziert und damit das hermeneutisch-destruktive Potenzial der Mosaischen Unterscheidung offenlegt⁸.

Das Fatalste an dieser, für Assmann ein religionsgeschichtliches Novum darstellenden Unterscheidung ist ihre Wirkungsgeschichte. Denn sie führt dazu, „andere auszugrenzen, zu diskriminieren, sie des Irrtums, des Unglaubens und des Götzendienstes zu beschuldigen“⁹. Seitdem gibt es die Unterscheidung „zwischen dem einen wahren und den vielen falschen Göttern, zwischen Dogmen und Häresien, zwischen dem im Exodus befreiten Israel und dem unterdrückenden Ägypten, zwischen Bilderverbot und Idolatrie“¹⁰. Die Mosaische Unterscheidung, wie sie sich in Gestalt des Bilder- und Fremdgötterverbots ausdrückt, verhindert im weiteren die eigentliche kulturelle Leistung der antiken Religionen, nämlich ihre Fähigkeit, den eigenen Götterpantheon in den der anderen Religionen zu übersetzen und damit Brücken zwischen den Völkern und Religionen zu bauen. Die Mosaische Unterscheidung verhindert dies, da sie eben dieser Übersetzbarkeit durch die Einklagung eines grundlegenden und unüberbrückbaren Unterschieds einen Riegel vorschiebt. So wird sie zur Quelle von Intoleranz, Ausgrenzung und Gewalt¹¹. Ein ganzes Orchester an aktuellen politischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Konnotationen klingt so in dieser schlichten Formel der Mosaischen Unterscheidung an. Ihre Grundoption samt der ihr immanenten Konsequenzen sind daher differenzierter zu betrachten.

8 Kritisch dazu *Kaiser* MU 240ff; 248ff. Kaiser nimmt zum einen Anstoß an der Dominanz der von George Spencer-Brown übernommenen Kategorie der 'ersten Unterscheidung'. Dieses, ein schlichtes 'Entweder – oder' implizierende Element ist wohl auch der Grund dafür, dass in Assmanns Ausführungen die reale Entstehungsgeschichte des biblischen Monotheismus (vom Henotheismus über die Monolatrie zur JHWH-allein-Bewegung und zum Monotheismus [vgl. dazu z. B. die Forschungen von B. Lang]) wie auch der universale Aspekt der biblischen Schöpfungstheologie epistemologisch keine Relevanz erhalten. Zum anderen scheint Kaiser die Erklärungsfigur 'Verdrängung' fraglich. Sie führt „den Historiker allemal in die heikle Lage, daß das Vergessen oder Verdrängen sozusagen zur negativen 'Quelle' wird. Es sagt etwas, wenn von etwas nicht gesprochen wird. [...] Je weniger man vom Verdrängten weiß, je weniger man die Rahmenbedingungen kennt, umso problematischer – oder [...] hypothetischer – wird die Anwendung dieser Kategorie“ (ebd. 244).

9 *Trutwin* (Anm. 5) 405.

10 Ebd.

11 Zu einer sich hinter solchen plakativen Zuordnungen verbergenden 'romantischen Idealisierung des Polytheismus' vgl. Halbmayr (s. Anm. 2) 250: „So sehr ein Gott im Polytheismus auch auf seine 'Ehre' bedacht ist, er bestreitet keinem anderen die Existenz, sind sie doch alle die 'immer seienden'. Es gibt keinen 'eifersüchtigen' Gott wie im jüdisch-christlichen Glauben. Verhängnisvoll ist nur, wenn ein Gott übersehen wird“ (mit Verweis auf *Burkert*, *Griechische Religion* [Anm. 1] 331); vgl. auch *K. Koch*, *Monotheismus als Sündenbock?* In: MU 221-238, hier 229f; Zenger MU 215f.

1.1. Die Mosaische Unterscheidung und der Zwang zur Differenz

Die offen angesprochene Verbindung von Monotheismus und Gewalt bzw. Intoleranz hat verständlicher Weise Anstoß erregt. Doch sind im Sinne Assmanns gerade durch das Gegensatzpaar von Toleranz und Intoleranz die Religionen bereits ausreichend zu klassifizieren¹². Denn existieren zwischen Religionen Unterschiede und werden diese auch als solche erkannt, wird eine monistisch-polytheistisch orientierte Religion sie tolerieren, denn auch die fremden Religionen „haben grundsätzlich den gleichen Wahrheitswert wie die eigene, und man geht davon aus, daß zwischen den eigenen und den fremden Göttern Beziehungen der Übersetzbarkeit bestehen“ (MU 38). Diese Kulturen bilden daher mit den 'Symbolen der Identität' zugleich eigene 'Hermeneutiken des Fremden und Techniken der Übersetzung' aus (vgl. MU 38). Der Monotheismus hingegen lebt notwendig von einer Ausgrenzung, weil es sich bei seiner Identität immer um eine Identität 'gegen anderes', um eine 'antagonistische Akkulturation' handelt (vgl. MU 39).

Im Zentrum der inszenierten Intoleranz des *biblischen* Monotheismus steht daher für Assmann das Bilderverbot. Es kennzeichnet geradezu paradigmatisch die Vorgehensweise und Wirkung einer Hermeneutik der Differenz: Die Differenz zwischen Israel und den Völkern verschärft sich zur Differenz zwischen Wahrheit und Lüge, die im Begriff der Idolatrie ihre negative Zuspitzung erhält. Die Existenz der anderen Götter wird bestritten und den anderen Religionen wird unterstellt, sie verehrten eingebildete bzw. selbstgemachte Pseudogötter. Mit der monotheistischen Wahrheit kommt, so Assmann, „eine neue Art von Haß in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Haß der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter und der antimonotheistische Haß der durch die Mosaische Unterscheidung ausgegrenzten, zu Heiden erklärten Anderen“ (MU 95)¹³.

12 „Intoleranz beruht auf der Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit, abweichende Anschauungen und daraus folgende Praktiken zu ertragen. Das setzt über die Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden hinaus die Inkompatibilität zwischen beiden voraus, wie sie durch die Unterscheidung zwischen wahr und falsch begründet wird. Toleranz, auf der anderen Seite, berührt auf den gleichen Voraussetzungen. 'Tolerieren' kann ich im strengen Sinne nur etwas, das meinen eigenen Anschauungen zuwiderläuft und das ich nur deswegen 'dulden' kann, weil ich es mir leisten kann“ (MU 31). Vgl. dazu den Vorschlag Assmanns, von exklusivierenden und nicht exklusivierenden Religionen zu sprechen (vgl. MU 55).

13 Jener Antimonotheismus wird zur entscheidenden Quelle von Antijudaismen und Antisemitismen jeglicher Couleur werden.

Die Mosaische Unterscheidung ist indes kein Begriff, der aus der Geschichte der Religionen bzw. der Historie Israels zu entwickeln wäre. Er ist ein theologischer Begriff, eine geistige Position (vgl. MU 51). Religionsgeschichtlich sind daher allenfalls monotheistische 'Momente' zu beschreiben, in denen sich die Mosaische Unterscheidung explosiv Ausdruck verschafft, um danach sofort wieder zurückgenommen zu werden. Denn die „Gegenreligion [ist] ein Aggregatzustand, den eine Religion nie auf längere Zeit konsequent durchhält. Keine dieser sekundären Religionen hat es auf Dauer vermeiden können [...], Elemente der von ihr als Heidentum verdrängten primären Religionen in sich aufzunehmen. Dennoch tragen sie ein 'gegenreligiöses Moment' in sich, das in bestimmten Situationen immer wieder zum Ausbruch kommen kann“ (MU 53).

Der revolutionäre, exklusive, intolerante Monotheismus erweist sich als die eigentliche Frucht und die eigentliche Erblast der Mosaischen Unterscheidung¹⁴, denn ihr entscheidendes Moment ist die Ausgrenzung. Ihr stellt Assmann bewusst die Idee eines evolutiv, integrativen Monotheismus bzw. Kosmotheismus gegenüber, den er selbst als Reifestadium des Polytheismus verstehen will (vgl. MU 55f) und konstruiert im Bild Ägyptens den „Inbegriff der verworfenen Alternative“ (MU 60). Entscheidend wird Assmann in der kosmotheistischen Religion Ägyptens dabei die 'Vielheit', nicht als numerische Kategorie zu verstehen, sondern als „die Nichtunterscheidung von Gott und Welt, aus der sich die Vielheit mit Notwendigkeit ergibt“ (MU 62). Das Göttliche lässt sich nicht aus der Welt herauslösen (vgl. MU 62). Genau darum geht es nach Assmann aber dem biblischen Monotheismus. Er ist letztlich identisch mit der Trennung von Gott und Welt. Diese Trennung verbindet Assmann notwendig mit der Gefährdung durch eine Herrschaft und politische Gewalt stützende Theologie. Sie begründet erst das Gewaltpotenzial des biblischen Monotheismus.

1.2. Die Mosaische Unterscheidung als Trennung von Gott und Welt

Mit der Mosaischen Unterscheidung emanzipiert sich das Göttliche aus der Welt, tritt ihr als eigenständige Größe gegenüber. So richtet sich das biblische Bilderverbot nicht gegen die vordergründige Verehrung des bildlich Dargestellten, sondern gegen die sich dahinter bergende Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, „gegen das symbiotische Weltverhältnis des Kosmotheismus, gegen die Bilder als Form einer Welt-Verstrickung“ (MU 99). Dagegen besteht die Idolatrie Ägyptens als verdrängte Alternative „im letzten Grunde nicht in der Anbetung von Bildern, sondern in einer allzu intensiven

¹⁴ Die religionsgeschichtlichen Implikationen, die der Mosaischen Unterscheidung Assmanns entspringen, sind denkbar einfach: „Soviel Parallelen die Religionsgeschichte auch immer beibringen mag: Der Monotheismus gründet sich selbst auf diese Unterscheidung von wahr und falsch, die er zuallererst eingeführt hat [...]. Dadurch erhält diese Religion ein Doppeltgesicht: Sie ist einerseits Theologie, mit deren Hilfe sie sich ihrer Wahrheit vergewissert und alles andere als Unwahrheit ausgrenzt, und andererseits Religion, als welche sie eine geschichtlich konkrete Form und damit zugleich zahllose Parallelen zu anderen Religionen annehmen muß. Dadurch ist ihr ein Konfliktpotential eingebaut, nicht nur nach außen, sondern auch und vor allem nach innen. So führt sie neuartige Begriffe von Sünde und Schuldbewußtsein mit sich“ (Assmann, FAZ 28.12.2000, 54). Die geschichtliche Entwicklung klingt daher auch denkbar einfach: „Es gab auf der einen Seite im 14. Jahrhundert vor Christus diesen exklusiven und revolutionären Monotheismus von Echnaton und es gab andererseits als Reaktion darauf einen inklusiven Monotheismus. Denn die nachfolgenden Jahrhunderte haben diesen exklusiven Monotheismus offenbar doch als eine traumatische, weil so sehr zerstörerische Revolution empfunden [...] Die nachfolgenden Jahrhunderte haben dann [...] die Vorstellung eines inklusiven Monotheismus ausgebildet, bei dem man auch von einem Pantheismus sprechen könnte. Dieser Pantheismus Ägyptens, der sich intensivst mit den in Ägypten entstandenen hermetischen, neuplatonischen und dann eben griechischen Schriften fortsetzt, ist in der abendländischen Tradition [...] als Gegenströmung genauso lebendig geblieben, wie der biblische Monotheismus“ (Interview mit J. Assmann im Kultursender BR-Alpha).

Beheimatung in der Welt, die schon im Glück und in der natürlichen Evidenz irdischer Erfüllung das Göttliche sieht“ (Moses 246).

Eine solche Theologie lebt von der Idee der Repräsentation des Göttlichen. Die theologische Welt Ägyptens ist daher zu kennzeichnen als „eine Welt repräsentierter Gottesnähe, die gerade darum Gottesferne voraussetzt“ (MuI 135). Diese Verhältnisbestimmung von Gott und Welt steht in innerer Spannung zum biblischen Verständnis. Der Bibel sind diese „Repräsentationen [...] tot im Vergleich mit dem lebendigen Gott. Damit der lebendige Gott inmitten seines Volkes wohnen kann, müssen die Bilder verschwinden“ (MuI 135). Die Ägypter sehen das genau umgekehrt. Damit die Götter ihres Götterpantheons sich mit den Menschen zur Gemeinschaft verbinden können, müssen sie in der Welt manifest werden, in Bildern, in Königen, heiligen Tieren etc. (vgl. MuI 135).

Vor diesem Hintergrund versteht Assmann den Auszug aus Ägypten als „Gründungsakt einer Religion, die auf Weltbeheimatung verzichtet, um Gott nahe zu sein. Für sie ist der Rückfall in die Weltlichkeit das Nein zu Gott und damit die Sünde, an der sie leidet; für sie ist aber auch der Einzug in die Religion das Nein zur Welt, die darauf mit Haß und Verfolgung reagiert“ (Moses 246f). Mit dem Exodus verlässt der biblische Monotheismus die „Religion des immanenten Gottes und der verschleierte Wahrheit, die sich in tausend Bildern zeigt und verhüllt, Bildern, die sich nicht logisch ausschließen, sondern beleuchten und ergänzen“ (MU 64).

Zum Beleg seiner These rollt Assmann die theologische Alternative des Exodus – Knechtschaft oder Freiheit – gedächtnisgeschichtlich auf. Auch Knechtschaft und Freiheit erweisen sich als Chiffren der Mosaischen Unterscheidung, die zu einer Verschärfung der Trennung von Herrschaft und Heil führt, indem sie das Heil zur alleinigen Sache Gottes erklärt und so der Verfügungsgewalt menschlicher Instanzen entzieht. 'Bilder' müssen hier verboten werden. Das Prinzip der repräsentativen politischen Theologie, die Herrschergestalt als Stellvertreter Gottes anzusehen, fällt damit dem Ikonoklasmus anheim. Die politische Theologie des Ikonoklasmus tritt an die Stelle der politischen Theologie der Repräsentation (vgl. MuI 135f)¹⁵. Sie kann durch ihre immanente Bindung an die notwendige Unterscheidung von Freund und Feind nur als 'politische Theologie der Gewalt' bestimmt werden (vgl. MuI 137).

An dieser Stelle wird die innere Nähe der Analysen Assmanns zur philosophischen Theologie Jacob Taubes' unverkennbar¹⁶. In seiner Monographie „Abendländische Eschatologie“¹⁷ wie in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der politischen Theologie Carl

15 Darum gehört die 'Knechtschaft', wie die Idolatrie - samt der Polemik gegen den Pharao - zur 'polemischen Konstruktion der Heiden' auf der anderen Seite der Mosaischen Unterscheidung (vgl. MU 71).

16 Für den Hinweis auf die enge Verbindung zu Jacob Taubes danke ich Herrn Prof. DDr. K.-H. Neufeld recht herzlich.

17 München 1991.

Schmitts¹⁸ hatte Taubes die strikte, stark apokalyptisch geprägte Trennung von weltlicher und göttlicher Macht als theologische Grundoption der biblischen Gottesoffenbarung hervorgehoben. Dies trägt bei Assmann nun ungeahnte Früchte. Taubes diente der geradezu metaphysische Gegensatz von dieser Welt und jener ganz anderen Welt des Reiches Gottes dazu, die uneinholbare Alterität jener ganz anderen Welt und damit die bleibende Nicht-Weltlichkeit Gottes einzuschärfen. Sie treibt ihn zu einem Begriff der Transzendenz Gottes, der diese fast nur noch als eine diese Welt vernichtende Transzendenz verstehen lässt. So allein ist im Sinne Taubes' jegliche Vereinnahmung der Herrschaft Gottes durch eine herrschaftsstützende Theologie, die zugleich eine Domestizierung des jüdisch-christlichen apokalyptischen Erbes wäre, zurückzuweisen¹⁹. Diese Grenzziehung von weltlich und geistlich ist eine absolut notwendige. Ohne sie „sind wir ausgeliefert an Throne und Gewalten, die in einem monistischen Kosmos kein Jenseits mehr kennen“²⁰. Diese Unterscheidung Taubes' mutet wie eine theologische Grundlegung von Assmanns Mosaischer Unterscheidung an.

Gegen die drohende Vereinnahmung durch eine allzu unkritische „Theologie der Repräsentation“ plädiert Taubes für die Offenhaltung der apokalyptischen Option einer „Erlösung von dieser Welt“. Daher wird ihm der apokalyptische Stachel der biblischen Offenbarungsgeschichte zu deren entscheidendem Schlüssel²¹. In seiner gnostischen Fassung²² wird er zur allein angemessenen Charakterisierung des Menschen: Sein Dasein ist „Fremd-Sein“. „Dieses Hier ist das Fremde und Un-Heimliche. Das Leben, welches in diesem Hier weilt, befindet sich so in der Fremde und erleidet das Schicksal des Fremdlings. [...] Das Leben ist der Welt fremd, die Heimat des Lebens ist jenseits der Welt. Das Jenseits ist jenseits von aller Welt [...] Immer strenger unterscheidet sich die Welt Gottes von der Welt des Hier, immer mehr tritt die Welt Gottes in Gegensatz zu dieser Welt“²³. Taubes' sogenanntes „Erzjudentum“ wird ihm dabei geradezu zum Zeichen der bleibenden Entfremdung in dieser Welt und so zum „Platzhalter“ jenes nicht-seienden Gottes und seiner welt-nich-

18 Ad Carl Schmitt. *Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1947.

19 Zur Analogie des Gedankens zur Verwerfung des politischen Monotheismus C. Schmitts durch E. Peterson vgl. *E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, bes. 99f (vgl. MuI 138f; *B. Nichtweiß*, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992, bes. 764-779).

20 Ad Carl Schmitt (s. Anm. 18) 22.

21 Zur dynamischen Kraft dieser apokalyptischen Grundspannung vgl. Taubes, *Abendländische Eschatologie* und ders., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hrsg. v. A. und J. Assmann (u.a.) München 1996.

22 „'Gnosis' verstand Taubes als eine Tradition des Traditionsbruchs, die Feuer legt an die stets in ihrer Immanenz erstarrenden Gehäule der Welt“ (Einleitung [A. und J. Assmann; W.-D. Hartwich] in: J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 13).

23 *Abendländische Eschatologie*, 26f.

tenden Kraft²⁴. Assmann schließt sich dieser Einschätzung des biblischen Gottesgedankens unmittelbar an. Sie stellt ihm die Grundkategorien seiner Analyse des biblischen Monotheismus bereit.

Darum verwirft für Assmann der biblische Monotheismus die politische Theologie der Repräsentation Ägyptens durch die Idee der unmittelbaren Herrschaft Gottes, die aber nur ikonoklastisch zu vollziehen ist. Darum stellt der Exodus die narrative Ausgestaltung jenes Auszugs „aus der Welt des Bestehenden in eine neue Welt der Unmittelbarkeit [dar], in der es keine Repräsentanten und Repräsentationen gibt, sondern in der sich Gottes Wille unmittelbar verwirklicht“ (MuI 137)²⁵. Allein diese strikte Trennung von Gott und Welt nötigt zu den bereits skizzierten Konsequenzen.

24 Vgl. dazu u.a. J. Mattern, Art. 'Jacob Taubes', in: Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. A. B. Kilcher/O. Friese, Stuttgart 2003, 445-447, hier 447. Mattern merkt zu Recht eine Verkürzung des Grundgedankens einer sich an der biblischen Überlieferung orientierenden 'politischen Theologie' an: „Fraglich bleibt indes, ob das jüdische Gesetz so allgemein, wie dies T(aubes) zut, dem Nomos oder politischen Gesetz angenähert bzw. als theokratische Rechtfertigung politischer Macht verstanden werden kann. Wenn Gott in der jüdischen Tradition der Grund aller irdischen Herrschaft ist, so ist er zugleich deren Abgrund – keine irdische Macht kann absolut werden, solange die Macht allein vom unverfügbaren Gott verliehen ist. Diese antipolitische Dimension der jüdischen Theokratie kann vom religiösen Gesetz durchaus bewahrt werden und so gerade für eine Befreiung aus der irdischen Herrschaft stehen, die T(aubes) allein im Raum der apokalyptischen Erfahrung erkennen kann“ (ebd.) Näheres dazu s.u. 2.3.

25 Zur Nähe dieses Gedanken zur Theologie J. Taubes vgl. Einleitung (Anm. 22), 27. Eine interessante Variante des Gedankens legt Assmann in seinen Überlegungen zur Entstehung der Buchreligionen vor: „Primäre Kultreligionen haben es mit dem in der Welt sinnfällig anwesenden Heiligen (hieros, sacer) zu tun. Das Heilige, mit dem der Priester umgeht und für das er sich reinigen muß, ist innerweltlich vorhanden, standortgebunden verkörpert oder sinnfällig vergegenwärtigt und durch sehr hohe Schranken von der profanen Alltagswelt abgesetzt. [...] 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 bzw. sacer gelten kann ist die heilige Schrift, *biblia sacra* [...]. Der Ausleger oder Priester 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 die andere zu beleuchten, er versteht sie vor allem in die Lebenswirklichkeit einer jeweiligen Gegenwart zu übersetzen. [...] Die psychohistorischen Konsequenzen einer solchen Ausbürgerung des Heiligen aus der Welt [...] führen 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 diesen Verstrickungen muß der Mensch sich freimachen“ (MU 147f). Konsequenz daraus ist eine Entsinnlichung und Entritualisierung der Religion. Solche Buch-Religionen – Assmann nennt ausdrücklich Bibel und Koran – sind daher nicht kultisch orientiert, sondern primär moralisch und juristisch ausgerichtet (vgl. ebd. 150). So legt Assmanns Verständnis der Schrift letztlich immer einen Usurpationsverdacht nahe. Das ist freilich eine negative Vorentscheidung die einen befreienden Charakter des *sola scriptura* als 'Freihalten' jener Stelle in der Weltlichkeit der Welt, die die diese für die Transzendenz offen hält, nicht wahrzunehmen vermag. Assmanns Kritik konterkariert dabei auch postmoderne Ansätze, wie der J. Derridas, der in Abwehr eines Präsenzdenkens ja gerade die Bedeutung der Schrift als 'Spur' des Unausgesagten und Ausgeschlossenen festhalten will. Vgl. dagegen auch E. Nordhofen: „Bildliche Präsenz erzeugt fast zwangsläufig eine Magie, die Verwechslung von Zeichen und Bezeichnetem [...]“. Der Buchstabe jedoch scheint gegen diese Verwechslung abgesichert. Ihm sieht man seine Stellvertretung an. Er bleibt ein Zeichen, das verweist“ (E. Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft 'Mercur.

Soweit Assmanns Thesen. Werden im Folgenden einige kritische Anfragen an diesen Ansatz formuliert, so geschieht dies unter der gleichen Voraussetzung, die auch Assmann seinen Ausführungen voranstellt. Es geht hier nicht um eine Unterscheidung im Stile eines endgültigen „entweder – oder“. Die Anfragen dienen vielmehr einer Offenlegung des Preises seiner Option. Sie sind in zwei Grundfrage-richtungen aufzuteilen: Die eine versteht sich als eher biblisch und systematisch-theologisch orientiert und setzt sich mit Assmanns Identifikation des zentralen theologischen Impulses des „Exodusgeschehens“ mit der Mosaischen Unterscheidung von wahr und falsch und seiner Bewertung des biblischen Monotheismus auseinander. Ihr sei eine zweite, eher religionsphilosophisch orientierte Anfrage zur Seite gestellt. Sie macht sich an der Assmannsche Darstellung der Gedächtnisspur der Mosaischen Unterscheidung bis hin zur Aufklärung fest, um diese auf die mit ihr verbundenen Folgen hin zu befragen.

2. Anfragen

2.1. Der eine wahre Gott gegen die falschen Götter oder Freiheit gegen Unterdrückung?

In ihrer Analyse des Ansatzes Assmanns konzentrieren sich z. B. Kritiker wie E. Zenger zu Recht auf die allzu formal, d.h. numerisch gefüllte Mosaische Unterscheidung Assmanns und ihre scheinbar notwendige Verknüpfung von biblischem Monotheismus und dem Phänomen religiös motivierter Gewalt. Der entscheidende Unterschied in der Hebräischen Bibel – so die Grundthese Zengers gegen Assmann – positioniert sich nicht zwischen wahr und falsch, zwischen dem einen wahren Gott und den vielen falschen Göttern, sondern er etabliert sich im Gegensatz von Knechtschaft und Befreiung, ist also inhaltlich konkret bestimmt. Ägypten ist nicht die Chiffre für einen unangemessenen und damit nicht zu tolerierenden Polytheismus, sondern für alle Formen „der Entwürdigung und Entrechtung von Menschen“²⁶. Nicht Monotheismus und Kosmotheismus sind die entscheidenden Gegensatzpaare, sondern Unterdrückung und Freiheit, Verweigerung des Menschseins und Menschwerdung, das ist die „fundamentale religionsgeschichtliche Unterscheidung im Diskurs über den einen Gott“²⁷. Der eine Gott bestimmt sich inhaltlich auf einzigartige Weise als der, der „dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus befreit hat“ (vgl. Ex 20,2f; Dtn 5,6f)²⁸.

Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken', hrsg. v. K.H. Bohrer [u.a.], Berlin 1999, 828-846, hier 844).

26 Zenger MU 219.

27 Ebd. 220.

28 Daher ist das Ägyptenbild des Exodus „geradezu stereotyp beherrscht von der Erinnerung an die 'Knechtschaft' oder Sklaverei. [...] Ein religiöse Gegensatz kommt in der Hebräischen Bibel nirgends zum Ausdruck“ (R. Rendtorff, Ägypten und die 'Mosaische Unterscheidung', in: MU 193-207, hier 198f).

Zwar betont auch Assmann den Handlungs- und Entschlusscharakter der israelitischen Gottesbeziehung, doch übersieht er dabei deren entscheidende Konsequenz: Die israelitische Gottesbeziehung bewahrheitet sich nämlich „praktisch, in Handlungen Gottes, und nicht theoretisch, in Gotteserkenntnis“ und ist „nicht auf die Einzigkeit, sondern auf die Ausschließlichkeit Gottes ausgerichtet“²⁹, denn der Mosaische Gott ist von Anfang an nicht der einzige Gott, sondern der einzigartige, der Gott seines Volkes. Die Wahrheit des mosaischen Gottes zeigt sich eben nicht „in einer numerischen Unterscheidung zwischen dem Einen und den Vielen, sondern in der Wirkmächtigkeit dieses Gottes, der eben aus dem Sklavenhaus befreit und seine Einzigkeit und Wahrheit zeigt, indem er sich als zuverlässiger und stärker als andere Götter erweist“³⁰ Er ist „kein Gott kosmischer Ordnung, sondern vornehmlich geschichtlich handelnder Gott“³¹. Darin begründet sich dann auch die Geschichtlichkeit der Gotteserfahrung, die notwendig einer eschatologischen Spannung, aber keinem Dualismus verhaftet bleibt³².

Diesen biblischen Zentralgedanken konterkariert eine erinnerungsgeschichtliche Reformulierung der Exoduserzählung und der Erzählung vom Goldenen Kalb. Denn eine solche Reformulierung belegt nicht nur die Typisierung des biblischen Monotheismus als „Gegenreligion“, sondern impliziert zugleich, was sie zu entdecken scheint: Dass nämlich „das Projekt des israelitischen Monotheismus im Kern und vom Ursprung her politisch ist und mit der Umbuchung politischer Bindungen auf Gott eine Befreiung von der als Unterdrückung empfundenen staatlichen, d.h. ägyptischen Staatsgewalt“ inszeniert³³. Hier wird die „politische Theologie der Gewalt“ wirklich gefährlich; und das ist das „eigentliche 'politische Problem' des Monotheismus“ (MuI 138). Die Verbindung von biblischem Monotheismus und Gewalt zeigt sich für Assmann als eine immanent notwendige und damit unvermeidliche. Doch das erscheint bei einem offeneren Blick auf die biblische Überlieferung nur als die halbe Wahrheit.

Denn diese These Assmanns muss bereits auf biblisch-theologischer Ebene Widerspruch erfahren³⁴. So darf man mit G. Kaiser wohl zu Recht daran zweifeln, ob der biblische Monotheismus z. B. in Gestalt der (Bundes-)Theologie überhaupt als politisches Programm

29 Kaiser MU 261.

30 T. Meurer, Aggressiver Monotheismus im Alten Testament? In: rhs 10 (2002) 351-358, hier 356; vgl. auch Zenger MU 214 gegen Assmann, Moses 246.

31 Kaiser MU 261.

32 Vgl. Halbmayer, Polytheismus (Anm. 3) 254.

33 Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, Privatdruck 1992, 79 (zitiert nach Kaiser MU 256).

34 Assmann hat sie innerhalb des weiteren Diskurses auf die Relativierung des Profanen und Politischen hin entschärft und sie als 'Kulturleistung' ersten Grades gewürdigt (vgl. MU 160).

(miss-)verstanden werden kann³⁵. Ist es nicht vielmehr so, dass Offenbarung und Theologie im Selbstverständnis Israels stets das Übergreifende bleiben, weil „theologisch gesagt, Gott Könige, Propheten, Priester und Richter als seine Werkzeuge einsetzt und verwirft, ermächtigt, kritisiert und relativiert. An dieser theologischen Grundorientierung ändert nichts, dass das Wechselverhältnis von Verheißung und Geboten Gottes und Zusagen Israels sprachlich auf altorientalische Vasallenverträge zurückgreift“³⁶? Eine vereinnahmende Umbuchung politischer Begriffe auf die theologische Ebene geht gerade auch am biblischen Gehalt der Bundesmetaphorik vorbei. Denn die „in Israel theologisch benutzte[n] und/oder subsumierte[n] politische[n] Begriffe“³⁷, können vor dem Hintergrund der eschatologischen Spannung, in die sie hineingestellt sind, kaum zu Recht zum Anlass genommen werden, in Israel einen politischen Monotheismus zu vermuten. So entgeht aufgrund seiner Vorentscheidungen Assmann nicht nur die entscheidende Seite des biblischen Gottesverständnisses – das Bekenntnis zur Geschichtsmächtigkeit Gottes –, sondern auch die entscheidende Konsequenz der biblischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, die gerade nicht der politischen Usurpation Tür und Tor öffnet.

2.2. Die Unterscheidung von Gott und Welt als Unterscheidung von Heil und Herrschaft

Assmanns Grundbestimmung des Bilderverbots als strikte Unterscheidung von Gott und Welt samt seiner Thesen zur politischen Theologie des Ikonoklasmus erscheinen gegenüber dem biblisch-theologischen Gehalt des dort Erzählten an entscheidender Stelle völlig unangemessen. Für einen Großteil der biblischen Überlieferung gibt es keine strikte Trennung zwischen Schöpfungserkenntnis und Erlösungsglaube. Denn „der Glaube [...] an den Thora-Gott und seinen Heilswillen ist [nicht] gegen die natürliche Evidenz auszuspielen. Der Faden zwischen Schöpfung und Erlösung darf nicht reißen“³⁸.

Freilich, das, was bei Assmann so einfach als „notwendige Nicht-Unterscheidung von Gott und Welt“ jenseits der Mosaischen Unterscheidung, also als quasi „natürliche Evidenz“ des Göttlichen

35 „Ist das, was Assmann Theologisierung des Politischen nennt, als gedächtnisgeschichtlich sich abspielende theologische Einkleidung eines wesentlich politischen Kerns verstanden? [...] Mir ist zweifelhaft, ob die relativ spät ausformulierte alttestamentliche Theologie des Bundes [...] in ein politisches Programm zugespitzt werden darf, bei dem die Theologie zum Medium der Politik wird“ (*Kaiser* MU 258). Zum Verständnis der Bundestheologie s.u. 2,3.

36 Ebd. MU 258.

37 Ebd. MU 260f.

38 *Werbick* (Anm. 3) 158. M.E. denkt Assmann das biblische Gott-Weltverhältnis zu sehr dualistisch-apokalyptisch. Sein Blick auf die biblische Tradition scheint allzusehr von der zwischentestamentlichen Sicht der biblischen Tradition in hellenistischer Zeit und der Theologie J. Taubes' (s.o.) geprägt.

bezeichnet wird, bedarf gerade biblisch gesehen einer kritischen Hinterfragung. Die hier anzutreffende Unterscheidung von Gott und Welt entwickelt ein eminent kritisches Potenzial, denn man muss nun genauer bestimmen welche weltlichen Evidenzen „für Gott [...] sprechen bzw. welche Machterfahrungen aus Gott sind [...] und welche Machterfahrungen vom Ungeist der Menschen durchdrungen sind“³⁹. Heil und Herrschaft sind biblisch nie einfach identisch.

Dennoch bleibt das Heil eine Option in der und für die Welt, wie schon ein oberflächlicher Blick in das NT und die jesuanische Botschaft von der Gottesherrschaft samt ihrer hebräischen Wurzeln belegt. Sie unterscheidet sich vom strikten Dualismus der Apokalyptik dadurch, dass sie in der Welt als bereits angebrochen, gegenwärtig verstanden wird. Sie ist dabei auch und gerade als kritisches Korrektiv gegenüber dieser Welt gegenwärtig. Weil sie, in dem sie die Möglichkeiten dieser Welt im Angesicht der Gottesherrschaft offenlegt, zugleich deren Ist-Zustand kritisch in den Blick nimmt. Die Botschaft von der Gottesherrschaft proklamiert ebenso eine Anwesenheit im Entzug, weil ihre personale Mitte, Jesus Christus, eine bestreitbare, und auch bestrittene Mitte darstellt. Darin trägt sie das offene Potenzial zu ihrer noch ausstehenden Vollendung selbst in sich.

Biblisch gesprochen sind Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gegenwart in der Welt daher keine menschlichen Selbstverständlichkeiten. Sie sind Gottes Selbstverständlichkeit, auf die der Mensch sich einlassen kann. Damit liefert Gott sich nicht der natürlichen Evidenz aus, ist aber trotzdem als der in der Welt Anwesende und Handelnde und damit als ihr kritischer Maßstab zu denken⁴⁰. Das wirft ein ganz eigenes Licht auf die „theologische Entstehungsgeschichte“ des biblischen Monotheismus, jenseits eines ausgrenzenden und gewalttätigen Ikonoklasmus. Die Frage „nach dem selbstverständlich Wahren, nach der wahren Herrschaft, die allein Heil verbürgt; nach der Wahrheit eines Menschseins, das nicht mehr der natürlichen Evidenz des Mitfunktionierens unterworfen ist“⁴¹, bricht dort auf, wo die weltlichen Selbstverständlichkeiten zerbrechen⁴².

So drängt sich die Mosaische Unterscheidung gerade dort auf, wo Gotteserfahrungen und Gotteserinnerungen in ihrer Kontrafakti-

39 Ebd.

40 Vgl. ebd. 159.

41 Ebd. 161.

42 Zum kritischen Blick auf solch postmodern etablierten Funktionalismen vgl. *Halbmayer* (Anm. 3) 247f. Zur dabei vorhandenen mangelnden Entschiedenheit der realen Machtverhältnisse vgl. ebd. 252: „Hinter der Autonomie der Verhältnisse kann sich ein vervielfältigter Monismus verbergen, ein in viele Teile zersprungenes Eines, das keine Identität mehr stiften kann, sondern nur mehr Teilidentitäten, voneinander unabhängige Referenzbereiche erlaubt. Was nützt die Teilung der Macht, wenn sie zu einer Quelle von Verfolgung und Verderben wird“. Hier gilt dann: „Dort, wo es keine oder nur eine schwache Einheit gibt, fehlt auch jegliche Instanz, die als Korrektiv und Ausgleich für die widerstreitenden Kräfte sorgen könnte“ (ebd. 256f).

zität zu einer allzu weltlichen Erfahrung Gott als denjenigen erkennen lassen, der die Unwahrheiten der Welt der natürlichen Evidenzen ebenso aufdeckt, wie er einen Weg aus der Sackgasse der allzu menschlichen Strukturen und ihrer offenen wie subtilen Unterdrückungsmechanismen weist⁴³. Die Wahrheit dieses Gottes wirkt in doppelter Weise befreiend. Ein „Lob des Polytheismus“ kann demgegenüber allzu leicht einer immanenten Immunisierungsstrategie erliegen, die allein der Legitimierung des Faktischen gilt⁴⁴. Dagegen verlangt Wahrheit „Geltung als die Gegeninstanz zur Unbefragbarkeit des faktisch Geltenden; als Gegeninstanz zur bloßen Verbesserung des Funktionierens“⁴⁵.

Damit bedeutet aber jene Trennung von Gott und Welt, jene Transzendenz, die das Bilderverbot ausdrückt, nicht einfach „Negation des Endlich-Menschlichen“, wie dies Assmann (mit Rekurs auf Taubes) unterstellt. Sondern die Transzendenz des biblischen Bilderverbots ist sensibel für die „Gebrochenheit“ jedes göttlich-menschlichen Machtkontinuums und dementiert damit die Identifikation von Herrschaft und Heil. „Der transzendente Gott lässt sich prinzipiell nicht einbinden in menschliche Interessen“⁴⁶. Damit bedeutet Transzendenz biblisch gesehen zunächst einmal „Nicht-Vereinnahmbarkeit“, nicht aber ein apokalyptisch ausschließendes „entweder-oder“.

Daher ist biblisch gesehen diese Transzendenz auch mit einem zentralen inneren Drang ausgestattet, weltlich Wirklichkeit zu werden⁴⁷. Dies geschieht aber auf eine sehr eigene, „kritische“ Weise. Denn wo Gott nahe kommt, sind „alle welthaften Interessen und Verhältnisse dem Gericht seiner Wahrheit [...] ausgesetzt“. Transzendenz ereignet sich hier als „privative Präsenz“⁴⁸. Eine allzu apokalyptische Einordnung der biblischen Offenbarungsgeschichte, wie sie wohl für Assmann im Gefolge Taubes' prägend ist, verkürzt diese Verbindung an entscheidender Stelle. Gerade weil der Gott des Exodus Grund wie Abgrund jeglicher menschlicher Herrschaft ist, sperrt sich das biblische Verständnis von Gottes Herrschaft gegen jegliche Möglichkeit menschlicher Vereinnahmung. Damit wird aber die innere Spannung zu einer allzu natürlichen Evidenz des Göttlichen deutlich: Gottes Transzendenz wehrt sich gegen jegliche „funktionalistischen Immanenzideologien und die von ihnen legitimierten Realitäten“⁴⁹. Demgegenüber zeichnet sie sich gerade in ihrem Ereigniswerden in eine „Kultur der Alternitätsmarkierungen“ ein, die eine vereinnahmende Identifikation nicht mehr zulässt⁵⁰.

43 Vgl. *Werbick* (Anm. 3) 163.

44 Vgl. ebd. 160f; 164.

45 Ebd. 163. Zum inhaltlich gefüllten Wahrheitsbegriff in der Bibel s.o. 2.1.

46 Ebd. 170.

47 Es ist damit kein radikaler Transzendenzgedanke; er wehrt sich aber gegen eine allzu nahe Symbiose (vgl. ebd. 154f).

48 Vgl. ebd. 170 (in Anspielung auf *Nordhofen* [Anm. 25] 845).

49 Ebd.

50 Ebd.

Der biblische Monotheismus etabliert sich damit ausdrücklich als „Gegenbesetzung“ des religiösen Funktionalismus⁵¹. Das ist das unaufgebbare aufklärerische Potenzial der Mosaischen Unterscheidung. Und das hat unübersehbare politische Konsequenzen, auf die sich jede Zurückweisung des Gewaltvorwurfs berufen kann, ja muss: Dieser „privative Monotheismus“ will „nicht herrschen, sondern Herrschaft wegnehmen, Gewalt begrenzen. [...] In politischen Folgen zeigte der Monotheismus seine private Seite unübersehbar. Der faktisch Herrschende ist nicht mehr der Höchste. Seine Karriere schließt den Gottesposten nicht mehr ein. Gott ist Gott, nicht der König. Der Herrscher muss seine Herrschaft eschatologisch teilen. Die These hat viel für sich, daß die eschatologische Gewaltenteilung das Urbild aller Gewaltenteilung ist“⁵².

Der Assmannsche Konnex von Monotheismus und Gewalt erkennt diese Grunddimension des biblischen Monotheismus grundlegend. Dieser erweist sich demgegenüber als politisch aufgeklärter und damit nicht mehr missbrauchbarer Glaube. Sein aufklärerisches Potenzial reicht aber noch weiter.

2.3. Die Mosaische Unterscheidung als Grund der Toleranz

Der Biblische Monotheismus ist gerade deshalb ein aufgeklärter und aufklärerischer Monotheismus, weil er „davor zurückschreckt, Gott zum Instrument seines eigenen Willens zu machen“⁵³. Das begründet bereits der biblische Erwählungsgedanke⁵⁴. Dieser Gedanke ist, wenn die universale Verheißungsperspektive der Erwählung Abrahams in den Blick genommen wird, „dazu geeignet, einen ausgrenzenden, Monotheismus endgültig verschwinden zu lassen“⁵⁵. Denn dort, wo „Erwählung kein knappes Gut mehr ist [...] ändert sich ihr Begriff“, weil sich der Blick auf den Anderen verändert. „Dieser ist kein potentieller Rivale mehr, sondern ein Kind Gottes wie ich“⁵⁶.

Diese universale Option begründet sich letztlich im biblischen *Gottesverständnis* selbst: „Der Gott, der aus der Kritik an den selbst gemachten Göttern stammt, [...] hat keinen Namen wie diese. Hätte er einen, könnte er mit ihnen in eine Reihe gestellt oder gar mit ihnen verwechselt werden“⁵⁷. Deshalb ist der Gottesname, wie ihn Ex 3,14

51 Vgl. ebd. 171.

52 Nordhofen (Anm. 25) 843.

53 Ebd. 834. Das usurpatorische Interesse an der Instrumentalisierung der Gottheit hat es dagegen „im Polytheismus allerdings wesentlich leichter. Jedem menschlichen Interesse entspricht eine himmlische Adresse [...]. Es entspricht einem tiefsitzenden Tauschprinzip, das im Verkehr der Menschen untereinander als Grundregel sozialen Verkehrs wirkt. Nicht nur Waren werden äquivalent getauscht, sondern Sym- und Antipathien. [...] Entsprechend unterliegt die Wechselwirtschaft mit den Göttern ebenfalls dem Grundgesetz eines symbolischen Tauschverkehrs“ (ebd. 837)

54 Vgl. ebd. 834.

55 Vgl. ebd. 834f.

56 Ebd. 835. „Statt im Girardschen Dreieck der Rivalität findet sich der universale Monotheist in einem neuen Dreieck der Akzeptanz“ (ebd. 835)

57 Ebd. 839.

zu verstehen gibt, eben keine „Selbstvorstellung JHWHs, die jede Referenz auf die Welt verweigert“⁵⁸, sondern der entscheidende Verweis auf einen Gott, der sich in einer ganz einzigartigen Weise als der Anwesende zeigt. Der Ich-bin-der-ich-bin-da ist zwar die „bestimmungslose, pure Anwesenheit [...] die letzte Stufe vor dem Nichts“⁵⁹ und semantisch ist der Gottesname damit als Leerstelle zu identifizieren, aber es ist, wie die Bibel nicht zu erzählen müde wird, eine Leerstelle, die nach Füllung verlangt. Sie wird biblisch durch Eintrag konkreter Erfahrungen gefüllt, die sich an der ursprünglichen im Exodus sich ereignenden Befreiungserfahrung messen und diese sozusagen erneuern⁶⁰. So ist die Gotteserfahrung hier zu identifizieren als existentielle „Erfahrung in Geschichte und Gesellschaft als Raum und Medium des Religiösen und gleichzeitig radikale Transzendenz des in diesen Erfahrungen sich bezeugenden Gottes“⁶¹.

Das alttestamentliche Bilderverbot hält in Form wie Inhalt diese Leerstelle bewusst offen und auch das prophetische Ringen mit den fremden Göttern offenbart diese Option, wie ein Blick auf den Propheten Hosea und die dortige Negation des Gottesverhältnisses und des Gottesverständnisses (vgl. Hos 1) jenseits apokalyptischer Auflösungserscheinungen zeigt. Es ist jenes in der Person des Propheten selbst sich ins Bild setzende Drama um Treue und Untreue, das sich auch als Ringen JHWHs mit den Baalen inszeniert. In dieser Geschichte zerbricht erstens jegliches menschengemachte Gottesbild, das JHWH nur allzugerne mit jenem Herr-gleich-Baal-Sein gleichsetzt. Doch es geschieht ein weiteres: Indem der Prophet sich selbst zum Narren für einen noch größeren Narren macht, wird im Leben dieses Propheten selbst die Unauslotbarkeit, ja Unberechenbarkeit der göttlichen Zuwendung deutlich. Gott wird sichtbar als der sich völlig unselbstverständlich Zuwendende, der die Untreue gar noch zum Anlass seines Treuseins nimmt. Er zeigt sich als derjenige, der sich selbst exaltierter Rachege Gedanken bedienen kann, um dann doch – sein Innerstes nach außen kehrend – sein Erbarmen (rachamim) als rächäm, als Mutterschoß des Daseins für seine Geschöpfe völlig unerwartet zur Geltung zu bringen. Das Leben des Propheten wird zur leibhaftig-absurden Lesespur dieses sich frei, d.h. in Liebe zuwendenden Gottes. Eines Gottes, der so ist, wie ihn die Erzählung vom Brennenden Dornbusch im absurdesten aller Gottesnamen bereits zu verstehen lehrt. Hier verschafft sich ein aufklärerisches Verständnis Gottes den Durchbruch, wie es in bisheriger Weise nicht vorfindbar war.

Das christliche Bekenntnis zur Inkarnation bewegt sich in der Spur der gleichen Logik: Gott macht sich „vollständig abhängig von

58 So Assmann in: Einleitung (s. Anm. 22), 27.

59 Ebd. 840.

60 Vgl. K. Müller, Monotheismus unter Generalverdacht, rhs 10 (2002) 339-350 hier 347; vgl. oben 2.1.

61 Ebd.

dem, was sich zutiefst von ihm als Gott abhängig weiß, und damit [bekundet er] sich als Absolutum auf einzigartige (!) Weise“⁶². Das gilt auch und gerade für den „Ernstfall“ des Erscheinens des Absoluten: den Gekreuzigten⁶³. Dieses Gottesverständnis einer *theologia crucifixi* erweist sich resistent gegenüber jeglichen Bemächtigungsversuchen, denn der letzte Sinn ist Gottes befreiende und bejahende Liebe zu seinen Geschöpfen. Die Allmacht des Mächtigen schlechthin bestünde in der vollmächtigen Selbstpreisgabe dieser Macht zugunsten des anderen⁶⁴.

Die in der Bibel vorfindbare bundestheologische Deutung dieses Gottesverständnisses wäre vor diesem Horizont als Versuch einer affirmativen Theologie zu werten, zu beschreiben und zu benennen, ohne zu vereinnahmen. Angemessen ist dem biblischen Monotheismus freilich auch und gerade eine negative Theologie: Denn der „privative Monotheismus“ der Bibel begründet letztlich auch ein Bestreitungsdenken⁶⁵; er ist notwendig „unbefriedigend und ungesättigt“; er ist „die Religion der nicht aufgehenden Rechnungen“⁶⁶. Gerade dadurch ist der biblische Monotheismus aber ein im innersten aufklärerischer Monotheismus, der auch den dialektischen Infragestellungen postmoderner Philosophie standhält. Er benennt ein Bestreitungsdenken als Möglichkeit der Gotteserfahrung und verteidigt so ein Gottesverständnis, das nicht nur einer allzu natürlichen Vereinnahmung entgegenzutreten vermag, sondern auch nach innen ikonoklastisch wirkt⁶⁷.

Einem solchen differenzierten Ansatz gegenüber ist es nun aber durchaus von Bedeutung, wenn in Assmanns Thesen der biblische Monotheismus prinzipiell negativ besetzt ist. Das Etikett „Gegenreligion“ bleibt hier epistemologisch nicht ohne Wirkung. Nicht ohne Grund versucht Assmann den entscheidenden Durchbruch der „Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung in der Aufklärung zu positionieren: „Die Grenzen zwischen Wahrheit und Unwahrheit bzw. Heil und Verdammnis [...] haben sich in den Religionskriegen des

62 K. Müller, Konstrukt 'Religion'. Religionsphilosophischer Vorschlag zur Behebung eines religionstheologischen Defekts, in *Der Aufgang der Wahrheit*, FS C. Huber, hrsg. v. J. Quitterer (u.a.) Zagreb 2001, 31-51, hier 48.

63 Hier wird Gott in einer menschliche Freiheit sichtbar, „die einverstanden [wird] damit, daß die Einmaligkeit, die durch nichts aufzuwiegende Eigenbedeutung, die einem eignet, untrennbar zusammengehört mit der Marginalität qua kontingenter Beliebigkeit hinsichtlich jeglicher Dimension der Existenz“ (K. Müller, Wenn ich 'ich' sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt 1994, 583).

64 Gott ist hier nicht mehr die 'große, totalisierende Metaerzählung', sondern – so Halbmayr – „die Macht der freien Gewinnung [...] im Modus der werbenden Bitte“ (Halbmayr [s. Anm. 3] 255); ein Ansatz, wie er gerade in der Fundamentaltheologie Jürgen Werbicks stark gemacht wird (vgl. u.a. ders., Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg [u.a.] ³2003).

65 Vgl. Nordhofen (s. Anm. 25) 841.

66 Ebd. 842.

67 Vgl. dazu H. Verweyen, Botschaft eines Toten?, Regensburg 2000; bes. Kap 1; ders. Gibt es einen philosophisch stringenten Begriff von Inkarnation? In: *Incararnation*, hrsg. v. M. Olivetti, Mailand 2001, 486f.

16. und 17. Jahrhunderts als tödlich erwiesen. In den Debatten, die um eine Überwindung dieser ausgrenzenden Religionsform kreisen, spielte Ägypten eine zentrale Rolle [...]. An die Stelle der exklusiven Wahrheit trat die Idee eines Lernprozesses, der die zunächst nur Weisen und Philosophen zugängliche Einsicht in die Gottesbedingtheit der Welt letztlich zum Gemeinbesitz der Menschheit werden läßt und alle Menschen zu Brüdern macht“⁶⁸. Diese pauschale Gegenüberstellung Assmanns greift aber nicht nur philosophiegeschichtlich zu kurz.

3. Das religionsphilosophische und religionstheologische Potenzial der Mosaischen Unterscheidung

Die Philosophie B. de Spinozas bildet offensichtlich den spiritus rector von Assmanns gedächtnisgeschichtlicher Analyse des 17. bzw. 18. Jahrhunderts, denn sie stellt den philosophischen Dreh- und Angelpunkt des aufklärerischen Rückgriffs auf den ägyptischen Kosmotheismus dar⁶⁹. Damit verbunden ist eine Identifikation des biblischen Monotheismus als Gegenpol dieser aufklärerischen Position, mit dem Assmann dann die Aufklärung als notwendige Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung samt ihrer Option für den monistischen Polytheismus oder Kosmotheismus Ägyptens konnotiert. Doch verkennt diese Einordnung, dass es „beim jüdisch-christlichen Monotheismus selbst schon um Aufklärung geht und [...] eine solche nicht erst durch die [...aufklärerische] Identifikation des mosaischen Gottes mit dem Gott der Philosophen generiert wird“⁷⁰. Damit ist nun die These zu verbinden, dass eine Option für den aufgeklärten biblischen Monotheismus daher die Mosaische Unterscheidung nicht aufhebt, sondern eher ihr Eigentliches neu zur Geltung bringt.

Denn das religionsphilosophische und vor allem auch religionstheologische Potenzial der Mosaischen Unterscheidung kann auch in einem aufklärerischen, d.h. stringent subjektphilosophisch orientierten Rekurs auf die religionstheologischen Paradigmata, der auch kriteriologisch wirksam gemacht werden soll, fruchtbar gemacht werden⁷¹. Dagegen hatte Assmann einen wertenden Blick auf seine Systematisierung der Religionen dadurch unterbunden, dass er

68 J. Assmann, Ägypten als Argument, Rekonstruktion der Vergangenheit und Religionskritik im 17. und 18. Jahrhundert, HZ 264 (1997) 561-585, hier 585.

69 Zu Recht betont Müller vor diesem Hintergrund die zentrale Bedeutung der Philosophie Baruch de Spinozas und ihrer Diskussion im Rahmen der Subjektphilosophie und des Streits um den Gottesgedanken in der spätidealistischen Philosophie. Ob Pantheismus-, Atheismus- oder Theismusstreit – die Philosophie Spinozas bleibt der zentrale Kern aller Streitpunkte. Dem trägt auch Assmanns These von der Wiederaufnahme der ägyptischen Weisheit der Nicht-Unterscheidung in der Aufklärung Rechnung (vgl. Müller, Generalverdacht [Anm. 60] passim); vgl. dazu auch Assmann, Ägypten als Argument [Anm. 68] 574f; 580ff. Damit tritt der im folgenden erkenntnisleitende Konnex von Monotheismus und menschlicher Subjektivität, von Gottesgedanke und menschlicher Freiheit offen zutage.

70 Müller, Generalverdacht (Anm. 60) 346.

71 Vgl. dazu und zum Folgenden bes. ebd. 346ff; ders., Konstrukt (Anm. 62) 34ff.

die Mosaische Unterscheidung aus dem seines Erachtens allein adäquaten Religionsbegriff verbannt⁷². Er stellt damit die Religionen mit und ohne diese Unterscheidung nur in einer bleibenden Dialektik von Ausschluss, Ausgrenzung, Intoleranz und Verdrängung unversöhnlich gegenüber. Demgegenüber erscheint es durchaus Erfolg versprechend zu sein, sich dem Gehalt der verschiedenen Religionstypen einmal subjektphilosophisch und zwar auf dem Boden der Gültigkeit der Mosaischen Unterscheidung anzunähern.

Im Rekurs auf D. Henrich hat z. B. K. Müller die „alternativen Grundformen von Religion“ als „Selbstdeutungen selbstbewußter Subjektivität“ bestimmt, genauer gesagt: „diejenigen Selbstdeutungen, die einem bewußt geführten Leben prinzipiell offen stehen“⁷³. Dabei werden die religiösen Großparadigmen („östlich“ und „westlich“) „auf Elementarstrukturen selbstbewußter Subjektivität zurückgeleitet, die der Deutung durch diese selbst bedürfen, um ein konsistentes Selbstbild des Subjekts zu gewährleisten“⁷⁴. Auf den bleibenden Antagonismus von Subjekt (Ich-Perspektive; Gegenüberder-Welt-Sein; Einmaligkeit) und Person (Beobachterperspektive; In-der-Welt-Sein; Marginalität), also ich und mich, je und moi⁷⁵, kann die selbstbewusste Subjektivität nun auf eine doppelte Weise reagieren: „Entweder sie anerkennt einen zumindest gewissen Grad von Absurdität ihrer Existenz [76]. Oder aber sie läßt sich auf eine Vermittlung ein“⁷⁷. Letztere bezeichnet Müller mit Thomas Nagel als „religiöse Lösung“. Damit diese „Lösung“ freilich nicht zu dem wird, was mit den Worten Albert Camus' als philosophischer Selbstmord zu bezeichnen wäre⁷⁸, legt Müller wert auf die Feststellung, dass dabei die religiöse Lösung nicht unbedingt die einfachere ist: Weil Religion ihre Vermittlungsgestalten von „je einer der beiden Seiten her“ entwickelt, ist offensichtlich, dass die Fragen nach der Subjektconstitution wegen der Unaufgebbarkeit der Dopplung von Subjekt- und Personsein nur dadurch beantwortet werden können, „daß eine der Dimensionen – also Subjekt- oder Personperspektive – den hermeneutischen Primat in der Selbstverständigung besetzt“⁷⁹. Das hat nun aber nicht zur Folge, dass die andere Dimension damit verdrängt würde oder gar zum Verschwinden käme.

Ein solcher subjektphilosophisch orientierter Zugang zum Phänomen Religion bzw. ihrer Pluralität erlaubt aber nicht nur eine kon-

72 S. o. 1.3.

73 Müller, Konstrukt (Anm. 62) 34 mit Verweis auf Henrich, Selbstbewußtsein 99ff.

74 Ebd.

75 Nach H. Verweyen ist dies eine absurde, aber elementare und insofern unhintergehbare Grundstruktur des menschlichen Ich und seines Denkens (vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 32002, Kap. 6; ders., Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2002, 82-84).

76 Zur unüberwindbaren Absurdität vgl. Verweyen, Vernunft (Anm. 75) 83.

77 Müller, Konstrukt (Anm. 62) 37.

78 Vgl. A. Camus' Mythos vom Sisyphos (vgl. dazu auch Verweyen, Vernunft [Anm. 75] 83).

79 Vgl. Müller, Konstrukt (Anm.62) 39.

kretere Bestimmung und Systematisierung der religiösen „Lösungsansätze“⁸⁰. Er etabliert auch die im Binnenbereich der Religions-theologie stets vermiedene Wahrheitsfrage als Beschreibung eines „gemeinsam erreichbaren Plateaus“. Das wäre dann identisch mit der Frage, wie es denn den Religionen gelingt, „eine Selbstverständigung von Selbstbewußtsein im Sinn eines Glückens der Vermittlung zwischen weltsetzender Einmaligkeit und kontingenter, marginaler Einzelheit“ zu erreichen⁸¹. Als „wahr“ zu kennzeichnen wäre hier eine Religion aber erst dann, wenn sie auch die Frage beantwortet, wie in ihr – trotz des Primates einer Seite der Subjektkonstituierung – „die jeweils untergeordnete Dimension als sie selbst in der Vermittlung gegenwärtig bleibt“⁸². Wahr ist eine Religion also, wenn sie „das andere ihrer selbst“ in ihrem „Lösungsvorschlag“ bereits potentiell mitdächte.

Angesichts dieser immanenten Notwendigkeiten braucht man nun nicht wie Assmann psychohistorisch konstruierte, kulturelle Gedächtnisspuren, verdrängt wirksame Gegenströmungen und eine erste und damit im Grund- und Gegensätzlichen verbleibende Unterscheidung zu bemühen, um die bleibende Wirksamkeit und die z.T. konfliktäre Spannung beider „Lösungsansätze“ innerhalb jeglicher religiöser Ansätze plausibel zu machen. Denn da das Subjekt- und Personsein bewussten Lebens untrennbar zusammengehört, geht jede Option der Selbstverständigung immer wieder mit dem Wissen um ihre eigene Alternative einher⁸³, ja ist deren notwendiger Bestandteil.

Auf dieser Ebene wird deutlich, dass eine solchermaßen zugespitzte Mosaische Unterscheidung keine Kategorie ist, die Monotheismus und Kosmotheismus, ja die Religionen als Ganze strikt trennt, sondern die ihre innere Verbindung denkbar werden lässt. Sie bietet in ihrer subjektphilosophischen Reformulierung ein adäquates Kriterium für die religionstheologische Frage an, jenseits der gängigen Differenzierungen in Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus und jenseits der Assmannschen Antipoden Monotheismus und Kosmotheismus. Daher kann, ja muss an der Mosaischen Unterschei-

80 Die Religionen sind damit näher zu systematisieren: Entweder „transzendiert Selbstbewußtsein sein Einzelnes-Sein in der Persondimension zugunsten der von der Denkform der Einmaligkeit bestimmten Subjektdimension und bindet sich an einen überindividuell gedachten Wirklichkeitsgrund“ – so die ‚Lösung‘ in den fernöstlichen Hochreligionen (ebd.). Oder – so die andere Option – das „Selbstbewußtsein übersteigt seine vom Gedanken der Einmaligkeit beherrschte Subjektdimension zugunsten seines Personseins und des für dieses charakteristischen Einzel-Seins (unter vielen anderen Seienden)“. Hier erfolgt dann die ‚Lösung‘ „im Horizont des Gedankens einer Ordnung dieser vielen Seienden, die sich in ihrem Bestand einem höchsten Seienden verdankt [...]. Dieses Paradigma [...] prägt die monotheistischen Religionen“ (ebd.; vgl. auch *Verweyen*, *Vernunft* [Anm. 75] 84f; ders., *Grundriss* [Anm. 75] Kap 6.1).

81 Vgl. *Müller*, *Konstrukt* (Anm. 62) 46.

82 Ebd. 47; zur entsprechenden Einordnung des Christentums vgl. ebd. S. auch oben 2.3.

83 Vgl. ebd. 40. „Die monistischen Religionen räumen der Unabweisbarkeit des Gedankens des Einzel- und damit des Personseins ihr Recht ein [...]. Die monotheistischen Religionen andererseits geben dem Einmaligkeits- und damit Alleinheitscharakter der Subjektperpektive Raum hauptsächlich in der Form der Mystik“ (ebd.)

derung als notwendigem Implikat des biblischen Monotheismus festgehalten werden. Denn gerade sie erweist ihn erst als aufgeklärten und infolgedessen auch aufklärerischen Monotheismus.

Die Mosaische Unterscheidung bleibt so nicht nur der Stachel im Fleisch einer allzu natürlich-evidenten Theologie, der sich zugleich dem „Gegenprogramm“ einer strikt kontradiktorischen Theologie verweigert. Sie ermöglicht eine affirmative Theologie und sorgt zugleich dafür, dass der private und damit grundsätzlich nicht weltlich vereinnahmbare Charakter jeder biblisch orientierten Gottesrede nicht aus den Augen verloren wird. Sie umschreibt das aufklärerische Potenzial des *biblischen* Monotheismus, ohne sich zugleich *der* Erkenntnis der Aufklärung, dem Subjekt, zu verschließen. Schließlich verhindert sie, dass Theologie anthropologisch zu kurz greift, und schiebt zugleich der Identifikation von Theologie und Anthropologie einen Riegel vor. Biblisch gesprochen ist sie die Garantin dafür, dass Gott tatsächlich der „ähjäh ascher ähjäh“ (Ex 3,14) ist und bleibt, von dem es neben den Geschichten seiner Anwesenheit und seiner Abwesenheit vor allem Geschichten seines absoluten, freien, gnadenhaften und unverdientbaren Engagements für seine Geschöpfe zu erzählen gibt.

Warum sollte man – so stellt sich am Ende die Frage – in der Gestalt der Königin der Nacht in Mozarts Oper also nicht die polemische Verzeichnung der verdrängten Gottes-Erfahrung des Monotheismus wiedererkennen? Wird sie nicht inszeniert als das phobisch besetzte Feindbild des um der Liebe zu seinen Kindern willen, bis hin zu den abgründigsten Rachegefühlen absolut engagierten Gottes?⁸⁴ Nicht umsonst trägt die Königin der Nacht zahlreiche Attribute der Ecclesia! Befreite man sie von ihrer phobischen Überzeichnung bräuchte diese Herrscherin der Nacht das aufklärerische Licht der Sonne nicht zu fürchten. Im Gegenteil!

Summary

Jan Assmann's theory of a necessary link between biblical monotheism and violence has been vociferously disclaimed. The present analysis critically examines Assmann's apocalyptic identification – arrived at in the wake of Jakob Taubes – of the World and God as the main feature of biblical monotheism. This critical evaluation of Assmann takes its departure from the centre of the bible's idea of God – i.e. the exodus and the 'Selbstvorstellungsformel'. At the same time the philosophical and theological potential of the 'Mosaische Unterscheidung' as a criteriology of religion is shown to be implicitly developed.

⁸⁴ Mordgedanken hegt sie indes zu Recht nur gegenüber einer sich selbst usurpatorisch gebärdenden und damit exkludierenden Vernunft (vgl. dazu *H. U. v. Balthasar, Integralismus heute*, Diak 19 [1988] 221-229; hier 229).