



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Religio duplex“ – Entschärfung des Gewaltpotenzials  
monotheistischer Offenbarungsreligionen?

Rückfragen an Jan Assmann

verfasst von

Britta Mühl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück



## Danksagung

Viele Menschen haben zur Entstehung dieser Arbeit auf je ihre Weise beigetragen. An erster Stelle gilt mein herzlicher Dank Prof. Jan-Heiner Tück, der meinen Schreibprozess betreut hat. Er war es auch, der meine Begeisterung für das systematisch-theologische Denken geweckt und mit viel Engagement gefördert hat.

Ebenso will ich Dr. Magnus Lerch in mehrfacher Hinsicht danken. Er hat mich davor bewahrt, den roten Faden aus den Augen zu verlieren und meine Arbeit kritisch gegengelesen. Ihm verdanke ich viele hilfreiche inhaltliche Impulse.

Ein besonderer Dank richtet sich auch an Prof. Jan Assmann und Prof. Klaus Müller: für die spannenden und gewinnbringenden Diskussionen sowie ihre Bereitschaft, mir ihre jüngst an der Universität Wien gehaltenen, noch unveröffentlichten Vorträge zur Verfügung zu stellen.

Von Herzen danke ich meinem Verlobten Benedikt Collinet für seine nahezu grenzenlose Geduld, die scharfsinnige Kritik und das echte Interesse an meinem Thema.

Dankbar hervorheben möchte ich auch Lisa Kern für ihre sorgfältigen Korrekturarbeiten und die beständige Ermutigung. Außerdem danke ich allen Freundinnen und Freunden, die mich durch das Studium begleitet haben, darunter besonders Daniela Grössinger, Barbara Niedermann und Stephan Fraß.

Der größte Dank gebührt den Menschen, ohne die vieles nicht möglich gewesen wäre: meinen Eltern Helmut und Kornelia Mühl und meinem Bruder Andreas. Sie haben mich kontinuierlich bestärkt, meinen Weg zu gehen und hatten in allen Lebenslagen immer ein offenes Ohr für mich. Ihre ideelle Unterstützung ist für mich von unschätzbarem Wert.



# Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG.....	1
I. JAN ASSMANN'S „MOSAISCHE UNTERSCHIEDUNG“ .....	7
1. Israel und das kulturelle Gedächtnis.....	7
1.1. Vom „kommunikativen“ zum „kulturellen Gedächtnis“ .....	7
1.2. Der Exodus als Erinnerungsfigur .....	13
1.3. Der gedächtnisgeschichtliche Ansatz in „Moses der Ägypter“ .....	16
2. Die Semantik der Gewalt in den monotheistischen Offenbarungsreligionen.....	18
2.1. Israel und Ägypten, wahre Religion und Götzendienst.....	18
2.2. Echnaton (Amenophis IV.) .....	19
2.3. „Monotheismus der Wahrheit“ und „Monotheismus der Treue“ .....	21
3. Die Übersetzbarkeit der Götternamen in den Primärreligionen .....	28
4. Die Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung durch eine kosmotheistische „Weltfrömmigkeit“ .....	30
II. DIE ALTERNATIVE DER „RELIGIO DUPLEX“ .....	35
1. Der Gott der Väter und der Gott der Philosophen .....	36
2. Ägyptische Grundlagen: Der Doppelsinn der Zeichen und die doppelte Religion ..	39
2.1. „Religio duplex“ in der späten ägyptischen Kultur.....	39
2.2. Sakramentale Ausdeutung und der Doppelsinn der Zeichen .....	41
3. „Worte der Verdopplung“ (Maimonides).....	44
4. Religio duplex in der abendländischen Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichte .....	47
des 17. und 18. Jahrhunderts .....	47
4.1. Der ägyptische Ursprung des mosaischen Gesetzes (John Spencer) .....	47
4.2. Hen kai pain: „Alles ist Eins“ (Ralph Cudworth) .....	50
4.3. Ägyptische Mysterien und verborgene Wahrheit (William Warburton) .....	55
5. <i>Exkurs</i> : Der „Panthéismusstreit“ .....	60
6. Sinai und Sais? (Carl Leonhard Reinhold) .....	64
7. Religio duplex in der globalisierten Moderne .....	72
8. Zwischenbilanz: Chancen und Grenzen einer „doppelten Mitgliedschaft“ .....	76
III. SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHE DISKUSSIONSFELDER .....	80
1. Offenbarung.....	80
2. Schöpfung.....	92
3. Eschatologie .....	99

SCHLUSSBETRACHTUNGEN.....	103
ANHANG.....	106
1. Literaturverzeichnis.....	106
1.1. Primärliteratur.....	106
1.2. Sekundärliteratur.....	110
2. Abstract .....	117
2.1. Deutsch .....	117
2.2. English .....	118
3. Curriculum Vitae.....	121

## Einleitung

„Wenn man die monotheistische Idee retten will, muss man sie ihrer inhärenten Gewaltträchtigkeit entkleiden.“<sup>1</sup>

Jan Assmann

„Mitten im Endlichen spielst du,  
Unendlichkeit, deine Melodie.“<sup>2</sup>

Rabindranath Tagore

Kein Geringerer als Papst Franziskus<sup>3</sup> wies auf die ungebrochene Aktualität der Monotheismus-Debatte rund um die Thesen des renommierten Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers Jan Assmann hin, der den abrahamitischen Religionen ein intrinsisches Gewaltpotenzial attestiert. In differenziert-kritischer Auseinandersetzung mit dem Theorem der *Mosaischen Unterscheidung*, die im Namen des einen wahren Gottes alle anderen Götter<sup>4</sup> als falsch ablehnt, veröffentlichte die Internationale Theologische Kommission im vergangenen Jahr ein umfängliches Dokument unter dem Titel „Der Dreifaltige Gott, Einheit der Menschen. Der christliche Monotheismus gegen die Gewalt“<sup>5</sup>, dessen „Überlegungen [...] sich zuerst als vernunftmäßig argumentiertes Zeugnis [verstehen], nicht in apologetischer Kontraposition“<sup>6</sup>. Vor dem Hintergrund der Ereignisse des 11. Septembers 2001, der Gräueltaten des IS sowie der Terroranschläge in Paris und Kopenhagen trifft Assmanns Kritik am Monotheismus einen Nerv der Zeit.

Auch in der Geschichte des Christentums kam es immer wieder zur Diskriminierung Andersgläubiger und religiös motivierter Gewalt.<sup>7</sup> Wollen die unterschiedlichen Religionen

---

<sup>1</sup> Jan ASSMANN, *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: Eckart OTTO (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (SBS, 189), Stuttgart 2000, 121–139, 139. Das Zitat ist ebenso zu finden in Jan ASSMANN, *Gottes willige Vollstrecker. Zur politischen Theologie und Gewalt*, in: DERS. [u.a.] (Hg.), *Saeculum* (Jahrbuch für Universalgeschichte, 51), München – Freiburg 2000, 161–174, 172 sowie DERS., *Monotheismus*, in: Jürgen MANEMANN (Hg.), *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie, 4), Münster 2005, 122–132, 132.

<sup>2</sup> Aus einem Lied Rabindranath Tagores (1861–1941), gefunden bei Martin KÄMPCHEN, *Schätze des Himmels – irdisch*, in: *Christ in der Gegenwart* 63 (2011), Nr. 48.

<sup>3</sup> Vgl. RADIO VATIKAN, *Papst: „Monotheismus führt nicht zu Gewalt“*, URL: [http://de.radiovaticana.va/storico/2013/12/06/papst\\_„monotheismus\\_führt\\_nicht\\_zu\\_gewalt“/ted-753302](http://de.radiovaticana.va/storico/2013/12/06/papst_„monotheismus_führt_nicht_zu_gewalt“/ted-753302) (abgerufen am 31.07.2015).

<sup>4</sup> Mit dem Begriff „Götter“ sind Gottheiten allen Geschlechts und jeglicher Erscheinungsform gemeint.

<sup>5</sup> Bislang ist das Dokument, abgesehen von einführenden Bemerkungen, nur in italienischer, französischer, portugiesischer und russischer Sprache veröffentlicht worden.

<sup>6</sup> INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Der Dreifaltige Gott, Einheit der Menschen. Der christliche Monotheismus gegen die Gewalt*, Einführung, URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith-cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140117\\_monoteismo-cristiano\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith-cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_ge.html) (abgerufen am 31.07.2015).

<sup>7</sup> Vgl. dazu Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2006.

und Weltanschauungen im Diskurs der Postmoderne weiterhin ihr Proprium wahren und eine kritische Position einnehmen, so sind eine Aufarbeitung der historischen „Gewalthypothesen“ ebenso wie eine dialogische Offenheit gegenüber den Andersdenkenden und -gläubenden geradezu gefordert. Bereits Ende der 1980er-Jahre konstatierte Hans Küng, dass es ohne Religionsfrieden keinen Weltfrieden geben könne.<sup>8</sup> Auf dem Weg zu einer Kultur gegenseitiger Anerkennung kommt daher vor allem dem interreligiösen und interkulturellen Dialog eine zentrale Funktion zu. In diesem Kontext können Assmanns Diagnosen bereichernde Denkanstöße liefern.

Es ist allerdings nicht einfach, sich in der durch seine Studie *Moses der Ägypter*<sup>9</sup> ausgelösten, mittlerweile in diverse Disziplinen verzweigten und zunehmend unübersichtlich gewordenen Debatte<sup>10</sup> um den kontingenten Zusammenhang<sup>11</sup> zwischen Monotheismus und Gewalt zurecht zu finden. Einerseits sind die intellektuelle Scharfsinnigkeit wie auch das konstruktiv-kritische Potenzial von Assmanns Überlegungen durch partiell polemische Repliken verzerrt worden, andererseits hat der Ägyptologe selbst im fruchtbaren Austausch mit seinen Kritikern seine folgenschweren Gedanken zum Monotheismus immer wieder modifiziert. Dem korrespondiert eine zunehmend zurückgenommene Sprache. Während Assmann in „Moses der Ägypter“ noch drastischer von einem den monotheistischen Religionen inhärenten Gewaltpotenzial spricht, argumentiert er in „Die Mosaische Unterscheidung“<sup>12</sup> schon differenzierter. In jüngeren Publikationen ist teilweise nur mehr von einer „Sprache der Gewalt“<sup>13</sup> die Rede. Als Therapeutikum gegen ihre Gewaltneigung empfiehlt Assmann den

---

<sup>8</sup> Vgl. u.a. Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990; DERS., *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 1997.

<sup>9</sup> Jan ASSMANN, *Moses the Egyptian: The memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge/Mass., 1997, dt. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München 1998), Frankfurt/M. 72011 (im Folgenden abgekürzt: MÄ und Seitenzahl).

<sup>10</sup> Einen fundierten Überblick über den Verlauf der Debatte mit Jan Assmann bis einschließlich 2007 bietet Johannes THONHAUSER, *Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaischen Unterscheidung“*, Marburg 2008. Im Online Kulturmagazin [www.perlerntaucher.de](http://www.perlerntaucher.de) suchten einige Wissenschaftler aus verschiedenen Fachdisziplinen vor zwei Jahren (2013) erneut das Gespräch mit Jan Assmann. Ein Gros der dort veröffentlichten Beiträge wurde in dem von Rolf SCHIEDER herausgegebenen Band *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014 publiziert.

<sup>11</sup> Vgl. Hans G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, 22: „Es gibt einen Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt; jedoch muß man ihn kontingent nennen: Er ist weder notwendig, noch ist er unmöglich.“ Vgl. dazu Jan ASSMANN, *Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Ursprünge eines religiösen Syndroms*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg i.Br. 2015, 122–147, 146 (Anm. 39): „Kippenbergs Resümee [...] entspricht allerdings genau meiner oft publizierten These. Worauf es ankommt, ist, diesen kontingenten Zusammenhang ein für alle mal zu blockieren.“

<sup>12</sup> Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München 2003 (Nachdruck 2010) (im Folgenden abgekürzt: MU und Seitenzahl).

<sup>13</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004 (Wiener Vorlesungen im Rathaus, 116), Wien 2006;



monotheistischen Religionen eine Relativierung ihrer Wahrheitsansprüche im Sinne der Lessing'schen Ringparabel. Demnach kann sich eine Religion niemals im Besitz absoluter, geoffenbarter Wahrheiten wähnen, sondern „[alle] Religionen sind gleich weit entfernt von der Wahrheit, die wir nie besitzen, nur anzielen können“<sup>14</sup>. Assmann sympathisiert mit einer kosmotheistischen „Menschheitsreligion der verborgenen Wahrheit“, die den Gegensatz von Monotheismus und Monismus, Sinai und Sais auflöst, sodass man „sowohl die eigene Religion praktizieren, als auch die anderen Religionen in ihrem je eigenen Wahrheitsanspruch“<sup>15</sup> anerkennen und respektieren kann. Die partikularen Offenbarungsreligionen haben sich also als *religio duplex*, d.h. Religion auf zwei Ebenen, zu verstehen, „die sich als eine unter vielen und mit den Augen der anderen zu sehen gelernt hat und dennoch den verborgenen Gott oder die verborgene Wahrheit als Fluchtpunkt nicht aus den Augen verliert [...]“<sup>16</sup>. Das christliche Bekenntnis hält hingegen daran fest, dass sich der transzendente Gott in Jesus Christus ein für alle Mal selbst mitgeteilt hat. Er ist aus der Verborgenheit herausgetreten und hat im Leben und Sterben die *conditio humana* geteilt. Dies impliziert jedoch keineswegs, anderen Religionen und Weltanschauungen jegliche Offenbarungsqualität und Heilsrelevanz abzusprechen.

In der vorliegenden Arbeit wird eruiert, ob und inwieweit die von Assmann ins Spiel gebrachte Alternative der *religio duplex* zur Entschärfung des Gewaltpotenzials monotheistischer Offenbarungsreligionen beitragen kann. Um Genese und Entwicklung von Assmanns Monotheismuskritik zu verstehen, soll der Ägyptologe und Kulturwissenschaftler zunächst selbst zu Wort kommen. Dieser „Blick auf die Quellen“ erfordert eine rekonstruktive Herangehensweise, die weitgehend auf Wertungen verzichtet.

Das erste Kapitel des *ersten Teils* widmet sich Assmanns ideengeschichtlichem Zugang, der eng mit dem von ihm geprägten Begriff des kulturellen Gedächtnisses verwoben ist. Er ist für eine angemessene Analyse des Theorems der Mosaischen Unterscheidung unerlässlich, denn Assmann nähert sich der Figur des Mose und dem Exodus-Sinai-Komplex als „Gründungsgeschichte“ des Monotheismus nicht in historischer oder ereignisgeschichtlicher, sondern in gedächtnisgeschichtlicher Absicht. Es geht ihm also nicht darum, wie sich die Dinge wirklich zugetragen haben, sondern welche Erinnerungsspur sie im Raum des kulturellen Gedächtnisses gezogen haben. Das zweite Kapitel nimmt die eigentliche Gewaltproblematik

---

DERS., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: Peter WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD, 216), Freiburg i.Br. [u.a.] 2005, 18–38.

<sup>14</sup> Interview mit Jan Assmann, in: *Der Spiegel* 52/2006.

<sup>15</sup> Jan ASSMANN, *Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an „Moses der Ägypter“*, in: SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes*, 36–55, 51.

<sup>16</sup> Jan ASSMANN, *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010 (im Folgenden abgekürzt: RD und Seitenzahl), 23.

in den Blick. Die heiligen Texte des Judentums, des Christentums und des Islam erzählen, so Assmann, die Gründung und Durchsetzung des Monotheismus in einer Sprache der Gewalt. Zugleich vertritt er die These, dass die den Monotheismus begründende Mosaische Unterscheidung eine neue Form von Hass ist die Welt gebracht habe, der durch starke religiöse Wahrheitsansprüche motiviert werde. Die Mosaische Unterscheidung und ihre Hermeneutik der Differenz, die die Götter der anderen Religionen und Weltanschauungen als falsch ablehnt und deren Verehrung als Götzekult kritisiert, begründe die Gewaltanfälligkeit des Monotheismus. Doch die Gewalt richtet sich, wie Assmann in seinem Buch „Exodus“ verdeutlicht, keineswegs nur nach außen, sondern vor allem auch gegen die Gott „Untreuen“ und vom wahren Glauben „Abgefallenen“ in den eigenen Reihen. In seiner Studie „Moses der Ägypter“ hat er demgegenüber auf einen lange verdrängten Tiefenstrom der abendländischen Geistesgeschichte aufmerksam gemacht. Er geht von der Faszination der polytheistischen Primärreligionen, darunter besonders der ägyptischen Religion, aus, deren letztes Reifestadium der alle Religionen integrierende spätantike Kosmotheismus ist. Wie im dritten Kapitel gezeigt wird, sind die Götternamen im System des Kosmotheismus entsprechend der funktionalen Äquivalenz ihrer Zuständigkeiten ineinander übersetzbar. Deshalb konnte der Begriff einer unwahren Religion gar nicht erst aufkommen. Der exklusive Monotheismus, der zuerst im Aton-Kult des Echnaton begegnet und den Assmann als Gegenreligion qualifiziert, habe aber dieses Prinzip interkultureller Übersetzbarkeit blockiert. Der einzige Gott lasse sich nämlich nicht mit anderen Göttern auf eine Stufe stellen. Während der Kosmotheismus, der eigentlich ein inklusiver Monotheismus ist, Gott und Welt zusammendenkt, verachtet der Monotheismus die Welt und ihre Götter, die den Blick auf den wahren Gott, der sich deutlich von der Welt unterscheidet, verstellen. In der Figur des Mose vereinen sich nach Assmann die kosmotheistische („Moses der Ägypter“) und die monotheistische („Moses der Hebräer“) Seite. Dennoch hat letztere im Laufe der Wirkungsgeschichte die Oberhand gewonnen. Dies hatte zur Folge, dass die ägyptische Herkunft Moses zwar verdrängt wurde, aber dennoch die Religionsgeschichte des Okzidents subkutan beeinflusste. In Rückgriff auf diese verborgene Gedächtnisspur will Assmann das semantische Dynamit der Mosaischen Unterscheidung entschärfen. Der Kosmotheismus, der hinter dem Schleier der natürlichen Phänomene das verborgene All-Eine am Werk sieht, wird für ihn zu einem ernstzunehmenden Gegenentwurf zu den monotheistischen Offenbarungsreligionen.

In seinem Werk „Religio duplex“ geht Assmann noch einmal eigenes auf seine schon in „Moses der Ägypter“ nachgezeichneten gedächtnisgeschichtlichen Stationen der untergrün-

digen Kosmotheismus-Tradition ein. Da diese im Gespräch mit Assmann bisweilen ausgeblendet werden, sollen sie im *zweiten Teil* der Arbeit breiten Raum einnehmen. Assmann beginnt seine Rekonstruktion bei den alten Ägyptern, die bereits eine doppelte Religion bzw. Kultur praktizierten. Dass diese vermeintlich zwei ganz verschiedene Schriftsysteme verwendeten, beeindruckte die Griechen. Sie deuteten diese Beobachtung dahingehend, dass die Hieroglyphen- oder Monumentalschrift nur von den in die Mysterien initiierten Priestern erlernt wurde, während die Handschrift dem alltäglichen Schriftverkehr diene. Überdies berichteten Reisende davon, dass ganz Ägypten von unterirdischen Gängen, Kammern und Hallen unterminiert sei, in denen die Eingeweihten die Geheimreligion der verborgenen Gottheit praktizieren und pflegen mussten. Wäre die Geheimreligion bekannt geworden, hätte sie die Staatsordnung, die auf den Fiktionen der öffentlichen Volksreligion beruhte, zum Einsturz gebracht. Aus dem „Doppelsinn der Zeichen“ wurde schließlich die „doppelte Religion“. In diesem griechisch-ägyptischen Phantasiebild einer *religio duplex* fanden sich die Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts wieder. John Spencer, Ralph Cudworth und William Warburton entwickelten jeweils *religio duplex*-Modelle mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Sie alle rechneten mit einer universalen verborgenen Menschheitsreligion des All-Einen (*Hen kai pan*), die sich von der institutionalisierten Religion unterscheidet. Die Divergenz zwischen Vernunft- und Offenbarungsreligion, dem Gott der Väter und dem Gott der Philosophen spitzte sich im Zeitalter der Aufklärung so zu, dass beide Formen von Religion einander unvermittelt gegenüberstanden. Carl Leonhard Reinhold versuchte diesen Hiatus, um den im Pantheismusstreit intensiv gerungen wurde, zu überbrücken. Seine Ineinssetzung der Selbstoffenbarungsformel am Sinai mit der Inschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais hat in der neuzeitlichen Philosophie eine beachtliche Gedächtnisspur gezogen. Sie bildet auch den systematischen Ausgangspunkt für Assmanns Beschäftigung mit der kosmotheistischen Tradition und daher den *Cardo rerum* des analytischen Teils dieser Arbeit. Mit Reinhold und Friedrich Schiller wird die mosaische Religion zur Religion der gebildeten Aufklärung. In ihrer natürlichen Theologie erkannten die Intellektuellen des 18. Jahrhunderts altägyptische Weisheit und Wahrheit. Moses Mendelssohn weitete die Idee der *religio duplex* ins Kosmopolitische aus. So praktiziert jeder Mensch eine konkrete Religion, gehört aber zugleich zur monistisch verfassten universalen Menschheitsreligion der verborgenen Wahrheit. Auf dieser Linie sind auch die religionspolitischen Devisen von Lessings Ringparabel zu deuten, denen sich Assmann explizit anschließt. Seiner Ansicht nach ist der Preis des konkreten Monotheismus, der sich in Gewalt und doktrinaler Intoleranz niederschlägt, zu hoch. Er stellt daher die Frage in den Raum, ob ein kosmotheistischer Religionstyp bzw. eine moderne Form der *religio duplex*, die die Unterscheidungen zwischen wahr und falsch

sowie Gott und Welt nicht kennt, für die interreligiöse Verständigung wiederzugewinnen wäre. Um diese Frage angemessen zu beurteilen, muss die Differenz zwischen Monotheismus und Kosmotheismus weiter ausgelotet werden. Dahinter steht die Frage nach dem Gottesbegriff und seiner humanisierenden Kraft. Eine christliche Aneignung der kosmotheistischen bzw. monistischen Intuition Jan Assmanns hätte eine Transformation sämtlicher theologischer Grundbegriffe zur Folge. Am stärksten wären allerdings das christliche Offenbarungsverständnis, die Theologie der Schöpfung und die Eschatologie betroffen.

Der *dritte* und letzte *Teil* richtet daher kritische Rückfragen in Form von Problemüberhängen an Assmanns Alternative der *religio duplex*. Die systematisch-theologischen Felder „Offenbarung“, „Schöpfung“ und „Eschatologie“ konturieren in erster Linie den Diskursrahmen, da eine umfassende theologische Klärung oder gar Auflösung der einzelnen Anfragen im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann. Im Grunde knüpfen alle Einwände mehr oder weniger stark an das von der negativen Theologie inspirierte und von Assmann favorisierte Verborgenhheitsparadigma und die monistische Dekonstruktion der Gott-Welt-Differenz an. Der Gedanke der Schöpfungsdifferenz stellt eine wesentliche Errungenschaft des biblisch geprägten Monotheismus dar. Während mit der Aufhebung der Unterscheidung zwischen Gott und Welt Kategorien wie Freiheit und Verantwortung unscharf zu werden drohen, steht die These von der Unbestimmbarkeit des Göttlichen quer zur Möglichkeit einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes. Da Assmanns Kritik am Monotheismus zuvörderst auf die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des monotheistischen Gottesverständnisses abzielt, orientieren sich die Diskussionsfelder an der philosophischen Denkfigur. Darüber hinaus stellt sich aber die Frage, ob die Trinitätslehre überhaupt noch am Zug ist, „wenn gegenwärtig – unter religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Prämissen – die Glaubwürdigkeit, Legitimität und Vernünftigkeit des Glaubens an Gott angefragt und diskutiert wird“.<sup>17</sup> Dies zu klären, kann jedoch nicht Ziel dieser Arbeit sein. Sie beschränkt sich allenfalls darauf, auf Ansätze zu verweisen, wie der biblische Monotheismus und vor allem der mit ihm untrennbar verbundene Gedanke der Schöpfungsdifferenz trinitätstheologisch plausibilisiert werden kann.

---

<sup>17</sup> Thomas SCHÄRTL, *Trinitätslehre*, in: Thomas MARSCHLER – DERS. (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 62–130, 65.

## I. Jan Assmanns „Mosaische Unterscheidung“<sup>18</sup>

Im Sinne der hermeneutischen Billigkeit wird das Augenmerk zunächst auf Assmanns methodischem Ansatz gelegt, der sich an dem von ihm entwickelten Konzept des kulturellen Gedächtnisses orientiert. Eine tiefergehende Beschäftigung mit dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses ist für das Verständnis von *Moses der Ägypter* unabdingbar, denn er stellt m.E. den Schlüssel zu Assmanns religionsgeschichtlicher Forschung dar.

### 1. Israel und das kulturelle Gedächtnis

Das kulturelle Gedächtnis wird ebenso wie das kommunikative Gedächtnis dem Kollektivgedächtnis zugeordnet. Im Folgenden sollen beide „Gedächtnistypen“ vornehmlich mit Blick auf das, was sie voneinander unterscheidet, erläutert werden.

#### 1.1. Vom „kommunikativen“ zum „kulturellen Gedächtnis“

Der französische Soziologe Maurice Halbwachs hat die These aufgestellt, dass unser Gedächtnis nicht nur eine neuronale, sondern auch eine soziale Basis hat. In seinen Werken über das kollektive Gedächtnis und die sozialen Rahmenbedingungen des Gedächtnisses<sup>19</sup> verdeutlicht er, dass das menschliche Gedächtnis sich nur im Umgang mit anderen Menschen entwickelt. Versteht man das Gedächtnis als soziales Phänomen, so wächst es – bildlich gesprochen – von außen in das Individuum hinein.<sup>20</sup> Allerdings „nehmen [wir] mehr wahr, als wir uns bewußt machen. Und wir machen uns mehr bewußt, als wir erinnern. Hier sind Selektionsmechanismen, Filter, Rahmen und Scheinwerfer am Werk, die sozial und

---

<sup>18</sup> Einige Passagen des ersten Teils der Arbeit basieren auf meinem Aufsatz *Der kirchliche Heilsexklusivismus als Phänomen der „Mosaischen Unterscheidung“? Eine kritische Selbstvergewisserung*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg i.Br. 2015, 178–211, bes. 181–191.

<sup>19</sup> Vgl. Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925, dt. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, übers. v. L. Geldsetzer, 1966; DERS., *La mémoire collective*, hg. v. Jeanne ALEXANDRE, Paris 1950, dt. *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt 1985. Eine Bibliografie der Halbwachs'schen Schriften findet sich in W. BERNSDORF (Hg.), *Internationales Soziologen-Lexikon*, Stuttgart 1959, 204. Vgl. zur sozialen Konstruktion der Vergangenheit bei Maurice Halbwachs: Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen* (München 1992), München <sup>7</sup>2013 (im Folgenden abgekürzt: KG und Seitenzahl), 34–48.

<sup>20</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Wahrnehmen – Erinnern – Vergessen*, in: Venanz SCHUBERT (Hg.), *Begegnung der Zeiten. Über Zeit, Kultur und Wissenschaft* (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, 23), St. Ottilien 2002, 63–85, 63.

kulturell bedingt sind.“<sup>21</sup> Während man sich die neuronale Basis als „Hardware“ des Gedächtnisses vorstellen kann, entspricht die soziale Basis eher der „Software“. Der Mensch bestimmt durch seinen „Umgang mit anderen, durch Sprache, Gefühle, Handeln, Kommunikation innerhalb der Konstellationen sozialen Lebens“ darüber, womit sich die neuronalen Anlagen füllen und wie diese „Inhalte“ unseres Innenlebens verwaltet bzw. organisiert werden.<sup>22</sup> Diese Ordnung bzw. Struktur ist ihrerseits ebenso gesellschaftlich bedingt, denn sie zeigt an, welcher sozialen Welt wir zugehören. Aus diesem Grunde ist es schwierig, ja nahezu unmöglich, dem „individuellen Gedächtnis“ ein „soziales“ gegenüberzustellen.<sup>23</sup> „Das individuelle Gedächtnis ist als solches eminent sozial, ebenso wie Sprache und Bewusstsein überhaupt.“<sup>24</sup>

Jan und Aleida Assmann<sup>25</sup> haben für den von Halbwachs forcierten sozialen Aspekt des individuellen Gedächtnisses im Kontext der historischen Kulturwissenschaften den Begriff „kommunikatives Gedächtnis“ entwickelt. Dieses Gedächtnis ist im zwischenmenschlichen Bereich verortet, „es bildet sich im Verkehr der Menschen untereinander heraus“ und folgt, da es ohne Außensteuerung entsteht und zerfällt, den Gesetzen der Autopoiesis. Die vielfältigen, diffusen Eindrücke, die auf das Individuum einströmen, gliedern sich erst durch Kommunikation „in Vorder- und Hintergrund, gewinnen Relevanz und Perspektive, Sinn und Bedeutung“.<sup>26</sup> Hierbei sind die Affekte bedeutsam, denn nur durch sie gewinnen die Erinnerungen Horizont, d.h. Relevanz in einem bestimmten kulturellen Setting, und Prägnanz bzw. Einprägsamkeit. Erinnern ist schlechterdings nicht fotografisch, sondern immer mit Unterscheidungen verbunden, die dieses in den Hintergrund treten lassen, um jenes auszu-leuchten.<sup>27</sup> „So kommen Horizont und Perspektive in individuelle Erinnerungsräume, und diese Perspektiven sind affektiv vermittelt [...] Erst durch die affektiv besetzten Formen der Kommunikation kommt Struktur, Perspektive, Relevanz, Prägnanz und Horizont in das Gedächtnis.“<sup>28</sup>

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., 64.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Durch die Publikation *Das kulturelle Gedächtnis* (1992) erlangte Jan Assmann über die Fachgrenzen der Ägyptologie hinaus internationale Bekanntheit. Assmann versteht sein Werk als „Beitrag zur allgemeinen Kulturtheorie“, da es kulturelle Zusammenhänge rekonstruieren, näherhin dem „Zusammenhang von (kollektiver) Erinnerung, Schriftkultur und Ethnogenese“ auf den Grund gehen will (KG 19). Vgl. u.a. auch: Aleida ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2003; DIES., *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München 2007; Mirjam-Kerstin HOLL, *Semantik und soziales Gedächtnis. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*, Würzburg 2003.

<sup>26</sup> ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Wahrnehmen – Erinnern – Vergessen*, 64.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 65.

<sup>28</sup> Ebd.

Sozialisation und Erinnerung stehen in einem reziproken Verhältnis: Auf der einen Seite ist die Sozialisation Bedingung der Möglichkeit von Erinnerungen, andererseits bewirkt die Erinnerung in umgekehrter Weise Sozialisation. Somit ist Sozialisation Assmann zufolge nicht nur eine Grundlage, sondern gleichermaßen eine Funktion des Gedächtnisses. Im Anschluss an Friedrich Nietzsche kann man in diesem Kontext den Begriff des „Bindungsgedächtnisses“<sup>29</sup> in Anschlag bringen. Der Mensch braucht – wie Nietzsche gezeigt hat – ein Gedächtnis, um sich überhaupt binden zu können. Da die vordringliche Aufgabe des Bindungsgedächtnisses darin besteht, kollektive Identität zu vermitteln, kann es mit dem Kollektivgedächtnis gleichgesetzt werden:<sup>30</sup> „In dieses Gedächtnis schreibt sich die Gesellschaft ein mit ihren Normen und Werten und formt im Einzelnen jene Instanz, die Freud das Über-Ich genannt hat und die man traditionell als ‚Gewissen‘ bezeichnet.“<sup>31</sup> Es ist besonders anfällig für „politisierte Formen der Erinnerung“, die durch eine gezielte Wiederbelebung der Geschichte „zum Zwecke der Einschwörung auf gemeinsame politische Ziele mithilfe einprägsamer Formeln“ (wie z.B. „Nie wieder Auschwitz!“) charakterisiert sind.<sup>32</sup> Hier wird – erneut mit Nietzsche gesprochen – ein Gedächtnis „gemacht“. Es baut sich nicht autopoietisch auf wie das kommunikative Gedächtnis und es kann die Zeitspanne dreier aufeinanderfolgender Generationen lange überdauern, aber auch schnell dem Schicksal des Vergessens anheimfallen. Dieses Gedächtnis

„ist eine Sache des Kollektivs, das sich erinnern will, und des einzelnen, der sich erinnert, um dazugehören. Und dazu bedienen sich beide [...] des Archivs der kulturellen Traditionen, des Arsenal der symbolischen Formen, des ‚Imaginaires‘ der Mythen und Bilder, der ‚Großen Erzählungen‘, der Sagen und Legenden, Szenen und Konstellationen, wie sie nur immer im Überlieferungsschatz eines Volkes lebendig oder reaktivierbar sind.“<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Zweite Abhandlung: „Schuld“, „Schlechtes Gewissen“ und Verwandtes*, in: DERS., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio COLLI u. Mazzino MONTINARI, Bd. 5: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Neuausgabe München 1999, 291–337.

<sup>30</sup> Vgl. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Wahrnehmen – Erinnern – Vergessen*, 66–68.

<sup>31</sup> Ebd., 68. Vgl. zur Bedeutung des kulturellen Gedächtnisses als „blindem Fleck“ in Freuds Denken, vornehmlich in Bezug auf sein letztes Buch *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*: Jan ASSMANN, *Sigmund Freud und das kulturelle Gedächtnis*, in: *Psyche* 58 (2004) 1, 1–25.

<sup>32</sup> ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Wahrnehmen – Erinnern – Vergessen*, 69.

<sup>33</sup> Ebd., 70.

Tradition kann als „System von Gedächtnisorten“ (*lieux de mémoire*) und „Merkzeichen“ verstanden werden, die es dem einzelnen, der in einer bestimmten Tradition lebt, ermöglichen, dazuzugehören.<sup>34</sup> Halbwachs hat die *tradition* (i.S.v. Historie) noch strikt von der *mémoire vécu*, dem lebendigen oder verkörperten Gedächtnis, abgegrenzt.<sup>35</sup> Von diesem Reduktionismus, „der das Phänomen des Gedächtnisses partout auf den Körper, die neuronale Basis des Bewußtseins und die Idee einer biologisch vererbbaaren Tiefenstruktur der Seele beschränken will“, müssen wir uns nach Assmann freimachen, weil unser Gedächtnis neben der sozialen auch eine kulturelle Basis hat.<sup>36</sup>

Der Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ geht zunächst über das Individuum als Gedächtnisträger im eigentlichen Sinne hinaus. Vielmehr stellt sich die Frage, inwieweit das Gedächtnis des einzelnen sozial und kulturell determiniert ist. Dabei wird die Grenze des eigenen Körpers auf die Tradition hin überschritten.<sup>37</sup> Jan Assmann formuliert pointiert: „Was die Kommunikation für das kommunikative, das ist die Tradition für das kulturelle Gedächtnis.“<sup>38</sup> Tradition und Kommunikation, respektive kulturelles und kommunikatives Gedächtnis unterscheiden sich nach Aleida Assmann durch ihre differente Zeitstruktur. „Tradition lässt sich als ein Sonderfall von Kommunikation auffassen, bei dem Nachrichten nicht wechselseitig und horizontal ausgetauscht, sondern vertikal entlang einer Generationslinie weitergegeben werden.“<sup>39</sup> Gegenüber dem „synchronen Erinnerungsraum“ des kommunikativen Gedächtnisses, der einen Horizont von circa drei Generationen umspannt, stellt das kulturelle Gedächtnis eine „diachrone Achse“ dar, die weit in die Vergangenheit zurückreicht.<sup>40</sup> Durch kulturelle Formung können Fixpunkte ausgebildet werden, die das Erinnern an die mit fortschreitender Gegenwart sich weiter ausdehnende Vergangenheit binden. Das kommunikative Gedächtnis kennt solche Fixpunkte nicht, weil der „drei-Generationen-Horizont“ sich mit dem Gegenwartspunkt mitbewegt.<sup>41</sup>

Das kulturelle Gedächtnis überschreitet in seiner Dynamik jedoch nicht nur den synchronen Erinnerungsraum des kommunikativen Gedächtnisses, sondern auch den allgemeingebrauchlichen Begriff der „Tradition“ (vgl. KG 19):

---

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 72.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 68, 71f.

<sup>36</sup> Ebd., 70.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 71.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Aleida ASSMANN, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln [u.a.] 1999, 64.

<sup>40</sup> Vgl. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Wahrnehmen – Erinnern – Vergessen*, 71.

<sup>41</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: DERS. – Tonio HÖLSCHER (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1988, 9–19, 11.



„Tradition meint das Geschäft des Überliefers und Rezipierens sowie den Bestand des Überlieferten. Mit diesem Begriff ist keine andere Dynamik denkbar als die in solcher kultureller Arbeit bewußt und kontrolliert entfaltete und jede Interaktion mit der Dynamik von Identität und Erinnerung abgeschnitten. Der Begriff der Tradition läßt keinen Raum für das Unbewusste.“<sup>42</sup>

Neben dem „mimetischen Gedächtnis“, das sich auf Handeln durch Nachahmung bezieht, dem „Gedächtnis der Dinge“ und dem „kommunikativen Gedächtnis“ bildet das kulturelle Gedächtnis eine der vier Außendimensionen des menschlichen Gedächtnisses, in dessen Raum die drei erstgenannten Bereiche „mehr oder weniger bruchlos übergehen“ (KG 20f). Es dient als Sammelbegriff für „den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und Riten [...], in deren ‚Pflege‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt“, und bezieht sich vorzugsweise auf „ein kollektiv geteiltes Wissen [...] (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt“<sup>43</sup>. So wirkt das kulturelle Gedächtnis zugleich identitätsstiftend und identitätssichernd. Es „umfasst die Inhalte, kulturellen Rahmenbedingungen und gesellschaftlichen Überlieferungsformen der kollektiven Erinnerung“.<sup>44</sup> Neben einer zeitlichen, hat es auch eine räumliche und soziale Dimension.<sup>45</sup> Das Theorem des kulturellen Gedächtnisses verdeutlicht, „dass Gedächtnis selbst eine Geschichte hat und dass den Medien der kulturellen Erinnerung eine produktive, generative und konstruktive Rolle als Medium kollektiver Identitätsbildung zukommt“.<sup>46</sup> Anders als das individuelle Gedächtnis von Personen oder das kommunikative Gedächtnis einer Gesellschaft, zeichnet sich das kulturelle Gedächtnis durch seine „Alltagsferne“, seinen vorrangig an die Schrift gebundenen „übergreifenden Zeithorizont“ aus.<sup>47</sup> Es speist zwar Tradition und Kommunikation, geht allerdings nicht darin auf; „[n]ur so erklären sich Brüche, Konflikte, Innovationen, Restaurationen, Revolutionen“ (KG 23).

Jan Assmann definiert sechs Merkmale des kulturellen Gedächtnisses, die er als (1) „Identitätskonkretheit oder Gruppenbezogenheit“, (2) „Rekonstruktivität“, (3) „Geformtheit“, (4) „Organisiertheit“, (5) „Verbindlichkeit“ und (6) „Reflexivität“ bezeichnet.<sup>48</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (München 2000), München <sup>3</sup>2007, 37.

<sup>43</sup> ASSMANN, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, 15.

<sup>44</sup> Vgl. Ansgar NÜNNING, Art. „Gedächtnis, kulturelles“, in: DERS. (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart – Weimar <sup>4</sup>2008, 239f, 239.

<sup>45</sup> Vgl. Arnold ROTHE, *Kulturwissenschaft und kulturelles Gedächtnis*, in: ASSMANN – HÖLSCHER, *Kultur und Gedächtnis*, 265–290, 275.

<sup>46</sup> NÜNNING, „Gedächtnis, kulturelles“, 239.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Ebd. Vgl. ebenso ASSMANN, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, 13–16.

- (1) Das Merkmal der Gruppenbezogenheit besagt, dass das kulturelle Gedächtnis nicht das Wissen aller Mitglieder einer Gesellschaft, sondern vielmehr das einer bestimmten Gruppe oder Schicht bewahrt, „die durch kulturelle Überlieferung ihre Identität festigt“.<sup>49</sup> Die Gruppenmitglieder können sich mit dem Wissensvorrat bzw. den Gegenständen des kulturellen Gedächtnisses sowohl im positiven („das sind wir“), als auch im negativen Sinne („das ist unser Gegenteil“) identifizieren.<sup>50</sup> „Der im kulturellen Gedächtnis gepflegte Wissensvorrat ist gekennzeichnet durch eine *scharfe Grenze* [Herv. B.M.], die das Zugehörige vom Nichtzugehörigen, d.h. das Eigene vom Fremden trennt.“<sup>51</sup>
- (2) Im Begriff der Rekonstruktivität verdichtet sich eine wesentliche Einsicht der kulturellen Gedächtnisforschung, der zufolge das kulturelle Gedächtnis nicht einfach Speicher der Vergangenheit als solcher sein kann. Vielmehr wird Geschichte auf dem Hintergrund und in Bezug zur gegenwärtigen Situation (re-)konstruiert und neu gedeutet. Das kulturelle Gedächtnis ist zwar auf „unverrückbare Erinnerungsfiguren und Wissensbestände“ festgelegt, „aber jede Gegenwart setzt sich dazu in aneignende, auseinandersetzen, bewahrende und verändernde Beziehung“.<sup>52</sup> Das kulturelle Gedächtnis existiert sowohl im „Modus der Potenzialität als Archiv“, als auch im „Modus der Aktualität, als der von einer jeweiligen Gegenwart aus aktualisierte und perspektivierte Bestand an objektivem Sinn“.<sup>53</sup>
- (3) Geformt ist das kulturelle Gedächtnis insofern, als dass kollektiv geteiltes Wissen nicht abstrakt sein kann. Kulturelle Überlieferung erfordert Medien, in denen sich die kollektiv geteilten Inhalte objektivieren und kristallisieren können.<sup>54</sup> Nur so können kollektiv geteiltes Wissen und kommunizierter Sinn für künftige Generationen „haltbar“ gemacht werden. „Haltbare Formung“ kann sprachlich, bildlich und rituell erfolgen. Kein Medium darf dabei verabsolutiert werden.<sup>55</sup> Das kulturelle Gedächtnis ist demnach nicht nur multikausalen geschichtlichen Wandlungen, sondern auch „medientechnologisch bedingten Evolutionsprozessen“ (KG 24) unterworfen.
- (4) Das Kennzeichen der Organisiertheit fokussiert auf die „institutionelle Absicherung von Kommunikation“ sowie die „Spezialisierung der Träger des kulturellen Gedächtnisses“.<sup>56</sup> Während sich das kommunikative Gedächtnis durch „ein signifikant

---

<sup>49</sup> NÜNNING, „Gedächtnis, kulturelles“, 239.

<sup>50</sup> Vgl. ASSMANN, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, 13.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Vgl. NÜNNING, „Gedächtnis, kulturelles“, 239.

<sup>55</sup> Vgl. ASSMANN, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, 14.

<sup>56</sup> Ebd.

hohes Maß an Ungeformtheit, Beliebigkeit und Unorganisiertheit“<sup>57</sup> auszeichnet, bedarf das kulturelle Gedächtnis einer Art „Pflege“ durch Spezialistinnen und Spezialisten. Insbesondere in Schriftkulturen mit kanonischen Texten kann diese Pflege enorme Ausmaße annehmen.<sup>58</sup>

- (5) Die Verbindlichkeit des kulturellen Gedächtnisses trägt dem Umstand Rechnung, dass sich „durch den Bezug auf ein normatives Selbstbild der jeweiligen Gruppe, eine klare Wertperspektive und ein Relevanzgefälle“ ergibt, „das den kulturellen Wissensvorrat und Symbolhaushalt strukturiert“.<sup>59</sup> Manchen Symbolen kommt im Blick auf die „Produktion, Repräsentation und Reproduktion“ dieses Selbstbildes eine höhere Relevanz zu als anderen. Diese auf kulturelle Identität bezogene „Relevanz-Perspektivierung“ der Überlieferung wurde vom Historismus mit dem Verdikt des „Relativismus“ gebrandmarkt.<sup>60</sup>
- (6) Schließlich ist das kulturelle Gedächtnis reflexiv, weil es „deutend, kritisierend und kontrollierend auf sich selbst, verbreitete Konventionen und das Selbstbild der jeweiligen Gruppe Bezug nimmt“.<sup>61</sup>

Für den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt ist nun interessant, wie Jan Assmann Religion und das Thema „Gedächtnis und Erinnerung“ (KG 11) zueinander in Beziehung setzt. Die zentrale Frage ist, wie „typische Transformationsprozesse des kulturellen Gedächtnisses“ (KG 25) die Identität von religiösen Gemeinschaften konstituieren und beeinflussen. Judentum und Christentum sehen den Anfang ihrer Geschichte mit befreienden Gott in der Exodusgeschichte. Im kulturellen Gedächtnis Israels wird sie vorzugsweise in Krisenzeiten als Gründungsereignis des biblischen Monotheismus erinnert. Durch ihre kanonische Fixierung in den Büchern Exodus und Deuteronomium entfesselte sie universale Sprengkraft.

## 1.2. Der Exodus als Erinnerungsfigur

Dem Volk Israel kommt in der Geschichte der Erinnerungskultur ein besonderer Platz zu, da sie bei ihm eine neue Ausdrucksgestalt gewonnen hat, die die abendländische Geschichte

---

<sup>57</sup> Ebd., 10.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>59</sup> NÜNNING, „Gedächtnis, kulturelles“, 239.

<sup>60</sup> Vgl. ASSMANN, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, 14f.

<sup>61</sup> Ebd.

entscheidend geprägt hat. (vgl. KG 30) Die Religion gilt nach Assmann als Israels große Errungenschaft<sup>62</sup>.

Sie wird „in einem ganz neuen, emphatischen Sinne geschaffen, der sie von der allgemeineren Kultur unabhängig macht und ihr Überdauern über alle kulturellen Wandlungen, Überfremdungen und Assimilationen hinweg ermöglicht. Religion wird zu einer ‚ehernen Mauer‘, mit der sich das ihr anhängende Volk gegen die umgebende, als fremd diagnostizierte Kultur abgrenzt.“ (KG 196)

Diese orthopraktische Selbstabgrenzung bzw. Seklusion steht in engem Zusammenhang mit der im Exodus- und Bundesschlussgeschehen zum Ausdruck kommenden besonderen Gottesbeziehung Israels. Das auserwählte Gottesvolk steht seiner als fremd denunzierten kulturellen und politischen Umwelt als eigengesetzliche Sinnsphäre gegenüber (vgl. KG 196–198).

„In Israel [...] kommt es [...] zu einer Abgrenzung gegen die *eigene* Kultur und dadurch zu einer Dissoziation von Religion, Kultur und politischer Herrschaft. Diese Dissoziation ist entscheidend und *sie* ist es, die in der Erinnerungsfigur des Exodus-Geschehens symbolisiert wird. Mit der Auswanderung aus Ägypten geht es um die Auswanderung aus jeder Art von profaner, unreiner, oppressiver, assimilatorischer, gottesvergessener Umwelt und damit: aus der ‚Welt‘ überhaupt. Damit ist die Grenze zwischen dem ‚Weltlichen‘ und dem ‚Geistlichen‘ präfiguriert, die für den neuen Typus von Religion konstitutiv ist.“ (KG 205)

Allerdings richtet sich der Widerstand der israelitischen Religion nicht nur gegen die eigene Kultur, sondern auch gegen die eigene Seele und den nicht gesetzeskonformen Teil des eigenen Volkes, der vom „wahren Israel“ streng unterschieden wird. Die Zugehörigkeit zum Gottesvolk ist aufgrund der Extraterritorialität des Sinaibundes, der der Landnahme vorausgeht (vgl. KG 201), nämlich keine Frage der Ethnie<sup>63</sup>. Die Angst vor der eigenen Verführbarkeit durch die als unrein empfundene Umwelt verdichtet sich in der Erinnerungsfigur der „Eifersucht“ JHWHs, deren Gewaltpotenziale in „Sezessions-, Befreiungs- und (vor allem)

---

<sup>62</sup> Angesichts der Bedeutung und Reichweite der asiatischen Hochreligionen kann diese Behauptung missverständlich oder gar reduktionistisch wirken. Mit „der Religion“ ist wohl der biblische Monotheismus gemeint, auf den sich Judentum, Christentum und Islam beziehen.

<sup>63</sup> Besonders interessant ist für Assmann, dass die eigentlichen *lieux de mémoire* (Erinnerungsorte) des Volkes Israel außerhalb des Gelobten Landes liegen. Die biblischen Texte, insbesondere das Deuteronomium, entwickeln eine Erinnerungskunst, die es ermöglicht, sich „außerhalb Israels an Israel zu erinnern“ (KG 213). Alle Orte bzw. Außenhalte werden nach innen verlagert, „ins Imaginäre und Geistige transformiert, so daß ein geistiges ‚Israel‘ entsteht, das überall dort stattfinden kann, wo eine Gruppe zusammenkommt, um im Studium der heiligen Texte die Erinnerung daran zu beleben“ (ebd.). Diese vergeistigte Form von Identität, die nur die Tora zum Fundament hat, veranlasste Heinrich Heine wohl dazu, von der Tora als „portativem Vaterland“ zu sprechen. (vgl. KG 213f)

Landnahme-Bewegungen“<sup>64</sup> ins Gewicht fielen, auf deren Folie in späterer Zeit religiöse Gewalt legitimiert wurde. (vgl. KG 211f)

In der kollektiven Erinnerung Israels spielt namentlich der Einschnitt des babylonischen Exils eine zentrale Rolle. Mit der Legende der Auffindung des Gesetzbuches (vermutl. Deuteronomium, vgl. 2 Kön 22,3–20) und dessen Ausbau zum Kanon wehrt Israel dem „Schock des Vergessens“. (vgl. KG 215f) Mit Mitteln der kollektiven Mnemotechnik wird die gefährdete biografische, gelebte, in Zeitzeugen verkörperte Erinnerung in kulturelle, „institutionell geformte und gestützte Erinnerung“ transformiert. (vgl. KG 218–222) Nur so kann sie nach Assmann trotz veränderter Rahmenbedingungen, die eine Reise in die Fremde oder die Überschreitung einer Grenze nach sich ziehen, bewahrt werden. Auch im Deuteronomium werden „Worte“ (hebr. d<sup>o</sup>barîm – so auch der hebr. Name des Dtn) an der Grenze zum verheißenen Land, in dem Milch und Honig fließen, gesprochen. Wenn das Volk Israel den Jordan überschreitet und die Entbehrungen der vierzigjährigen Wüstenwanderung hinter sich lässt, wird es seinen Bund mit Gott und seine Identität vergessen. (vgl. KG 223) Neben den veränderten Begleitumständen, die zum natürlichen Zerfall der Erinnerung führen können, ist Israel auch zerstörerischen Einwirkungen von außen ausgesetzt. Das gelobte Land stellt mit seinen Verlockungen eines Lebens in Wohlstand eine Verführung dar. Deshalb gilt

---

<sup>64</sup> Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER hat den Landnahmeerzählungen des Josuabuchs eine umfassende Studie gewidmet, die dem Leser nahelegt, die Erzählungen metaphorisch zu verstehen. Dies gelte vorrangig für das diesen Erzählungen inhärente Thema der Gewalt, aber auch für das Land selbst. Das metaphorische Verständnis werde dabei nicht von außen an die Texte herangetragen, sondern es sei vielmehr in ihnen selbst angelegt. Nicht nur die jüdische Tradition wusste darum. Auch in der christlichen Exegese hat sich diese an innerbiblischen Hinweisen orientierte Lesart weitgehend durchgesetzt (vgl. DERS., *Josua 6 und die Gewalt*, in: Ed NOORT [ed.], *The Book of Joshua* [BETL CCL], Leuven [u.a.] 2012, 433–471). Das im vergangenen Jahr erschienene Dokument der PÄPSTLICHEN BIBELKOMMISSION, *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten*, 22. Februar 2014 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 196) unterstreicht, dass die Landnahmeerzählungen nicht als historischer Bericht gelesen werden dürfen. Das mit der Landnahme verbundene Motiv der Vernichtungsweihe sei besonders problematisch „noch mehr als alle Kriege und Massaker, von denen das Alte Testament spricht; daraus das Programm einer nationalistischen Politik zu machen und die Gewalt gegen andere Völker zu rechtfertigen, ist auf jeden Fall und vollständig abzulehnen, weil es den Sinn der Bibel auf den Kopf stellt“ (Nr. 127). Es sei naheliegend, die Eroberungsvorgänge auf dem Hintergrund des Gerichtsmotivs zu verstehen und sie in Analogie zu den neutestamentlichen Gleichnissen über das Gericht zu deuten. „In diesem Rahmen ist auch ‚die Weihe zur Vernichtung‘ und ihre genaue Durchführung durch die Getreuen des Herrn zu verstehen. Diese Norm wird inspiriert von einem *sakralen Verständnis* des Bundesvolkes (Dtn 7,6), das auch durch extreme Verhaltensweisen seine *radikale Verschiedenheit von den Heiden* [Herv. B.M.] ausdrücken muss. Gott befiehlt sicher nicht eine Gewalttat, die durch religiöse Motive gerechtfertigt wäre, er verlangt aber einer Pflicht der Gerechtigkeit zu gehorchen, analog der Verfolgung, Verurteilung und Hinrichtung von einem, der eines Kapitalverbrechens schuldig ist, sei es ein Einzelner oder ein Kollektiv. Mit einem Verbrecher Erbarmen zu haben und ihn zu verschonen wird als Akt des Ungehorsams und der Ungerechtigkeit betrachtet [...] Auch in diesem Fall ist also der scheinbar gewalttätige Akt als Sorge, das Böse zu beseitigen und so das Gemeinwohl zu wahren, zu interpretieren.“ Außerdem darf nicht in Vergessenheit geraten, dass diese literarische Richtung durch andere – darunter die pazifistische priesterschriftliche Tradition – korrigiert wird. (vgl. Nr. 127)

es, sich nicht zu assimilieren, „sondern eine unüberwindliche Grenze der Fremdheit zwischen sich und die anderen zu legen“. (KG 224) Hier klingt das Narrativ der „Mosaïschen Unterscheidung“ an.

In der Krise des babylonischen Exils hat das Volk Israel die Grundlagen einer für Assmann beispiellosen kulturellen Mnemotechnik gelegt. Das herausragende und „artefizielle“ dieser Erinnerungskultur besteht darin,

„daß sie eine Erinnerung festhält, die in den Bezugsrahmen der jeweiligen Wirklichkeit nicht nur keine Bestätigung findet, sondern zu ihr in krassestem Widerspruch steht: die Wüste im Gegensatz zum Gelobten Land, Jerusalem im Gegensatz zu Babylon [...] Solche utopische Erinnerung, die in keinen Bezugsrahmen jeweiliger Gegenwartsforschungen Anhalt und Stütze findet, nennen wir mit einem glücklichen Ausdruck G. Theißen<sup>65</sup> [...],kontrapräsentisch“. (KG 227)

### 1.3. Der gedächtnisgeschichtliche Ansatz in „Moses der Ägypter“

Anknüpfend an seine Studien zum kulturellen Gedächtnis, richtet Assmann seine Fragestellung in *Moses der Ägypter* nicht auf konkrete historische Ereignisse (Ereignisgeschichte), sondern auf die Gedächtnisgeschichte (vgl. MÄ 35). Letztere versucht die „kulturelle Semantik“<sup>66</sup>, die mit der Tradierung und Erinnerung religiöser Inhalte verknüpft ist, zu erschließen: „Im Unterschied zur Geschichte im eigentlichen Sinne geht es der Gedächtnisgeschichte nicht um Vergangenheit als solche, sondern nur um die Vergangenheit, wie sie erinnert wird. Sie untersucht Pfade der Überlieferung, die Netze der Intertextualität, die diachronen Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Lektüre der Vergangenheit“ (MÄ 26f). Deshalb steht sie in enger Relation zu Techniken und Theorien der Rezeption, wobei diesen im Hinblick auf den ideengeschichtlichen Zugang eine besondere Dynamik zukommt, die als solche vom Rezeptionsbegriff selbst nicht eingefangen werden kann (vgl. MÄ 27). Da eine Erinnerung aber „falsch, verzerrt, erfunden oder künstlich implantiert“ (MÄ 27) sein kann, liegt ihre Wahrheit insbesondere in ihrer Aktualität, d.h. in der Weise ihres Fortlebens im kollektiven Gedächtnis (vgl. MÄ 28). Der gedächtnisgeschichtliche Ansatz verfolgt somit keine detaillierte historische bzw. ägyptologische und auch keine biblische Erforschung

---

<sup>65</sup> Gerd THEISSEN, *Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis*, in: ASSMANN – HÖLSCHER (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, 170–196.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu auch Jan ASSMANN, *Ägypten – eine Sinngeschichte*, München 1996.

der vielgestaltigen Traditionen um Ägypten und die Mosesfigur, sondern ist vielmehr „hochgradig selektiv“<sup>67</sup> (MÄ 28).

Assmanns gedächtnisgeschichtlicher Ansatz blieb nicht unwidersprochen. Unter den oppositionellen Stimmen findet sich auch der Freiburger Literaturhistoriker Gerhard Kaiser – einer der prononciertesten Assmann-Kritiker. Er weist darauf hin, dass Assmann sein gedächtnisgeschichtliches Konzept nicht in eine Reihe mit anderen „Spezialgeschichtsschreibungen“ stellen kann, da ihnen der selbstreflexive Zug fehle. Eine Einordnung in andere historiografische Unterdisziplinen, denen in ähnlicher Weise Selbstreflexivität eignet (wie z.B. die Traditions-, Rezeptions- oder Überlieferungsgeschichte) wäre sinnvoller. Außerdem bleibt jede Gedächtnisgeschichte auf die Folie einer entsprechenden Realgeschichte verwiesen. Assmann spare – so Kaiser – in seinen Beobachtungen aber genau diese Realgeschichte aus; womöglich auch deshalb, weil er seine Rekonstruktionen nicht auf von der Geschichtswissenschaft anerkannte Fakten stützen könne.<sup>68</sup> Robert Spaemann argumentiert auf gleicher Linie wie Kaiser, denn auch er weist darauf hin, dass Assmanns Versuch, die Gedächtnisgeschichte von der Faktengeschichte zu lösen, ein unmögliches Unterfangen sei. Jede Erinnerung sei ihrerseits historisches Faktum und bringe wiederum geschichtliche Ereignisse hervor.<sup>69</sup>

Der Kulturwissenschaftler gesteht seinen Kritikern zu, dass im Rahmen des gedächtnisgeschichtlichen Ansatzes realgeschichtliche Begebenheiten nicht ausgeblendet werden dürfen. Deshalb unterscheidet er zwischen „Spuren“ (z.B. archäologische Funde), „Botschaften“ (Texte/Bilder einer bestimmter historischer Epochen) und „Erinnerungen“. Botschaften und Erinnerungen verhalten sich insofern reziprok, als dass Texte auf dem Hintergrund bestimmter Erinnerung verfasst, oder umgekehrt, Texte in Form von Erinnerung überliefert werden können. Gerade diese Erinnerungen sollen gedächtnisgeschichtlich analysiert werden.<sup>70</sup> „Ich

---

<sup>67</sup> Einige Autoren sehen im selektiven Charakter des gedächtnisgeschichtlichen Ansatzes Assmanns eine bedenkliche Tendenz, einzelne gewaltträchtige biblische Erzählungen auf die Bibel als Ganze zu übertragen und sie somit als „Buch der Gewalt“ zu qualifizieren: „Mit Recht warnt Markus Witte vor ‚der Ausblendung der Grundregeln historischer Kritik aber auch der Wirkungsgeschichte‘, wenn in der Auseinandersetzung mit dem biblischen Monotheismus ‚manch eine Erzählung der Mosesüberlieferung‘, wie z.B. die Geschichte vom Goldenen Kalb, ‚symbolisch verzerrt und klischeehaft als Beispiel für den Charakter des Alten Testaments als eines Buchs von Gewalt verhandelt wird‘“, Jan ASSMANN, *Monotheismus ohne Mose? Rückfragen an Markus Witte*, in: SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes*, 117–123, 117.

<sup>68</sup> Vgl. Gerhard KAISER, *War der Exodus ein Sündenfall? Fragen an Jan Assmann anlässlich seiner Monographie „Moses der Ägypter“*, in: ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung*, 239–271, 240–243.

<sup>69</sup> Robert SPAEMANN, *Ein Streit, der nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist. Sollen wir zwischen wahrer und falscher Religion unterscheiden? Jan Assmann fragt nach dem Preis des Monotheismus und antwortet seinen Kritikern*, in: FAZ Nr. 280, 02.12.2003, S. 11.

<sup>70</sup> Vgl. ASSMANN, *Ägypten*, 18–24; DERS., *Gott und die Götter*, in: Gesine PALMER (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext* (Religion und Aufklärung, 14), Tübingen 2007, 29–51.

frage nicht, wie es eigentlich gewesen, sondern wie es erinnert und in das geschichtliche Selbstbild bzw. die historische Semantik einer Gesellschaft eingebaut wurde.“<sup>71</sup>

## 2. Die Semantik der Gewalt in den monotheistischen Offenbarungsreligionen

### 2.1. Israel und Ägypten, wahre Religion und Götzendienst

In der Ideengeschichte wird die revolutionäre Wende vom Polytheismus zum Monotheismus, vom „Götzenkult“ zur „wahren Religion“ in der Regel mit der biblischen Mosesfigur und der Offenbarung des Gesetzes in Verbindung gebracht, weshalb Assmann bewusst von der Mosaischen Unterscheidung spricht (vgl. MÄ 19f). Sie repräsentiert das Grundmotiv aller weiteren Unterscheidungen im religiösen, insbesondere monotheistischen Bereich. Aufgrund seiner negativen Kraft, die sich in der Differenz von wahrer und falscher Religion, Treue und Abfall niederschlägt, qualifiziert sich der Monotheismus gegenüber der heidnischen Primärreligion als Gegenreligion.<sup>1</sup> Durch die Mosaische Unterscheidung, die zunächst „im Raum der Bilder getroffen“ wird (vgl. Ex 20, 3–6; Dtn 5,7f: „Du sollst neben mir keine Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“)<sup>72</sup>, kam – so Assmann – eine neue *spezifische* Form von Gewalt in die Welt: die Gewalt im Namen des einen und einzigen Gottes (vgl. MÄ 20f).<sup>73</sup>

Wie alle kulturellen Unterscheidungen, muss auch die Mosaische Unterscheidung in Form einer „großen Erzählung“ erinnert werden, um den durch sie gespaltenen Raum zeitübergreifend zu erhalten (vgl. MÄ 20). Im Anschluss an die „Konversion“ wird das alte Leben bewusst erinnert, um einen Rückfall in die polytheistische Vergangenheit zu vermeiden. Nach Assmann dient Ägypten als Prototyp der negativen Vergangenheit, es ist das Land der Sünde, aus dem die Israeliten ausziehen mussten. Er geht sogar so weit, die monotheistische Bewegung als „antiägyptische Revolution“ (MÄ 268) zu bezeichnen.<sup>74</sup> Folglich fungieren

---

<sup>71</sup> Ebd., 30.

<sup>72</sup> In der Perikope vom Goldenen Kalb (Ex 32) findet das Bilderverbot für Assmann seine verstörende Pointe. Deshalb bezeichnet er sie auch als „die Urszene der Idolatrie“ (MÄ 269). Vgl. auch die Aussage: „Mit der monotheistischen Wahrheit kam zwar nicht der Hass, aber eine neue Art von Hass in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Hass der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter“ (MU 95).

<sup>73</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der „mosaischen Unterscheidung“ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik*, in: SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes*, 249–266.

<sup>74</sup> Jan-Heiner TÜCK verweist demgegenüber in seinem Beitrag „Bei Gott gibt es keine Gewalt“. *Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt*, in: ThPh 86 (2011) 222–253, 226 auf die Vielschichtigkeit des biblischen Ägyptenbildes. So tritt Ägypten nicht nur als Land der Knechtschaft („Sklavenhaus“),



die Exodus-Erzählung, das Gesetz und die Figur des Moses als symbolischer Ausdruck der mosaïschen Unterscheidung. „Die ganze Konstellation von Israel und Ägypten ist symbolisch und steht für eine ganze Reihe von Unterscheidungen und Gegensätzen. Aber die leitende Unterscheidung ist die zwischen wahrer Religion und Götzendienst.“ (MÄ 21)

Das „Prinzip der normativen Inversion“ (Moses Maimonides) dient überdies der Aufrechterhaltung dieser Gegensätze. Demnach werden die symbolischen Ausdrucksmittel der Mosaïschen Unterscheidung so konzipiert, dass sie in einem Verhältnis unüberbrückbarer Divergenz zu den wesentlichen Merkmalen und gängigen Praktiken der Gegenkultur stehen. Auf diesem Hintergrund ist auch das Phänomen des Ikonoklasmus bzw. Theoklasmus zu verstehen. (MÄ 20f) Allerdings wirkt die Mosaische Unterscheidung in ihrer exklusiven Logik keineswegs nur nach außen auf das Heidentum, sondern vor allem auch nach innen: Der „Kanaanäer ‚in uns‘“ muss ausgemerzt werden (MU 31).<sup>75</sup>

## 2.2. Echnaton (Amenophis IV.)

Bereits im Ägypten des 14. Jh. v. Chr. kam es unter Echnaton zu einer ersten monotheistischen Revolution, die in ihrer Radikalität unvergleichlich gewesen sein muss und als latente Vorläuferin der Mosaischen Unterscheidung gelten könnte. Im Namen der Sonne, die er als einziges göttliches Prinzip anerkannte, verordnete Echnaton die Zerstörung der Götterbilder. Er ließ die Götternamen aushacken, ihre Tempel schließen und ihre Kulte abbrechen. Dieser Göttersturz muss auf die ägyptische Gesellschaft wie ein Schock<sup>76</sup> gewirkt haben, denn sie verhängte die *damnatio memoriae* über den Pharao und er verschwand bis zu seiner Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert aus dem kulturellen Gedächtnis (vgl. MÄ 47–49).

---

sondern z.B. auch als attraktive Region (vgl. Gen 37–50) oder Zufluchtsort (vgl. Mt 2,13–15) in Erscheinung. Eine politisch begründete Annäherung zwischen Israel und dem Land am Nil zur Zeit des davidisch-salomonischen Reiches findet in der Hochzeit Salomos mit einer ägyptischen Pharaonentochter (vgl. 1 Kön 3,1) ihren Ausdruck. In Jes 19,21–25 klingt m.E. ein Versöhnungsmotiv an, denn JHWH offenbart sich als Herr und Schöpfer aller Völker – insbesondere auch Assurs und Ägyptens.

<sup>75</sup> Assmann attestiert Christentum und Islam ein hohes Gewaltpotenzial nach außen, das dem Judentum in dieser Form fremd ist: „Das Gesetz zieht einen hohen Zaun um das erwählte Volk und verhindert jede Kontamination mit der Assimilation an die Vorstellungen und Bräuche der Umwelt. Zur Selbstaussgrenzung bedarf es keiner Gewalt, zumindest keiner Gewalt gegen andere [...] Das Christentum und der Islam hingegen haben diese Grenze nicht anerkannt und sind aus ebendiesem Grunde in der Geschichte immer wieder nach außen hin gewalttätig geworden. Zum Prinzip der Selbstaussgrenzung gehört der jüdische Glaube an die Auserwähltheit, zum Prinzip der Fremdaussgrenzung das christliche Missions- oder islamische Unterwerfungsgebot“ (MU 31).

<sup>76</sup> Assmann interpretiert diesen Schock folgendermaßen: „Der Abbruch der Riten bedeutete im ägyptischen Denken den Zusammenbruch der sozialen und kosmischen Ordnung. Das Bewußtsein einer furchtbaren und nicht wiedergutzumachenden Versündigung muß sich der Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung bemächtigt haben“ (MÄ 49).

In *Moses der Ägypter*, 54–72 verfolgt Jan Assmann Relikte der verdrängten Erinnerung an die Amarna-Zeit, die möglicherweise in der Tradition Ägyptens Spuren hinterlassen haben könnten. Zu diesem Zweck untersuchte er verschiedene außerbiblische Exodusberichte, wobei die Geschichte des ägyptischen Priesters Manetho (3. Jh. v. Chr.) besonders beachtlich ist. Allen Berichten gemeinsam ist die antijüdische Polemik aus ägyptischer Perspektive. So wird die Gruppe der Israeliten als Leprakolonie unter dem Kommando des abtrünnigen ägyptischen Priesters Moses diffamiert. In Verbindung mit der Echnaton-Revolution werden auch die Hyksos, ein (klein-)asiatisches Volk, das hunderte Jahre vor Echnaton in Ägypten lebte und die Unruhen der „Zweiten Zwischenzeit“ (ca. 1648–1550 v. Chr.) auslöste, als monotheistische Aufrührer überzeichnet. Ein vornehmlich politischer Konflikt wird im kulturellen Gedächtnis also als religiöser Konflikt erinnert. Ebenso wurde eine Pestepidemie kurz nach der Amarna-Zeit mit der verschwommenen Erinnerung an Echnaton verbunden. In der Auseinandersetzung mit den Hyksos, den assyrischen und den persischen Invasoren entstand nach und nach das „Feindbild des gottlosen Asiaten“ (MÄ 54). Schließlich, nach einigen Verdunklungen und Überlagerungen in der Erinnerung an das Amarna-Trauma, wurden die Juden zum religiösen Gegenvolk schlechthin:

„Das ägyptische Phantasma des religiösen Feindes wurde erst mit den Asiaten im allgemeinen und dann mit den Juden im Besonderen verbunden. Es nahm viele Züge des westlichen Antisemitismus vorweg. Dieser Impuls hatte mit den Juden nichts zu tun, sehr viel dagegen mit der Erfahrung einer Gegenreligion“ (MÄ 55).

Infolgedessen erwies sich „[d]as Bild des Juden als [das des] religiösen Feindes par excellence – als Atheist, Ikonoklast, Gottesfrevler – [...] als eine Sache nicht der Erfahrung, sondern der Erinnerung und zwar als die Wiederkehr der verdrängten Erinnerung an Echnaton“ (MÄ 71). Aber anders als Echnaton ist Moses für Assmann keine Figur der Geschichte, sondern eine Figur der Erinnerung: „Weil aber in der Sphäre kultureller Unterscheidungen alles auf die Erinnerung ankommt, sind wir berechtigt, nicht von Echnatons, sondern von Moses' Unterscheidung zu sprechen“ (MÄ 18).

Diese Unterscheidung ist prinzipiell ambivalenter Natur, weil „sie einerseits zu einem Mittel der Identitätsbildung und der sozialen Orientierung wird. Andererseits konstruiert sie damit auch den Ort der Anderen, des Andersseins, des Fremden. Es ist ein Ort, der von Intoleranz, Ausschluss und Gewalt geprägt ist.“<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> THONHAUSER, Das Unbehagen am Monotheismus, 13. Vgl. im Kielwasser dieser Ambivalenz auch Jan Assmann: „Selbstverständlich handelt es sich auch in meinen Augen sowohl beim wissenschaftlichen Denken [dem die parmenidische Unterscheidung von wahrem und falschen Wissen zugrunde liegt, Anm. B. M.] wie

### 2.3. „Monotheismus der Wahrheit“ und „Monotheismus der Treue“<sup>78</sup>

In seinem kürzlich erschienen Werk *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, das sich der Exodus-Tradition in „sinngeschichtlicher Hinsicht“ (EX 13) annähert, nimmt Assmann Korrekturen am Konzept der Mosaischen Unterscheidung vor. Er distanziert sich von einer anachronistischen Verkürzung der Religion des vorexilischen Israel auf die Wahrheitsfrage<sup>79</sup> und verdeutlicht, dass mit dem Bundesschluss am Sinai nicht die Wahrheit, sondern vielmehr der Glaube (hebr. <sup>א</sup>מֻנָּה<sup>80</sup>) in die Welt kam. Dieser Glaube stellt „die eigentliche,

---

beim Monotheismus um zivilisatorische Errungenschaften ersten Ranges, für deren Aufhebung zu plädieren mir nie einfallen würde“ (MU 25).

<sup>78</sup> Vgl. für das gesamte Kapitel 1.2.3. Jan ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015 (im Folgenden abgekürzt: EX und Seitenzahl), 106–119; DERS., Monotheismus der Treue.

<sup>79</sup> Da eine detaillierte Nachzeichnung der Genese des biblischen Monotheismus im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann, soll nur kurz auf die Bedeutung des babylonischen Exils eingegangen werden. Obwohl die religionspolemische „JHWH-allein-Verehrung“ im außenpolitischen Widerstand gegen Assur und der jorschianischen Reform einen Höhepunkt erreicht, kommt es erst in nachexilischer Zeit zu einem reflektierten „JHWH-Monotheismus“. Die Zerstörung des Tempels, der Verlust der politischen Autonomie und die Deportation der politisch-kultischen Oberschicht nach Babylon im Jahr 587 v. Chr. markieren einen tiefen Einschnitt in kulturellen Gedächtnis Israels. Die Krise des Exils provozierte die Frage nach der Gottheit des Gottes JHWHs, der in das Geschehen nicht eingegriffen hatte, um sein Volk zu retten. Wollte man die Krise nicht als Niederlage JHWHs bzw. als Zeugnis für die Übermacht der babylonischen Gottheiten interpretieren, musste man in der Theologie neue Wege beschreiten, die die Einzigkeit JHWHs klar zum Ausdruck bringen. Daher wurde das Exil als Strafgericht Gottes gedeutet, der Babylon nur als Instrument gebrauchte, um Israels Untreue zu züchtigen. Es ist erstaunlich, dass der Durchbruch zum universalen Monotheismus ausgerechnet in dieser Krisenzeit geschieht, die scheinbar ein Indiz für den Machtverlust JHWHs darstellt. JHWH wird nun nicht mehr nur als Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern auch als Herr der Geschichte angerufen. Dieses neue Bild von JHWH, der als einziger Gott das Weltgeschehen in den Händen hält, ist vorzugsweise im priester-schriftlichen Schöpfungsbericht und bei Deuterojesaja greifbar (vgl. hier bes. Jes 44,6–8). Vgl. Georg BRAULIK, *Art. „Monotheismus. III. Biblisch-theologisch“*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 (1998), Sp. 424–426; Markus WITTE, *Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott – eine Skizze zu historischen Anfängen und theologischen Ausgestaltungen des Monotheismus im Alten Testament*, in: SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes*, 79–116; Erich ZENGER, *Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus*, in: Jürgen MANEMANN (Hg.), *(Jahrbuch Politische Theologie, 4)*, Münster 2002, 160–165; DERS., *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD, 196), Freiburg i.Br. 2003, 9–52. Vgl. vertiefend Fritz STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996.

<sup>80</sup> Assmann erwähnt diesen Begriff, ohne ihn ausführlich zu explizieren. Da ihm in der Konzeption des „Monotheismus der Treue“ eine Zentralstellung zukommt, soll er im Folgenden kurz erörtert werden. Die Wurzel אִמַּן („fest, beständig, zuverlässig sein“) hat vier nominale Ableitungen. Darunter sind zwei für den von Assmann beschriebenen Zusammenhang vordringlich: <sup>א</sup>מַת / אִמָּת und <sup>א</sup>מֻנָּה / אִמּוֹנָה (qatūl bzw. fem. qetūl-Bildung). Nur in Ex 17,12 wird das Wort אִמּוֹנָה auf „Hände“ bezogen: „Als dem Mose die Hände schwer wurden, holten sie einen Steinbrocken, schoben ihn unter Mose, und er setzte sich darauf. Aaron und Hur stützten seine Arme, der eine rechts, der andere links, so daß seine Hände dauerhaft erhoben [אִמּוֹנָה, Anm. B.M.] blieben, bis die Sonne unterging.“ An allen anderen Stellen beschreibt das Wort אִמּוֹנָה das Verhalten von Personen, z.B. im Sinne von Ordnung, Sicherheit und Frieden (Jes 33,6; 59,1ff.; Jer 5,1,3; 7,28; 9,2; Spr 20,6; Ps 37,3 u.ö.); Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, Treue von Menschen (1 Sam 26,23; Jes 11,5; 59,4; Jer 5,1; Hab 2,4; Ps 119,30; 1 Chr 19,19; Sir 6,14f; Hos 2,22 u.ö.) und Amtspflicht (2 Kön 12,16; 1 Chr 9,22.31; 2 Chr 19,9; 31,18). Obwohl sich אִמָּת und אִמּוֹנָה die gleiche Wurzel teilen, müssen sie voneinander unterschieden werden. Darauf weist schon die Tatsache hin, dass die Septuaginta אִמּוֹנָה außerhalb des Psalters mit πίστις (Glaube) anstatt mit der für אִמָּת gebräuchlichen Vokabel ἀλήθεια (Wahrheit) übersetzt. Während אִמָּת auf eine Sache oder ein bestimmtes Wort bezogen ist, charakterisiert <sup>א</sup>מֻנָּה das Verhalten bzw. die innere Haltung einer Person, die, durch אִמָּת („Festigkeit, Zuverlässigkeit, Beständigkeit, Dauer, Treue, Wahrheit“) bestimmt, in אִמּוֹנָה („Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit, Gewissenhaftigkeit“) handelt. Zwischen einem Verhalten und dem Leben in der אִמּוֹנָה besteht eine enge Verbindung (vgl. u.a. 1 Sam 26,23; Ps 31,24; Spr 12,12; 28,20; Hab 2,4). Auf Gott wird das Wort אִמּוֹנָה nur in prophetischer Rede angewandt. Für die meisten Stellen legt sich eine exilische oder nachexilische Herkunft nahe. Es ist anzunehmen, dass אִמּוֹנָה in der Anwendung auf JHWH erst in jüngerer Zeit

revolutionäre Neuerung“ des biblischen Monotheismus dar.<sup>81</sup> „Glaube“ und „Treue“ werden im Alten Testament synonym verwendet. Beide Begriffe drücken das Vertrauen in den Bund, die Verheißungen Gottes und die reinigende und heiligende Kraft der Tora aus. „Das ist etwas völlig Neues in der damaligen Welt, das nicht in die Ordnung des Seienden, Evidenten, ‚Unverborgenen‘ (wie Heidegger das griechische Wort *a-letheia*, ‚Wahrheit‘, deutet) gehört, sondern in die Ordnung des zu Verwirklichenden, im Tun in die Welt und an den Tag zu Bringenden, in die schon Lessing mit seiner Fassung der alten Ringparabel<sup>82</sup> die Wahrheitsfrage verlagert hatte.“ (EX 12) Der Anfang dieser Traditionslinie liegt nicht bei Echnaton, dessen monotheistische Revolution vorrangig mit Wahrheit verbunden war, sondern im Exodusgeschehen als gründendem Heilsereignis, das die Israeliten zu absoluter Treue gegenüber dem rettenden Gott verpflichtet.

Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch hat in den drei theologischen Dimensionen des Exodus, der befreiungs-, bundes- und kulttheologischen, kein Gewicht. Die eigentliche Unterscheidung, die den religiösen Raum spaltet und für die der Name Moses steht, ist die zwischen Treue und Verrat. In der Exoduserzählung finden sich laut Assmann genauerhin *drei Unterscheidungen*, die gewissermaßen mosaisch genannt werden können und jeweils einem der drei Teile des Buches zugrunde liegen: 1. „Ägypten und Israel“, 2. „Israel und die Völker“ sowie 3. „Freund und Feind“, „Treue und Verrat“.

(1) Die dem ersten Teil des Buches Exodus zugrundeliegende *Unterscheidung zwischen Ägypten und Israel* ist als Unterscheidung zwischen Knechtschaft und „Freiheit“ zu verstehen. Da Freiheit allerdings kein genuin biblischer Begriff ist, erscheint es Assmann angemessener von einer Unterscheidung von Menschendienst und Gottesdienst zu sprechen. JHWH hat das Volk Israel aus Ägypten und somit vom Menschendienst befreit,

---

auftaucht und nach und nach an die Stelle von אמת tritt. אמונה könnte aber auch ein auf אמת basierendes Verhalten JHWHs zum Ausdruck bringen, in dem er sich selbst und seinem Wort treu bleibt (vgl. v.a. Ps 89; Dtn 32,4; Kgl 3,23). Mit dieser אמונה, der „feste[n], unumstößliche[n] Beständigkeit, in der Jahwe bleibt, der er ist“ (ThWAT I, Sp. 344), verlobt sich JHWH Israel in Hos 2,22. Auch die Gebote Gottes haben Anteil an dieser Treue. Da – wie bereits gesagt – die Anwendung von אמונה relativ selten und spät ist, könnte dieser Gebrauch womöglich zum Ausdruck bringen, dass die Verfasser der heiligen Schriften das Wesen ihres Gottes insbesondere in seiner אמונה erkannten. Weil Gott in seinem Wesen treu und beständig ist, wurde er auch in Notzeiten angerufen und gepriesen. Vgl. Alfred JEPSEN, *Art. אמן*, in: ThWAT I, Sp. 313–348, Wilhelm GENSENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 1. Lieferung* 8–1, unter verantw. Mitarb. v. Udo RÜTERSWORDEN, bearb. u. hg. v. Rudolf MEYER u. Herbert DONNER, Berlin [u.a.] 181987, 72–74.

<sup>81</sup> Allerdings präzisiert Assmann: „Die Wahrheitsfrage soll hier nicht vernachlässigt werden und die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion halte ich nach wie vor für eine entscheidende Kategorie, die erst mit dem Monotheismus – aber nicht nur dem biblischen – aufgekommen ist. Das eigentliche und ursprüngliche Element des biblischen Monotheismus aber sehe ich im Gedanken des Bundes, dessen Stiftung den Höhepunkt der Exodus-Erzählung darstellt. Um in diesen Bund einzuziehen, musste aus Ägypten ausgezogen werden.“ (EX 12)

<sup>82</sup> Auf die „performative Wendung der Wahrheitsfrage“ in Lessings Ringparabel soll im II. Teil („Die Alternative der Religio duplex“) näher eingegangen werden.

damit es nur ihm allein dient (Ex 12,17.34–42.51; 13,14–18; 20,2; Dtn 5,6 u.ö.). Im Auszugsgeschehen lassen die Israeliten die alte Welt hinter sich, um im Vertrauen auf den befreienden Gott in ein neues Land und eine ungewisse Zukunft zu ziehen. Jan Assmann versteht diese bewusst vollzogene Abkehr vom Alten und Hinwendung zum Neuen als Ausdruck einer Art kollektiver Konversion. Im befreiungs- und erlösungstheologischen Impuls sieht er das eigentliche Sinnzentrum oder den Glutkern in der jahrtausendealten Wirkungsgeschichte des Exodusgeschehens.

Mit dem Bundesschluss am Sinai tritt eine weitere Unterscheidung zu jener zwischen Ägypten und Israel hinzu; es ist die Unterscheidung zwischen Zugehörigen und Nichtzugehörigen zum Bund, zwischen innen und außen, Endo- und Exosphäre. Der Gedanke der *Erwählung* ist hier von großer Tragweite. Obwohl der Bund die Welt in Israel und die Völker scheidet, befördert er zunächst weder Intoleranz noch Gewalt. Gott hat zwar einen besonderen Plan mit Israel, dennoch verliert er die Völker nicht aus seinem Blick und sorgt weiterhin für sie. Von außen gesehen wirkt das Prinzip der Absonderung Israels von den Völkern als Verschärfung der Differenz. Nähert man sich diesem Phänomen jedoch von der Innenperspektive, so wird deutlich, dass das aus dem Gesetz lebende Volk Israel ein Vorbild für die Völker sein will. Diese Vorbildfunktion Israels gewinnt in den Texten der priesterschriftlichen Tradition in der Heiligkeit ihre besondere Prägung, im Deuteronomium drückt sie sich in Weisheit, Bildung und Gerechtigkeit aus (vgl. v.a. Dtn 4,5–8).

- (2) Die zweite *Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern* ist für Assmann, von innen betrachtet, vollkommen unpolemisch und gewaltfrei, denn sie besteht in einem durch den Bund bedingten Akt der Selbstaussgrenzung (vgl. bes. Num 23,9; Est 3,8), der die anderen in ihrem Anderssein respektiert und ihnen das Recht lässt, eigene Götter anzubeten und nach eigenen Gesetzen zu leben.<sup>83</sup> Dennoch hat der Akt der Selbstaussgrenzung Israels von außen gesehen die Genese des antiken Antisemitismus beeinflusst. Der Alttestamentler Bernhard Lang hat auf das bemerkenswerte biblische Schema hingewiesen, Spitzenaussagen über das Volk Israel Nichtisraeliten in den Mund zu legen. Die Selbstbeschreibung Israels erfolgt über das Einnehmen einer fiktiven Fremdperspektive.<sup>84</sup> Die Deutung der Tora im Aristeas-Brief kann als anschauliches Textzeugnis der bewusst vollzogene Abgrenzung von den Völkern gelten:

---

<sup>83</sup> Allerdings gibt es eine Ausnahme: die sieben Völker, die im Gelobten Land siedeln. Für sie gilt die „Semantik des heiligen Krieges“, bei der die nur in der Endosphäre des Bundes geltende Freund-Feind-Unterscheidung auf die Exosphäre, die „außenpolitischen“ Beziehungen Israels zu seinen Nachbarvölkern, übertragen wird. (vgl. EX 155f)

<sup>84</sup> Vgl. Bernhard LANG, *Der Mann Mose und die mosaische Religion. Eine kleine Bibelkunde*, in: SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes*, 56–78, 66.

„Der Gesetzgeber [Mose, J.A.], von Gott zu umfassender Erkenntnis ausgerüstet, umschloss uns mit nicht zu durchbrechenden Palisaden und ehernen Mauern, damit wir mit keinem der anderen Völker in irgendeiner Hinsicht in Verkehr seien, rein an Leib und Seele, frei von trügerischen Vorstellungen, den Gott, der allein Gott, allein mächtig ist, im Unterschied zur Schöpfung verehrten [...]. Damit wird nun mit nichts uns befleckten und nicht im Verkehr mit Schlechtem verdorben würden, umschloss er uns von allen Seiten mit Reinheitsvorschriften, Geboten über Essen und Trinken, Berühren, Hören und Sehen.“ (Arist., 139.142, zit. n. EX 109)

Im Buch Levitikus heißt es im Heiligkeitgesetz:

„Ich bin der Herr, euer Gott, der euch von diesen Völkern ausgesondert hat. [...] Seid mir geheiligt; denn ich, der Herr, bin heilig und ich habe euch von all diesen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört.“ (Lev 20,24.26)

Dass die Selbstausgrenzung für Israel essenziell ist und identitätsstiftende Funktion hat, verdeutlicht sich eindrucksvoll in den Erzählungen von den Makkabäer-Aufständen<sup>85</sup>. Die gewaltträchtigen Auseinandersetzungen richteten sich gegen die Feinde in den eigenen Reihen, eine assimilationswillige Reformpartei, die sich vom Gesetz abkehren und mit den seleukidischen Besatzern kollaborieren wollte. An diesem Punkt verwischen die Grenzen, sodass das Prinzip der Absonderung bzw. Heiligung und die Unterscheidung zwischen Freund und Feind nahezu nahtlos ineinander übergehen (vgl. 1 Makk 1,11–15.41–53.62–64).

Absonderung und Heiligung sind nicht nur im Buch Exodus, sondern auch in den Erzelterngeschichten eng verbunden mit dem Motiv der Allochthonie, der Einwanderung von Menschen gebietsfremder Abstammung. Damit soll zweierlei betont werden: Zum einen wird die Abstammung des Gottesvolkes, das Gott sich aus der Fremde erwählte, in der sie würdelos, rechtlos, machtlos und schutzlos lebten, als *creatio ex nihilo* inszeniert. Überdies schärft das Motiv den Unterschied zwischen den einwandernden Israeliten und den im verheißenen Land lebenden Völkern ein. Israel soll sich von anderen Völkern fern halten, weil es deren Götter nicht anbeten soll. Ergo korrespondiert das Assimilationsverbot dem Fremdgötterverbot (vgl. 1 Kön 15,31; 21,25) – dies sei, mit Assmanns Worten, der „symbolische Sinn“ (EX 110) der Allochthonie.

---

<sup>85</sup> In den Makkabäer-Büchern gehen laut Assmann Zelotismus, Märtyrertum, Unsterblichkeitshoffnung, Religionskrieg und Schrifteerfüllung eine gefährliche Allianz ein, die er auf den Begriff des „makkabäischen Syndroms“ bringt. Vgl. hierzu Jan ASSMANN, *Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Geburt eines religiösen Syndroms*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg i.Br. 2015, 122–147 und die Replik von Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Martyrium der Gewaltlosigkeit. Gibt es ein „Makkabäer-Syndrom“?*, in: a.a.O., 148–189.

- (3) Allein die dritte Unterscheidung zwischen Freund und Feind befördert Assmann zufolge eine Sprache der Gewalt, da sie aus dem Bundesgedanken resultiert und eine Semantik von Zorn und Eifersucht freisetzt. Sie liefert die Begründung des Fremdgötter- und Bilderverbots, das an zentraler Stelle steht:

„Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir Feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, und an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben, und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.“ (Dtn 5,9–10 par. Ex 20,5–6, vgl. Ex 34,7)

Gott ist nicht Subjekt, sondern Objekt von Hass und Liebe, denn die Menschen entscheiden anhand des Kriteriums der Bundestreue selbst darüber, wer sich zu den Gottesfreunden zählen darf oder als Gottesfeind eliminiert werden muss. Wer sich einmal entschieden hat, in den Bund einzutreten, kann diesen Entschluss nicht einfach revidieren, ohne sich den Zorn Gottes zuzuziehen. Die ein für alle Mal eingegangene Bindung an den einen Gott und die damit einhergehenden Verpflichtungen übersteigen alle natürlichen bzw. weltlichen Bindungen der Verwandtschaft und Freundschaft. Wer sich an die Gebote der Tora hält und für die Sache Gottes eifert, muss die eigenen Gefühle gegebenenfalls hintanstellen:

„Wenn dein Bruder, der dieselbe Mutter hat wie du, oder dein Sohn oder deine Tochter oder deine Frau, mit der du schläfst, oder dein Freund, den du liebst wie dich selbst, dich heimlich verführen will und sagt: Gehen wir, und dienen wir anderen Göttern, [...] dann sollst du nicht nachgeben und nicht auf ihn hören. Du sollst dir kein Mitleid mit ihm aufsteigen lassen [...] und die Sache nicht vertuschen. Sondern du sollst ihn anzeigen. Wenn er hingerichtet wird, sollst du als erster deine Hand gegen ihn erheben, dann erst das ganze Volk. Du sollst ihn steinigen, und er soll sterben; der er hat versucht, dich vom Herrn, deinem Gott, abzubringen, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Ganz Israel soll davon hören, damit sie sich fürchten und nicht noch einmal einen solchen Frevel in deiner Mitte begehen.“ (Dtn 13,7–12)

Dieses prominente Textzeugnis ist von einer Sprache der Gewalt durchdrungen, „die bis heute die aufgeklärte Welt skandalisiert und die bekannten Klischeevorstellungen von einem alttestamentlichen [...] ‚Gott, der straft und tötet‘ hervorgebracht hat“ (EX 111). Innerhalb der Semantik des Bundes entsteht sowohl ein neuer Begriff von Gewalt als auch von Sünde. Gewalt wird an dieser Stelle auf den „Eifer“ (*quin 'ah* bzw. *'el-quannā*, „der eifernde Gott“) bezogen, in dem sich der Einsatz JHWHs und seiner Bundespartner für den Bund dramatisch zuspitzt, um schließlich seinen Gipfel in der Perikope über das Goldene Kalb zu finden. Idolatrie wird als Verstoß gegen das erste Gebot im Setting der

bundestheologischen Semantik zur schwersten Sünde. Folglich sind „Sünde“ und „Gewalt“ zwei Seiten derselben Medaille des Bundes und seines Gesetzes, das zwischen Gottesfreunden und -feinden unterscheidet. Diese Unterscheidung habe allerdings – wie Assmann nachdrücklich betont – nichts mit wahr und falsch zu tun. Hier gehe es vielmehr um Bundestreue und Bundesbruch.

Aufgrund dessen bezeichnet Assmann den Monotheismus, der in der Exodusgeschichte präsentiert und mit der Person des Mose verbunden wird, als „Monotheismus der Treue“. Von diesem deuteronomistisch geprägten, partikularen *Monotheismus der Treue* hebt er den erkenntnisorientierten, universalen *Monotheismus der Wahrheit* der exilisch-nachexilischen Prophetie ab. Letzterer gilt dem Schöpfer von Himmel und Erde, neben dem keine anderen Götter existieren. Allein der mosaische Monotheismus kalkuliert die Existenz anderer Gottheiten ein, denn Treue impliziert, sofern sie konsistent gedacht wird, immer die Möglichkeit des Treuebruchs. Für den „Monotheismus der Wahrheit“ gibt es keine anderen Götter, zumindest nicht im Sinne realen Daseins. Sie werden als menschengemachte Fiktionen und Fetische entlarvt und zu „Nichtsen“ degradiert. In der Religionswissenschaft gilt nur diese Form wesentlich als „Monotheismus“, in Bezug auf den „Monotheismus der Treue“ wird indes von Monolatrie gesprochen. Assmann hält diese Terminologie aus zwei Gründen für unglücklich gewählt. Zunächst verschleiert sie den revolutionären Charakter der Bundestheologie des Exodus und erweckt den Eindruck, es handele sich dabei um ein gewöhnliches, nicht genuin biblisches Phänomen. Zudem übermalt die Unterscheidung zwischen Monotheismus und Monolatrie die unauflösliche Verbindung zwischen Monotheismus der Wahrheit und Monotheismus der Treue in den späten Schriften des Alten Testaments, im Neuen Testament und schließlich im Koran. Die weit verbreitete Annahme, der biblische Monotheismus habe sich von einer schwachen, partikularen Monolatrie zum starken, universalen Monotheismus entwickelt, wird von Assmann als Irrtum dekuvriert.

„Die der biblischen Religion eigentümliche Idee des Gottesbundes und des Monotheismus der Treue hat sich vielmehr als so stark erwiesen, dass die erst im Exil aufkommende, vielleicht von Babylonien oder Persien übernommene Idee des Einen welterschaffenden Gottes sich keineswegs an ihre Stelle hat setzen können. Im Gegenteil: es sind die Ideen des Bundes, der Treue, der Befreiung und Verheißung, die das Wesen und vor allem auch den Gefühlsgehalt der biblischen Religion ausmachen und sich im rabbinischen Judentum wie im [...] Christentum bis heute ausdrücken.<sup>86</sup> [...] Der partikulare Monotheismus der Treue

---

<sup>86</sup> Auf diesem Hintergrund entwickelten Judentum, Christentum und Islam eine elaborierte Sozialethik. Vgl. zur beeindruckenden altägyptischen Sozialethik, die – so Assmann – der hebräischen keineswegs nachstehe, sondern in einigen Punkten noch über sie hinausgehe DERS., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.



und der universale Monotheismus der Wahrheit existieren in dem komplexen, vielstimmigen Kanon der biblischen Schriften nebeneinander, wobei der Monotheismus der Treue den *cantus firmus* bildet.“<sup>87</sup>

Während der Begriff der Wahrheit im Horizont des ontologischen Monotheismus steht, ist der Begriff der Unterscheidung eng mit dem Monotheismus der Treue verbunden. Der philosophische Begriff der Wahrheit kann demnach nicht auf den „Monotheismus der Treue und Eifersucht“ angewendet werden, sondern nur in Bezug auf den „Monotheismus der Einsicht und Wahrheit“ in Anschlag gebracht werden. Dieser Monotheismus ist vermutlich persischen und altägyptischen Ursprungs. Er findet sich nicht nur bei den spät- und nachexilischen Propheten (bes. Deutero-Jesaja, Jeremia, Daniel), sondern auch in der antiken Philosophie, z.B. bei Xenophanes von Kolophon.

Im Alten Testament kann es gegenüber dem Schöpfergott, an den alle Geschöpfe gebunden sind, keine Untreue geben, wohl aber gegenüber dem Gott des Exodus. Die Treue zu dem *einen* Retter und Befreier macht aber nur Sinn, wenn mit alternativen Göttern gerechnet wird. Der Prophet Hosea umschreibt die einzigartige Liebesbeziehung JHWHs zu seinem Volk mit den Metaphern der Ehe und der Sohnschaft (Hos 1–3; 11). Bei ihm tritt auch zum ersten Mal das „mosaische Narrativ“ (Micha Brumlik) auf: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“ (Hos 11,1).<sup>88</sup> Die Weisungen der Tora sind nicht wahr oder falsch, sondern autoritativ, bindend und verpflichtend. Deshalb wird im Exodus-Sinai-Komplex nicht von Gott als dem Schöpfer aller Menschen gesprochen, sondern ausschließlich von Gott als dem Befreier, der die Israeliten aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Dieser Gott unterscheidet zwischen Freunden, denen er seine Huld, und Feinden, denen er seinen Zorn zuwendet. Zorn und Furcht gehören genauso in die Semantik des Bundes wie Liebe und Gnade, wobei letztere den Zorn um ein Vielfaches überwiegen.<sup>89</sup> Assmann sieht im Gedanken des Bundes und der Treue das Spezifikum des biblischen Monotheismus. Diese neue Form von Religion, die auf Treue gründet, hat im Exodus-Mythos „ihren verbindlichen Ausdruck gefunden“ (EX 113f). Assmann vermutet, dass die deuteronomistische Bundestheologie den Treuebund als politisches Modell mit Selbstverpflichtungsformel von assyrischen Vasallitätsformeln übernommen und modifiziert hat. Wird der Monotheismus der Treue im 7./8. Jh. v. Chr. noch von der Minderheit der Propheten propagiert, so tritt er in nachexilischer Zeit zum Monotheismus der Wahrheit hinzu und gewinnt in der deuteronomistischen

---

<sup>87</sup> ASSMANN, Monotheismus der Treue, 254 (par. EX 112f).

<sup>88</sup> Ebd., 252.

<sup>89</sup> Vgl. zum Zorn-Motiv den erhellenden Aufsatz von Jan-Heiner TüCK, *Der Zorn Gottes – die andere Seite der Liebe. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: ThPh 130 (2008) 385–409.

Tradition seine kanonische Form (vgl. EX 13). Infolgedessen fallen Wahrheit und Freiheit zusammen. Der Gedanke, einen Schriftkanon als Kodifizierung des göttlichen Willens festzuschreiben, gilt hier als Novum, das schon innerbiblisch fatale Konsequenzen zeitigt. Unter Berufung auf die im Sinaibund eingegangene Verpflichtung auf das Gesetz veranlasst Esra (Kap. 9f; Neh 13,23–30) die Scheidung der Mischehen. Der Antikanaanismus der deuteronomistischen Tradition wirft seinen Schatten auf den neutestamentlichen Antijudaismus voraus. In der jüdisch-christlichen Geschichte diente das mosaische Narrativ immer wieder als Schablone für die Legitimierung von Gewalt gegen Andersdenkende und -glaubende. Kolonialistische Bewegungen, die sich stark mit dem Exodus identifizierten – wie z.B. die Puritaner in den USA, die Buren in Südafrika und die israelische Siedlerpartei –, haben sich immer wieder auf entsprechende alttestamentliche Textstellen berufen, um ihren Gewalttaten eine sakrale Aura zu verleihen.

### 3. Die Übersetzbarkeit der Götternamen in den Primärreligionen

Die Tendenz, sich von Menschen anderer religiöser Anschauungen abzugrenzen, könnte jeder Religion inhärent sein, denn sie unterstützt die Identitätsbildung und wäre demnach eine Form religiösen Ethnozentrismus. Assmann hingegen lässt dieses Argument nicht gelten. Gegenüber der Konstruktion von Fremdheit, gibt es auch tolerantere<sup>90</sup>, friedfertigeren Formen, den eigenen Glauben im Horizont der Anderen zu praktizieren (vgl. MÄ 18).

Die antiken Polytheismen unterschieden z.B. die Götter entsprechend ihrer Namen, Gestalten und Zuständigkeiten bzw. Ressorts und entwickelten Techniken der Übersetzung, welche die eigene Religion in einen interkulturellen, „ökumenischen“ Rahmen stellten und somit im Blick auf die Anderen durchlässiger machten. Mögen die Namen der Götter verschieden gewesen sein, so konnte man doch über die „funktionale Äquivalenz“ der Zuständigkeiten eine Religion in die andere übersetzen. Diese Transformationsleistung ist nach Assmann eine wertvolle kulturelle Errungenschaft zwischenstaatlicher Kommunikation, die sich im

---

<sup>90</sup> Vgl. in Bezug auf einen „toleranteren Kosmotheismus“: „Mit Bezug auf die Polytheismen der heidnischen Antike kann man [...] strenggenommen gar nicht von ‚Toleranz‘ sprechen, weil die Kriterien der Unvereinbarkeit fehlen und es daher, was die Religion der anderen betrifft, gar nichts zu ‚dulden‘ gibt“ (MU 33). Ebenso: „Eigentlich handelt es sich [bei den kosmotheistischen Religionen, Anm. B.M.] auch nicht nur Religionen in unserem Sinne, sondern eher um Kulte. Kulte sind eine Sache der Priester, und andere, Fremde, Unbefugte, haben hier sowieso nichts zu suchen. Das ist keine Frage der Toleranz, sondern der Kompetenz und Qualifikation. Hier geht es [...] um Sorgfalt, Aufmerksamkeit, Pflege und vor allem Reinheit, und das alles ist von Außenseitern gar nicht zu erwarten. Toleranz wird erst zum Problem, wenn Offenbarung ins Spiel kommt“ (Jan ASSMANN, *Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglaubens*, in: TÜCK [Hg.], *Monotheismus unter Gewaltverdacht*, 246–268, 261).

polyzentrischen Raum der antiken Stadtstaaten entwickelte. Ihre Anfänge kann man im zweisprachigen Mesopotamien des 3. Jahrtausends verorten<sup>91</sup>. Im darauf folgenden Millennium dehnte sich die Praxis der Übersetzung auf etwaige Völker und Sprachen des Alten Orients aus. Bei aller Verschiedenheit der Götter, Sprachen und Kulturen hatten die Religionen darum immer eine gemeinsame Basis, sodass die Existenz anderer Götter und die Legitimität ihrer Verehrung niemals bestritten worden ist – „[d]ie Götter waren international, weil sie kosmisch waren“ (MÄ 19).

Als Sinnbild dieser Form von internationaler Kommunikation kann die mit Vertragsabschlüssen verbundene Beschwörung der Götter beider Seiten gesehen werden. Um die Kompatibilität der Schwurgötter zu gewährleisten, entstanden Listen von Göttergleichungen, die teilweise bis zu sechs Panthea korrelierten (vgl. MU 32). „So entwickelte sich im Völkerrecht eine Art interkulturelle Theologie“ (MÄ 75). Gewalt und Intoleranz zwischen den Ethnien waren in diesem Kontext, laut Assmann, nicht religiös motiviert; sie stehen auf „einem ganz anderen Blatt“, waren also allenfalls politisch bedingt (vgl. MU 33).<sup>92</sup>

Die Mosaische Unterscheidung hat jedoch dieses Prinzip der Übersetzbarkeit blockiert, denn wahre Götter können nicht übersetzt werden (vgl. MÄ 14, MU 33). Ebenso wenig bietet sie Anhaltspunkte für die These, dass alle Götternamen letztendlich den einen Gott bezeichnen. In den monotheistischen Religionen spielt nämlich der Name Gottes eine tragende Rolle, denn das Bekenntnis zum einen Gott kann nicht isoliert vom Bekenntnis zur Einzigkeit seines Namens – selbst wenn er als unaussprechlich und verborgen gilt – gesehen werden (vgl. MU 34).<sup>93</sup> Die Überzeugung, im Besitz der wahren Religion zu sein und sich von anderen, falschen Religionen separieren zu müssen, hat sich nicht sukzessive entwickelt, sondern ist eine revolutionäre Erkenntnis mit realpolitischen Konsequenzen. Die Wahrheit kommt von außen, sie ist offenbart worden und entsprechend aufzunehmen bzw. zu verteidigen (vgl. MÄ 24).

Unbestreitbar ist, dass die Durchsetzung des Monotheismus in der Bibel mit Metaphern der Gewalt umschrieben wird. Die Erzählung von der kriegerischen Landnahme unter Josua, die auf den Opferwettstreit mit dem Propheten Elija folgende Hinrichtung der 450 Baalspriester (1 Kön 18) oder die bereits erwähnte Perikope von der Auflösung der Mischehen in Esra 10

---

<sup>91</sup> Vgl. bspw. die ugaritischen Götterlisten (TUAT II, 300–310).

<sup>92</sup> Vgl. hierzu auch den Aufsatz von Jan ASSMANN, *Translating Gods. Religion as a factor of cultural (in)translatability*, in: Sanford BUDICK – Wolfgang ISER (Hg.), *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, 25–36.

<sup>93</sup> Die Bezeichnung *haSchem* (hebr. „der Name“) ist im Tanak allein Gott vorbehalten.

können als eindruckliche Exempel figurieren. Assmann selbst betont, dass diese Schilderungen von Gewaltakten keine realhistorischen Entsprechungen haben – sie sind also „lediglich“ von gedächtnisgeschichtlichem Interesse.

Trotzdem kann das Problem der aus Exklusionsmechanismen resultierenden Semantik der Gewalt in der Bibel nicht einfach übergangen werden, denn das Christentum beruht für Assmann auf einer Universalisierung der Mosaischen Unterscheidung, die für alle Menschen zu gelten habe (vgl. MU 30). Im Sinne einer allegorischen Lesart<sup>94</sup> hat schon die frühe jüdisch-christliche Tradition versucht, sich diesen „dunklen“ Stellen der Hl. Schrift anzunähern, indem sie nach einer über den Text hinausgehenden, tieferen Wirklichkeit suchte.

#### 4. Die Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung durch eine kosmotheistische „Weltfrömmigkeit“

Die verschiedenen polytheistischen Religionen haben im Wandel der Jahrhunderte eine Entwicklung durchlaufen, deren „letztes Reifestadium“ der alle Religionen absorbierende Kosmotheismus der Spätantike ist (vgl. MÄ 279). Die vielen Götter, die mit kosmischen Phänomenen (z.B. der Sonne) in Verbindung gebracht wurden und deren Namen übersetzbar, d.h. austauschbar waren (vgl. MÄ 73f), verwiesen letztlich auf das verborgene, namenlose All-Eine (*Hen kai pan*). Vor der überwältigenden Evidenz einer allumfassenden Gottheit sind alle Namen gleich-gültig (vgl. MÄ 76). Der antike Kosmotheismus bekennt sich nicht exklusiv zu einem einzigen Gott. Vielmehr geht alles, die vielen Götter und das ganze Universum, auf einen Gott, d.h. einen gemeinsamen Ursprung zurück, aus dem alles lebt und von dem alles abhängig ist. Eine Unterscheidung von Mono- und Polytheismus im bloß numerischen Sinn ist unzureichend, da sich beide auf die Einheit Gottes oder des Göttlichen als

---

<sup>94</sup> Allegorie von griech. *allo agoreuo* („ich sage etwas anders“) bedeutet im wörtlichen Sinn, dass eine bestimmte Sache gesagt wird, aber eine andere gemeint ist. Sie kann als ein bestimmter Typ indirekter Aussage klassifiziert werden, bei der eine Sache aufgrund von Analogie als Zeichen für eine andere dient. Während der Rhetoriker unter Allegorie eine über ein Einzelwort hinaus fortgesetzte Metapher versteht, stellt sie für den Literaturhistoriker einen abgeschlossenen Text oder einen größeren Textabschnitt dar, „dessen Sinn sich erst durch den Verweis auf eine zweite Bedeutungsebene ergibt, wobei der vordergründige Text eher belanglos ist“. Kunsthistoriker identifizieren eine Allegorie mit einer Personifikation (z.B. Justitia) und Bibelwissenschaftler ordnen die Allegorie in der Theorie des mehrfachen bzw. vierfachen Schriftsinns einer der drei Stufen des geistigen Sinns zu (Vgl. Dietmar PEIL, *Art. „Allegorie“*, in: NÜNNING [Hg.], *Metzler Lexikon für Literatur- und Kulturtheorie*, 11f). Im Mittelalter wird die Überzeugung von einem mehrfachen Schriftsinn in einem vielfach zitierten lateinischen Merksatz auf den Punkt gebracht: *Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia* – „Der wörtliche Sinn lehrt, was geschehen ist, der allegorische Sinn lehrt, was man glauben soll, der moralische Sinn lehrt, was man tun soll, der anagogische Sinn lehrt, was man hoffen soll“ (zit. n. Manfred OEMING, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 2007, 12).

gemeinsames Thema beziehen.<sup>95</sup> Während sich der exklusive Monotheismus als Gegenreligion über seine negative Logik definiert – „Keine anderen Götter“ (MU 36) –, kann der inklusive Kosmotheismus, der im Grunde auch ein Monotheismus ist, auf die Formel „Alle Götter sind eins“ gebracht werden. Er beruht auf der „Idee eines funktional differenzierten und göttlich beseelten Kosmos“, den die Menschheit bewohnt und sich anverwandelt, „indem sie die darin wirkenden Mächte erkennt und ihnen Namen, Ikonographien, Tempel und Riten weiht“ (MÄ 82).

Dennoch erschöpft sich der Kosmotheismus nicht in der Anbetung des Evidenten. Denn hinter der Oberfläche der Erscheinung verbirgt sich ein tiefes Geheimnis, das gelegentlich in Träumen, Vorzeichen und Orakeln spürbar wird, aber nicht aktiv in die Geschichte der Menschen eingreift. Nur von dieser Geheimnisdimension her werden die Erscheinungen geheiligt. Weil das Geheimnis *hinter* den Erscheinungen liegt und sich niemand seiner bemächtigen kann, sind die Menschen frei in der Interpretation der jeweiligen Erscheinungen. Denn anders als den monotheistischen Offenbarungsreligionen, ist den kosmotheistischen Religionen der Glaube an eine absolute Wahrheit fremd<sup>96</sup>: „Weder die kosmischen Erscheinungen noch die Erzählungen über die Götter erheben diesen Anspruch.“<sup>97</sup>

Der die natürliche Religion auszeichnende innere Zusammenhang von Gott und Welt wurde von der Mosaischen Unterscheidung auseinander gerissen. Gott und Welt sind so verschieden, dass der Kosmos nicht mehr als Referenzpunkt (*tertium comparationis*) der interkulturellen Verständigung mit anderen Religionen dienen kann. Folgt man den Ausführungen Jan Assmanns, so ist dieser Gegensatz von Kosmotheismus und Monotheismus bzw. Natur und Offenbarung zwar „durch die triumphale Entfaltung der christlichen Kirche verdrängt, aber nie gelöst worden“ (ebd.). In der Gestalt des Mose fließen beide Strömungen zusammen, wobei jedoch Moses der Hebräer gedächtnisgeschichtlich lange dominierte, während seine kosmotheistische Seite (Moses der Ägypter) allenfalls als verborgene, untergründige Gedächtnisspur die abendländische Geistesgeschichte durchzog.<sup>98</sup> Erst im Zeitalter der Renaissance kommt es mit der Wiederentdeckung Ägyptens zum entscheidenden Durchbruch. Moses gerät nun wieder als Ägypter in den Fokus, der die scharf gezogenen Demarkationslinien der Gegenreligion verwischt. Indem Ägypten als erinnelter Ursprung des biblischen Monotheismus hervortritt, wird dieser in seiner exklusiven Logik unterminiert (MÄ 85).

---

<sup>95</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Ambivalenzen und Konflikte*, 246.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 251.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Vgl. zur Verhältnisbestimmung von Moses dem Hebräer und Moses dem Ägypter den instruktiven Beitrag von Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Keine Wahrheit ohne Gewalt? Ein Gespräch mit Jan Assmann*, in: TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht*, 34–54.

Jan Assmanns Kritik am Gewaltpotenzial des biblischen Monotheismus muss also zusammen mit seinen in *Moses der Ägypter* und *Religio duplex* nachverfolgten Spuren eines „monistischen Tiefenstroms“<sup>99</sup> der abendländischen Geistesgeschichte gelesen werden. Ziel der Rekonstruktion dieser untergründigen Strömung ist es, die Mosaische Unterscheidung in Rückgriff auf die Kosmotheismus-Tradition diskursiv zu verflüssigen (Jürgen Habermas)<sup>100</sup>, d.h. durchlässig zu machen.<sup>101</sup>

Ein eindrückliches Beispiel dekonstruktiver Erinnerung sieht Assmann in der im 18. Jahrhundert<sup>102</sup> vorgenommenen Ineinssetzung der Selbstoffenbarungsformel am Gottesberg Horeb (Ex 3,14: „Ich bin der ich bin“) mit der Inschrift zu Sais: „Ich bin alles, was ist, war und sein wird, kein Sterblicher hat meinen Mantel gelüftet.“ Entgegen der Proklamierung absoluter Wahrheitsansprüche, die auf eine göttliche Selbstmitteilung zurückgehen, wird hier der Kosmos zum Ort der Erfahrung des Göttlichen. Religion bzw. Kult bedeutete nicht eo ipso „Glauben“ – dieser Sinngehalt kam ihr erst im Exodus-Sinai-Komplex zu.<sup>103</sup> Deshalb insistiert Assmann darauf, dass religiöse Grundhaltungen im Kielwasser des Kosmotheismus keinen Raum für Antagonismen bieten (MÄ 82). Um das semantische Dynamit der Mosaischen Unterscheidung zu entschärfen, votiert er schließlich für

„eine Rekonstruktion der abendländischen Religionsgeschichte, die den antiken und insbesondere ägyptischen Kosmotheismus als ‚Tiefenstrom‘ (Klaus Müller)<sup>104</sup> mit der christlich-monotheistisch geprägten abendländischen Tradition im Sinne einer *religio duplex* verbindet, und zum anderen um die Ausweitung oder Umdeutung dieses Tiefenstroms zu einer ‚Menschheitsreligion‘ der verborgenen Wahrheit [...]. In dieser Form passt das Modell auch in unsere Zeit, in der die Kulturen und damit die Religionen dieser Erde sich in einer Weise nahegerückt sind, die es keiner von ihnen erlaubt [sic], sich im Besitz absoluter

<sup>99</sup> Klaus MÜLLER, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*, in: DERS. – Magnus STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (ratio fidei, 25), Regensburg 2005, 47–84, 47.

<sup>100</sup> Vgl. ASSMANN, Gott und die Götter, 50.

<sup>101</sup> Neben der „Konversionserinnerung“, die einem Rückfall in den Irrtum der Vergangenheit wehrt, unterläuft die „dekonstruktive Erinnerung“ die Mosaische Unterscheidung. Der bedeutendste Antagonismus, den die Mosaische Unterscheidung freisetzt, ist jener zwischen Gott und Welt. Er wurde durch die Philosophie Baruch Spinozas (*Deus sive natura*) aufgehoben, der Assmann selbst sehr nahe steht: „Wenn der Raum der religiösen Wahrheit durch die Unterscheidung zwischen ‚Israel in Wahrheit‘ und ‚Ägypten im Irrtum‘ konstruiert wird, dann muss jede Entdeckung ägyptischer Wahrheiten notwendigerweise die Mosaische Unterscheidung und den durch diese Unterscheidung konstruierten Raum zum Einsturz bringen. Diese Methode oder Strategie historischer Dekonstruktion wurde besonders in der Aufklärung wichtig, als man alle Unterscheidungen als widernatürlich betrachtet und die Natur zum höchsten Ideal erhob. Spinozas berühmte-berühmte Formel *deus sive natura* lief auf eine Zerstörung nicht nur der Mosaischen Unterscheidung, sondern der fundamentalsten aller Unterscheidungen hinaus: der zwischen Gott und Welt“ (MÄ 26).

<sup>102</sup> Die Begriffsfigur des Kosmotheismus selbst entspringt den geistesgeschichtlichen Strömungen dieser Zeit.

<sup>103</sup> Vgl. ASSMANN, Ambivalenzen und Konflikte, 260.

<sup>104</sup> Auch in der Monotheismus-Debatte im Perlentaucher sprach sich Klaus Müller für eine Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung in einem „höheren ‚Sowohl-als-auch-‘“ aus. Diese kosmotheistische Denkbewegung – so seine These – sei keineswegs mit der christlichen Tradition unvereinbar, sondern erwachse vielmehr einem ihr inhärenten Tiefenstrom. Vgl. Klaus MÜLLER, *Plädoyer für das Sowohl als auch*, in: SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes*, 175–195.

und universaler Wahrheiten als ‚allein selig machen‘ zu verstehen. Nur [sic] als *religio duplex*, das heißt eine Religion auf zwei Ebenen, die sich als eine unter vielen und mit den Augen der anderen zu sehen gelernt hat und dennoch den verborgenen Gott oder die verborgene Wahrheit als Fluchtpunkt aller Religionen nicht aus den Augen verliert, hat Religion in unserer globalisierten Welt einen Ort.“ (RD 23)

Diese Passage markiert eindrücklich Jan Assmanns Absage an religiöse Wahrheitsansprüche, die exklusivistisch vertreten und artikuliert werden. Angesichts der von Menschen nie vollends begreifbaren größeren, verborgenen göttlichen Wahrheit, ist eine Haltung der Selbststrücknahme und Relativierung für ihn alternativlos.

Wenn die Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche die einzig vernünftige Vorgehensweise zur Durchbrechung der von der Mosaischen Unterscheidung beförderten Semantik der Gewalt darstellt, welche Bedeutung hat dies dann konkret für das christliche Credo? Die Implikationen, die eine kosmo- bzw. pantheistische Denkform in Form einer *religio duplex* für die systematisch-theologischen Traktate, darunter besonders die Offenbarungs- und Schöpfungslehre, mit sich bringt, soll erst im dritten Teil der Arbeit näher betrachtet werden.

Der folgende zweite Teil ist der ägyptisch-griechischen Genese sowie der Rezeption und Modifikation der Idee der *religio duplex* im 17. und 18. Jahrhundert gewidmet. Damals brach sich eine neue Ägyptenfaszination Bahn, die den Ursprung der allgemeinen Menschheitsreligion oder *prisca theologia* mit universal-monistischer Innen- und partikular-offenbarungstheologischer Außenseite in den ägyptischen Mysterien und ihrer doppelten Matrix sah. Dennoch ist das pan(en)theistische bzw. monistische Denken<sup>105</sup>, wie weiter oben bereits angeklingen, keine „Erfindung“ der aufklärerischen Intellektuellen, die Religion angesichts der Krise des theistischen Gottdenkens<sup>106</sup> unter dem Anspruch der Vernunft neu zu begreifen

---

<sup>105</sup> Der Begriff Pantheismus leitet sich aus der griechischen Formel „Pan en theo“ ab, die so viel bedeutet wie „Alles in Gott“. Das pantheistische Denken richtet sich als Monismus gegen eine dualistische Gott-Welt-Unterscheidung. Es begreift Gott „als Urgrund, aus dem alles Wirkliche in seine ihm gemäße Eigenständigkeit freigesetzt wird – aber dies so, dass es unerachtet dieser Ausdifferenzierung in diesen seinen Urgrund einbegriffen bleibt.“ (Klaus MÜLLER, *Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie*, Manuskript vom 12.06.2015, 11f). Der Kern des Pantheismus steckt Müller zufolge in der Präposition „in“: „Alles ist in Gott. Dieses „in“ wird im pantheistischen Denken allerdings substantiell interpretiert.“ (ebd., 16) Wenn Gott das Andere seiner selbst bejaht und will, hat dies zur Folge, dass er sich durch das Bleiben des Anderen in ihm „in so etwas wie eine intime Geschichte mit dem Gewollten verstrickt“ (ebd., 12). Die von Gott freigesetzte Schöpfung generiert ein Feedback auf Gott – ein Gedanke, der der thomasischen Lehre von der Immutabilitas radikal entgegensteht. Deshalb wurde das pantheistische Denken oft unter das Verdikt des Hegelianismus gestellt. Der Problematik einer Weltabhängigkeit Gottes kann nur durch das Konzept der „Dipolarität“ entgangen werden: „Alle Bestimmungen treten in konträren Gegensätzen auf, die untrennbar zusammengehören: Das Eine mit dem Vielen, stark mit schwach, endlich mit ewig, absolut und relativ, aktual und mit potentiell etc.“ (ebd., 17) Vgl. ebenso DERS., *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. 3: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 747–772, bes. 756–772; Eberhard TIEFENSEE, *Art. „Pantheismus“*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 (1998), Sp. 1318f.

<sup>106</sup> Der Begriff des Theismus wurde in der frühen Aufklärungszeit auf christlichem Hintergrund geprägt. Ralph Cudworth belegt ihn erstmals in seinem Werk „The True Intellectual System of the Universe“ (1678), um sich vom Atheismus abzugrenzen. Im Gegensatz zum Deismus, der Gott mit transzendentalen Begriffen als Ursache

versuchten. Schon die Vorsokratiker und später Platon und die Denker des Platonismus bzw. Neuplatonismus entwickelten pantheistische Denkweisen. Erste theismuskritische Schübe können nach Müller im 15. Jahrhundert, vor allem bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino<sup>107</sup> und Giovanni Pico della Mirandola, ausgemacht werden. Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche und die Religionskonflikte zwischen Christentum und Islam zogen einen Glaubwürdigkeitsverlust des Christentums nach sich. Dabei stand die Frage im Raum, ob das damals existierende Christentum „als eine fehlgehende und darum aufzuhebende Interpretation der ‚theologia prisca‘, der unvordenklichen Theologie“, aufzufassen sei.<sup>108</sup> Von einem Rückbezug auf die Wurzeln dieser universalen Theologie, die sich wie ein roter Faden durch alle Religionen und Konfessionen zieht, versprach man sich eine therapeutische Wirkung auf die Religionskonflikte. Ähnlich geartete, irenisch motivierte Denkbewegungen lassen sich über die Renaissance und die Aufklärung hinaus bis zu den pluralistischen Religionstheologien der Gegenwart nachvollziehen.

---

der Welt denkt, geht der Theismus Interaktionen zwischen Gott, dem „transzendenten, personalen, allmächtigen und freien Schöpfer und Erhalter der Welt“ (220) und seiner Schöpfung aus. Er schließt die Existenz anderer, hierarchisch niedrigstehender Götter nicht aus und kann deshalb auch nicht auf monotheistische Religionen verkürzt werden. Theistisches Gottdenken ist nicht immer streng dualistisch konzipiert, es kann auch zum Monismus oder Pantheismus tendieren, wenn „das Gegenüber von Gott und Mensch aufgelöst und die menschliche Personalität im Inneren Gottes verankert wird“ (219), wie z.B. in der islamischen Mystik. Dennoch wird an der Existenz persönlicher Gottheiten meist festgehalten. Theistische Theorien lassen sich dadurch charakterisieren, dass sie dem Atheismus, der der Vorstellung eines geschichtsmächtigen, höchsten göttlichen Wesens ablehnend gegenübersteht, durch allgemein zugängliche Vernunftargumente begegnen, anstatt sich auf unhinterfragbare Offenbarungs- und Glaubenswahrheiten zurückzuziehen. Der philosophische Theismus geht von der philosophischen Erkennbarkeit Gottes aus und versucht, die Existenz Gottes ontologisch, kosmologisch oder physikotheologisch zu beweisen. Die größte Herausforderung jedoch besteht darin, die Kohärenz des theistischen Gottdenkens angesichts der Realität der Theodizeeproblematik zu erweisen. Ein weiteres, wichtiges Diskussionsfeld stellt die Frage nach dem Zusammenhang von Moralität und Gottesbegriff dar. Vgl. Heinz W. WESSLER, Art. „Theismus. I. Religionswissenschaftlich“, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 8 (2005), Sp. 218f; Friederike NÜSSEL, Art. „Theismus. II. Religionsphilosophisch“, in: a.a.O., Sp. 219–222. Vgl. ebenso Heinrich BECK, *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*, München – Salzburg <sup>2</sup>1988, 33–53, bes. 33–36.

<sup>107</sup> Auf Ficino geht auch der Terminus der „theologia prisca“ zurück.

<sup>108</sup> Klaus MÜLLER, *Streit um Gott. Politik, Rhetorik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 172.



## II. Die Alternative der „Religio duplex“

Im Zeitalter der Aufklärung verdeutlichte die Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Väter den Unterschied zwischen natürlicher und offenkundiger bzw. positiver Religion, Vernunft und Glaube. (vgl. RD 16) Die natürliche Religion verstand man als „Urreligion“, als eine Art „Spinozismus ante Spinozam“ (ebd.). Den Ursprung dieser „pantheistischen Urreligion der All-Einheit“ lozierten manche Gelehrte nicht erst bei Heraklit, auf den die Formel *Hen kai pan* allgemein zurückgeführt wird, sondern schon in den „Mysterien“ Alt-Ägyptens.<sup>109</sup> (vgl. ebd.) *Hen kai pan* steht in dieser Zeit „für einen neuen ‚Cosmo-Theismus‘, in dem man die Rückkehr zum Ursprung, zu Ägypten erblickte. ‚Ägypten‘ bezeichnet hier jedoch kein Forschungsgebiet, sondern eine polemische Position, die Utopie einer natürlichen Theologie oder ‚universellen Religion‘.“<sup>110</sup> Wer dies übersieht, versteht auch nicht, „warum innerhalb der späteren Ägyptologie die Monotheismus-Debatte bis heute mit so viel Engagement geführt wird“.<sup>111</sup>

Deshalb beginnen die ersten beiden Kapitel mit einem Blick auf die von Assmann rekonstruierten „ägyptischen Ursprünge“ der Idee einer *religio duplex* und ihre griechische Fortschreibung. Ferner wird der genannte monistische Tiefenstrom, der sich seit jeher durch die

---

<sup>109</sup> Vgl. zum „kosmologischen Monotheismus“ der altägyptischen Religion Jan ASSMANN, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte. Vorgetragen am 24. April 1993* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Jg. 1993, Bericht 2), Heidelberg 1993, 7: „Die Vielfalt ist hier [in der altägyptischen Religion, Anm. B.M.] kein Thema, so wie in monotheistischen Religionen die Einheit und Einzigkeit ein Thema ist. Ganz im Gegenteil: in altägyptischen Texten stoßen wir vielmehr immer wieder auf eine emphatische Thematisierung von Einheit. Der Gedanke der Einheit, das „Denken des Einen“ [...] spielt in den religiösen Texten der alten Ägypter eine zentrale und ständig wachsende Rolle.“ Der Basler Altägyptologe Erich HORNUNG ist der Ansicht, dass in Ägypten mit einer mehrwertigen Logik zu rechnen ist. Monotheismus und Kosmotheismus stellen für Ägypten keinen Widerspruch dar, da sie als komplementäre Aspekte aufzufassen sind. Dies habe allerdings – wie er nachdrücklich betont – nichts mit echtem Monotheismus, sondern vielmehr mit Henotheismus zu tun (vgl. DERS., *Der Eine und die vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1973, 233–240). Vgl. vertiefend: DERS., *Monotheismus im pharaonischen Ägypten*, in: Othmar KEEL (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (Biblische Beiträge, 14), Fribourg 1980, 83–97; DERS., *Die Anfänge des Monotheismus und Trinität in Ägypten*, in: Karl RAHNER (Hg.), *Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, Freiburg 1983, 48–66; Hellmut BRUNNER, *Art. „Monotheismus“*, in: Lexikon der Ägyptologie IV (1980) 198–200; Werner BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985.

<sup>110</sup> ASSMANN, *Monotheismus und Kosmotheismus*, 19. Jean-François Champollion entzifferte die Hieroglyphen 1822 (vgl. MÄ 210) mithilfe einer Abschrift des Steins von Rosette. Der Stein wurde im Jahr 1799 während des Ägyptenfeldzugs Napoleons vom französischen Offizier Pierre François Xavier Bouche bei Rosette im Nildelta gefunden. Streng genommen handelt es sich nicht um einen Stein, sondern um das Fragment einer steinernen Stele mit einem in drei Sprachen (von oben nach unten: Hieroglyphen, Demotisch, Altgriechisch) eingemeißelten Priesterdekret zur Ehre Ptolemaios V. Die dreisprachige Inschrift stammt aus dem Jahr 196 v. Chr. Heute ist der Stein im British Museum in London ausgestellt.

<sup>111</sup> ASSMANN, *Monotheismus und Kosmotheismus*, 19.

christliche Tradition und das philosophische Gottdenken zieht, eingehender betrachtet. Dieser ist laut Müller nicht nur von historischem Interesse, sondern auch sachlich begründet.<sup>112</sup> Denn ohne das Alleinheitsdenken und die damit einhergehende Dekonstruktion der Gott-Welt-Differenz könnten „elementare Züge des Christlichen, seiner Theologie und Spiritualität [...] nicht einmal im Ansatz begriffen werden“.<sup>113</sup> Darum sollen Assmanns Untersuchungen zur neuzeitlichen Rezeption des Gedankens der All-Einheit und seiner Integration in die *religio duplex*-Konzeption in gebotener Kürze nachgezeichnet werden. Dabei wird Carl Leonhard Reinhold, dessen Schrift „Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei“ (1787) Assmann als „[...] ‚Revolution‘, nicht im politischen, sondern im geistigen Sinne“<sup>114</sup> bewertet, erstrangige Bedeutung beigemessen. Durch sein Eingreifen in den Pantheismus-Streit, der zwischen Moses Mendelssohn und Friedrich Heinrich Jacobi unmittelbar nach dem Tod Lessings 1781 entbrannte, wurde der Gegensatz von Vernunft- und Offenbarungsreligion aufgebrochen. Aus diesem Grund bildet Reinholds Denken den systematischen Ausgangspunkt von Assmanns Argumentation für die Alternative der *religio duplex*. Eine vertiefende Beschäftigung mit seinen Thesen ist für die vorliegende Fragestellung unerlässlich.<sup>115</sup> (vgl. MÄ 174)

## 1. Der Gott der Väter und der Gott der Philosophen

Der Ausdruck „*religio duplex*“ begegnet erstmals in Theodor Ludwig Laus (1670–1740) „*Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica*“<sup>116</sup>. Er beschreibt damit das Verhältnis von vernünftiger (*religio rationis*) und geoffenbarter Religion (*religio revelationis*) – in Assmanns Worten (vgl. RD 17):

<sup>112</sup> Vgl. Magnus LERCH, *Monismus als Denkform christlicher Theologie? Analyse und Diskussion des Konzeptes von Klaus Müller*, Vortrag im Rahmen der Fachtagung „Gott oder Göttliches: Formen der Transzendenz – jenseits von Apophatismus, Monismus und Theismus?“, Katholische Akademie Schwerte, 10.09.–12.09.2014, 1. Ich danke Magnus Lerch, der mir seinen Vortrag vor seiner Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat.

<sup>113</sup> Klaus MÜLLER, *Gedanken vom Grund. Dieter Henrichs Grenzregie der Vernunft an der Schwelle zur Gottesfrage*, in: Rudolf LANGTHALER – Michael HOFER (Hg.), *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie*, Wien 2010, 211–227, 216.

<sup>114</sup> ASSMANN, *Das Geheimnis der Wahrheit*, 111.

<sup>115</sup> Vgl. Klaus MÜLLER, *Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik*, in: Peter WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD, 216), Freiburg i.Br. 2005, 74–82, 75; Jan ASSMANN, *Vorwort*, in: Carl Leonhard REINHOLD, *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei*, hg. u. kommentiert v. Jan ASSMANN (im Anhang: Friedrich SCHILLER, *Die Sendung Moses*) (GegenSatz, 4), Neckargemünd 2001, 5–10, 9.

<sup>116</sup> Theodor Ludwig LAU, *Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica* (Freistadt 1719), in: DERS., *Dokumente*, mit einer Einleitung hg. v. Martin POTT, Stuttgart – Bad Cannstadt 1992.

„Prinzipiell existiert nur eine Religion, weil es nur eine Vernunft und nur einen Gott gibt. Unzählig aber sind die philosophischen und theologischen Aussagen, die Modifikationen der einen Wahrheit und Theologie darstellen. Sie sind alle mehr oder weniger wahr (*plus vel minus veriores*) und unterscheiden sich nur graduell, nicht essentiell, indem sie alle auf die eine Wahrheit bezogen sind, der sie sich in unterschiedlichem Maße annähern.“ (ebd.)

Während Gott von Ewigkeit her existiert, unterliegen die Religionen, weil sie zeitlich entstanden sind, historischen Bedingungen. Sie sind nach Lau „in bezug auf die Gottheit akzidentiell“<sup>117</sup> (These XI) (zit. n. RD 18). Weiter heißt es in These XII: „Religio duplex: Rationis & Revelationis“ – „[D]ie Religion ist zweifach: als Religion der Vernunft und als Religion der Offenbarung“ (zit. n. ebd.). Dem korrespondiert der Gedanke der zwei göttlichen Bücher, in denen Gott in der Welt auf zweifache Weise erfahrbar wird: Er manifestiert sich universal in der Schöpfung und partikular in der Heiligen Schrift, in Erscheinungen, Engeln, Prophezeiungen, Wundern etc. Dabei dient die Schöpfung, die allen Menschen gemeinsam ist, als Fundament der Vernunftreligion. Die partikularen Manifestationen Gottes hingegen sind an bestimmte Völker oder Gruppen adressiert. Sie stellen die Basis der Offenbarungsreligionen dar. Gottes Volk setzt sich Lau zufolge aus dem auserwählten Volk der Juden und Christen und den übrigen Völkern zusammen. Während das auserwählte Volk Gott aus der Offenbarung erkennt, entdecken und verehren die Völker ihn aus der Schöpfung. Die Gotteserkenntnis aus dem Buch der Natur ist indessen früher anzusetzen als jene aus dem Buch der Schrift. Folglich ist die natürliche Religion ursprünglicher und somit älter als die Offenbarungsreligion, die sich auf das Buch der Schrift beruft. Auch dieses zeichnet sich durch eine Doppelstruktur von Altem und dem Neuen Testament aus. (vgl. RD 19)

Assmann erscheint es in diesem Kontext wichtig, darauf hinzuweisen, dass „das *duplex* in Laus These XII nicht attributiv, sondern prädikativ zu verstehen ist. Nicht von der zweifachen Religion ist die Rede, sondern davon, daß Religion in zweifacher Gestalt existiert: als (natürliche) Religion der Vernunft und als Offenbarungsreligion.“ (RD 20) Der Heidelberger Religions- und Missionswissenschaftler Theo Sundermeier verdichtet diese Einsicht in der von ihm eingeführten Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen.<sup>118</sup> „Es

---

<sup>117</sup> „Deus fuit. Nec fuit Religio. Deus enim, ab aeterno. Religio, in Tempore demum introducta, Accidens est Deitatis“ (These XI) (zit. n. RD 18 [Anm. 12]).

<sup>118</sup> Elemente der primären Religionserfahrung, die auf der Analogie als „Hauptgestaltungs- und Erkenntnisprinzip“ basiert, können in *allen* Religionen gefunden werden. Dabei handelt es sich keineswegs um Überreste oder „survivals“ (E. B. Tylor), „die mit dem Fortschritt kultureller und wissenschaftlicher Entwicklung überholt werden. Vielmehr sind es Grunderfahrungen, die sich darum als lebenswichtige Bausteine jeder Religion durchhalten, weil sie konstitutiv zur Religion gehören. Die Religionsgeschichte verläuft nicht von einer primitiven zu einer höheren Stufe, vielmehr verändert sich die Religionserfahrung mit der Welterfahrung so, daß sich das Neue immer wieder in die primäre Erfahrung integriert und an ihr ausrichtet. Ich nenne das Neue die *sekundäre Religionserfahrung*, ihre Gestalt die *sekundäre Religion*“ (Theo SUNDERMEIER, *Religion – was ist*

geht um zwei verschiedene Formen von Religion, aber nicht um eine Religion mit zwei verschiedenen Gesichtern beziehungsweise zwei Religionen im Rahmen ein und derselben Kultur.“ (ebd.)

Auch der Universalgelehrte Jacob Friedrich Reimann (1688–1743) gelangt in zeitlicher Parallele zu Lau in seinem Werk „*Idea Systematis Antiquitatis Literariae Specialioris sive Aegyptiacae Adumbrati*“<sup>119</sup> (1718) zu der Feststellung, „daß die Philosophie der Ägypter im ganzen zweifach (*duplex*) war: exoterisch und esoterisch“.<sup>120</sup> (zit. n. RD 20) Das Prädikat *duplex* bezieht sich auch an dieser Stelle auf eine Philosophie in zwei Formen: von der sichtbaren, öffentlichen hebt sich die unsichtbare, geheime ab, die nur durch Initiation zugänglich wird. Die Idee der *religio/philosophia duplex* operiert demnach mehr oder weniger stark mit der Unterscheidung zwischen Vernunft und Glaube bzw. Natur und Offenbarung. (ebd.)

„In einer solchen Philosophie beziehungsweise Religion, das wäre zu vermuten, ließen sich vielleicht auch der Gott der Väter und der Gott der Philosophen unterbringen, der eine auf der exoterischen, der andere auf der esoterischen Ebene. Im Rahmen des *Religio-duplex*-Modells bildet also die geheime beziehungsweise esoterische Seite der Religion nicht einfach ein ‚Heterotop‘ neben anderen, aus der allgemeinen, öffentlichen Sphäre ausgegliederten Heterotopen wie Intimität, Karneval, Ritual oder Freimaurerloge, sondern das schlechthin Andere der öffentlichen und allgemeinen Kultur, die durch diese binäre Opposition bestimmt ist. Das Modell der *religio duplex* basiert folglich nicht einfach auf einem kulturinternen Pluralismus, sondern auf einem *Dualismus*.“ (RD 20f)

---

das? *Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch* [2. erw. Neuauflage von *Was ist Religion. Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh 1999], Frankfurt/M. 2007, 40). Die sekundären Religionen erweitern die mythisch-analoge Denkweise der primären Religionserfahrung durch begriffliche Rationalität. Sie erheben Anspruch auf Universalität und appellieren an das Verstehen, weil der rituelle Vollzug allein nicht mehr genügt. Das Verhalten des Individuums rückt ins Zentrum. Von ihm werden Glaube, Nachfolge und die ‚Unterscheidung der Geister‘ gefordert. Die primäre Religionserfahrung wird dabei immer vorausgesetzt. (vgl. ebd., 41) „Sie grundiert das Vorverständnis, bildet den Deutungsrahmen, aus dem das Neue begriffen wird. Primäre und sekundäre Religionen sind zu unterscheiden, sind aber gleichwertig.“ (ebd.) Daher wird die primäre Religionserfahrung nicht einfach von der sekundären abgelöst, sondern vielmehr integriert. Dabei bleibt auch die sekundäre Religion nicht unverändert. Ein Neues bzw. Drittes entsteht. (vgl. ebd., 41f) Der dynamische Prozess der Inkulturation „impliziert die Trennung von der traditionellen Religion, eine Neusetzung durch den Anspruch einer größeren, universalen, den einzelnen herausfordernden Religion, die von einer Phase gefolgt wird, in der das Neue sich mit der angestammten Religion verbindet. Nachdem die traditionelle Gemeinschaft aufgelöst ist, wird sie durch die neue Religion neu konstituiert.“ (ebd., 44). Wenn folglich „jede Weltreligion auf der Synthese zweier Glaubenserfahrungen aufbaut und durch den lebendigen, nicht abgeschlossenen Prozeß der Integration beider bestimmt wird, dann hat das für den Dialog der Religionen weitreichende Konsequenzen“ (ebd., 46). Vgl. ebenso DERS., *Art. „Religion, Religionen“*, in: Klaus MÜLLER – DERS. (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411–423; Andreas WAGNER (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Berlin 2006.

<sup>119</sup> Jacob Friedrich REIMANN, *Idea Systematis Antiquitatis Literariae Specialioris sive Aegyptiacae Adumbrati*, Hildesheim 1718.

<sup>120</sup> „[...] sufficitat notasse, Philosophiam Aegyptiorum fuisse omnino duplicam Exotericam et Esotericam“ (zit. n. RD 20 [Anm. 23]).

Im Folgenden soll den Ursprüngen dieser doppelten bzw. dualistischen Struktur von Religion auf den Grund gegangen werden. Dabei ist die Frage, wie es dazu kam, dass die alt-ägyptische Kultur zur Erfinderin der doppelten Religion deklariert wurde, von vorgeordnetem Interesse.

## 2. Ägyptische Grundlagen: Der Doppelsinn der Zeichen und die doppelte Religion

### 2.1. „Religio duplex“ in der späten ägyptischen Kultur

Das Konzept der *religio duplex* sieht Jan Assmann im alten Ägypten grundgelegt, da bestimmte Charakteristika der ägyptischen Religion ihre Deutung als *religio duplex* begünstigen. Diese Deutung geht nach Assmann auf die Griechen zurück, die die ägyptische Kultur noch in ihrer Blütezeit erlebt haben und Antworten auf ihre an sie gerichteten Fragen einholen konnten. Es gibt starke Indizien dafür, dass die befragten Ägypter den Griechen das Bild ihrer gespaltenen Religion (in Volks- und Elitekultur) vermittelten und „viele der scheinbaren Missverständnisse also auf die Ägypter der Spätzeit selbst zurückgehen“ (RD 27): „Die Idee der ägyptischen Religion als *religio duplex* ist daher weniger das Produkt einer einseitig griechischen Projektion eigener Vorstellungen und Institutionen auf die ägyptische Welt als vielmehr eine gräko-ägyptische ‚Konfabulation‘.“ (ebd.) Die Griechen erforschten die ägyptische Kultur so intensiv, dass Assmann sogar von „griechischen Ägyptologen“ spricht (RD 29). Als eindruckliche Beispiele können Herodots „Zweites Buch der Historien“, Diodors alias Hekataios von Abderas „Bibliotheca historica“, Plutarchs Traktat „Über Isis und Osiris“ und Jamblichs „Über die ägyptischen Mysterien“ figurieren. (vgl. RD 27–29) Darüber hinaus gewähren griechisch schreibende Ägypter Einblicke in ihre Kultur. Hier sind in erster Linie der Priester Manetho von Sebennytyos (erste Hälfte des 3. Jh. v. Chr.) und Chairemon von Alexandria (1. Jh. n. Chr.) zu nennen. Obwohl ihre Werke heute weitgehend verloren sind, könnten Plutarch, Jamblich und andere sie benutzt haben (vgl. RD 29f): „In dem Ägyptenbild, das uns die griechischen ‚Ägyptologen‘ überliefert haben, stecken daher möglicherweise mehr genuin ägyptische Ideen und Motive, als wir denken.“ (RD 30)

In der Spätantike erweitert eine umfangreiche religiös gefärbte gräko-ägyptische Primärliteratur die bereits eröffneten Perspektiven des gräko-ägyptischen „ägyptologischen“ Schrifttums, darunter vor allem die „magischen Papyri“ und Traktate des Corpus Hermeticum. (vgl.

RD 30) Letzteres galt noch im 18. Jahrhundert als Überlieferung einer *prisca theologia*, obwohl es im Jahr 1614 durch Isaak Casaubon als spätantiker Text entlarvt wurde.<sup>121</sup> Jamblich betont hingegen, dass es sich bei den hermetischen Schriften keinesfalls um neuplatonische Literatur in ägyptischer Maskerade handele, sondern vielmehr die Übersetzer die Schriften in die Sprache philosophischer Terminologie gebracht haben. (vgl. RD 30) Die Dinge könnten also umgekehrt liegen: „Nicht das Ägyptische, sondern das Griechische ist die ‚Verpackung‘; jedenfalls werden die ägyptischen Anteile auch an diesem Diskurs heute ganz anders eingeschätzt.“ (ebd.) Assmann vermutet, dass diese „griechischsprachige Literatur aus ägyptischer Feder“ wohl propagandistischen Absichten gedient haben könnte, denn den Griechen und anderen Völkern sollte ein „möglichst eindrucksvolles Bild der ägyptischen Kultur“ präsentiert werden (ebd.). Er beschränkt den Autorenkreis auf Mitglieder der griechisch-sprechenden, gebildeten ehemaligen Oberschicht. Dabei kommen vorrangig Priester in Frage. Seit der Fremdherrschaft der Perser ab 525 v. Chr. und unter den verschärften Bedingungen der makedonischen und römischen Besatzer musste die ägyptische Elite ihren Macht- und Autonomieverlust kompensieren. (vgl. RD 30f)

„Auf diesen Verlust an politischem Einfluß und gesellschaftlichem Status reagierte die ägyptische Elite mit einem Prozeß der inneren Emigration und zog sich in die Tempel zurück. Das führte einerseits zu einer Klerikalisierung der ägyptischen Kultur, deren Trägerschicht nun vor allem das Priestertum war, und andererseits zu einem Strukturwandel der Religion. Die religiösen Traditionen werden jetzt zu einem ungemein komplexen System aus Ritual, Wissenschaft und Grammatologie ausgebaut, einer Art Glasperlenspiel, das die priesterliche Elite durch seine Virtuosität, seine magisch-geistlichen Machtansprüche und sein wissenschaftlich-geistiges Prestige, auch und gerade bei den Griechen, bis zu einem gewissen Grad für den verlorenen Machtanspruch entschädigen konnte.“ (RD 31)

Dieser Wandel zeigt sich am deutlichsten in der Schriftkultur. Durch die Verzehnfachung des Zeichenbestands der Hieroglyphenschrift gestaltet sich das Schreibenlernen als jahrzehntelanger Initiationsprozess. Die Beherrschung der Schrift wird zu einer mühsam zu erlernenden, hohen Kunst.

Die priesterliche ägyptische Kultur konnte im geschützten Raum der Tempel dem Hellenisierungsdruck nur um den Preis eines Kontaktverlusts zum gemeinen Volk viele Jahrhunderte widerstehen. Diese innere Emigration und die damit verbundene Abschottung gegenüber der Außenwelt fanden ihren sichtbaren Ausdruck in der architektonischen Konzeption der Tempel. Früher standen sie im Zentrum eines Netzes von Prozessionsstraßen, die es den

---

<sup>121</sup> Vgl. ASSMANN, Monotheismus und Kosmotheismus, 17. Die bewusste Frühdatierung der hermetischen Schriften und die damit einhergehende positive Einschätzung der ägyptischen Religion bzw. Philosophie hat „eine entschieden religionskritische, aufklärerische Tendenz“. (ebd.)

im Tempel vor jeder Verunreinigung durch die Außenwelt geschützten Gottheiten erlaubten, in Verbindung mit der um den Tempel versammelten Festgemeinde zu treten. Da es dem Volk untersagt war, die Tempel zu betreten, stellten diese Feste die einzige Möglichkeit allgemeinerer religiöser Partizipation dar. (vgl. RD 31f) „Wenn die traditionelle Religion Züge einer *religio duplex* aufwies, dann war es die Spaltung in exklusiven Alltagskult und allgemeine Festriten.“ (RD 32)

In der Zeit der Ptolemäer veränderten sich die Tempel zu festungsartigen, von hohen Mauern umgrenzten Bauten. Die Götterprozessionen fanden nur mehr im Innenraum der Tempel statt. Assmann vergleicht die im isolierten Areal dieser Tempel lebende Priesterschaft mit einer „Enklavenkultur“ (Mary Douglas). (vgl. RD 32) Sie kann charakterisiert werden durch „Xenophobie, verschärfte Reinheitsvorschriften, Speisetabus und andere Formen einer Selbstausgrenzung aus der allgemeinen Kultur, wie sie gleichzeitig und unter ähnlichen politischen Bedingungen an den Sektenbewegungen im Judentum [z.B. bei den Essenern, Anm. B.M.] beobachtet werden können“ (ebd.). Angesichts dieser Beobachtungen wird nachvollziehbar, „daß die ägyptischen Priester den griechischen Besuchern ihre Religion als eine *religio duplex* darstellten“ (ebd.). Die Rituale der ägyptischen Religion, z.B. heilige Tiere, tierköpfige Götter, bestimmte grausame oder obszöne Bräuche, wie sie etwa von Herodot illustriert werden, mussten den Griechen befremdlich oder gar abstoßend erscheinen. Vermutlich werden die Priester den konsternierten Griechen entgegnet haben, dies sei nur die Außenseite der Volksreligion. Dahinter liege allerdings eine tiefe, verborgene Wahrheit, die dem einfachen Volk unzugänglich sei.<sup>122</sup> (vgl. ebd.)

## 2.2. Sakramentale Ausdeutung und der Doppelsinn der Zeichen

Dem Geheimnis kam Assmann zufolge in der ägyptischen Religionsgeschichte immer ein zentraler Platz zu. Seine Bedeutung reicht noch hinter die bedenkliche Trennung in Elite- und Volksreligion zurück und steht in engem Konnex mit dem Heiligen (vgl. RD 33): „Das Heilige galt als das Geheime schlechthin.“ (ebd.) Um die Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr. wird die Überlieferung im Sinne der *religio duplex* doppelbödig. Dieses Phänomen des Auseinandertretens ist zunächst weniger auf die Texte, sondern vielmehr auf die Riten bezogen.

---

<sup>122</sup> Der Aspekt des Hochmuts, der mit der Idee der *religio duplex* einhergeht und für sich genommen nicht unproblematisch ist, muss nach Assmann von der Situation der Fremdherrschaft her gedeutet werden: „Der Zug einer gewissen elitären, undemokratischen Arroganz, der nun einmal der Idee der *religio duplex* von Anfang bis Ende anhaftet, mag sich aus der Situation einer politisch entmachteten und sozial degradierten Elite erklären, die um Status, Prestige und Anerkennung ringt.“ (RD 32)

Es kann auf eine Priestergruppe zurückgeführt werden, die in Ägypten „Träger der Schriftrolle“ genannt wurde. Die Griechen übersetzten diese Bezeichnung mit *hierogrammateus*, d.h. „schriftkundiger Priester“ bzw. „Priesterschreiber“. In der Bibel treten sie als Magier und Traumdeuter in Erscheinung<sup>123</sup>. (vgl. ebd.) Ihre besondere Aufgabe bestand in der Rezitation heiliger Texte im Rahmen des Totenkults. Die dort rezitierten Texte werden Verklärungen (ägypt. *s-achu*) genannt. Die Wurzel *ach* bedeutet „wirksam sein“; die Kausativ-Form *s-achu* kann mit „Geist sein“ wiedergegeben werden. Es geht also um wirkmächtige Texte, deren Rezitation nicht nur performativ, sondern unter der Voraussetzung der Einhaltung der Regeln des Rituals auch transformativ wirkt, indem sie den sprachlich bezeichneten Zustand der Verklärtheit auch transformativ herbeiführen kann. (vgl. RD 34)

Durch die Textrezitation wird ein Verfahren in Gang gesetzt, das Jan Assmann „sakramentale Ausdeutung“ (RD 34) nennt. Diese geht von einer doppelbödigen Semantik der Verklärungen aus, „die auf der Unterscheidung zwischen *sensus literalis* und *sensus mysticus*, der Ebene der Phänomene und der Ebene der geheimen Bedeutung, beruht“ und unterlegt den „räumlichen, dinglichen und personalen Gegebenheiten“ des Rituals einen götterweltlichen Sinn (ebd.). Sakramentale Ausdeutung basiert mithin auf der „Unterscheidung zwischen ‚Realwelt‘ beziehungsweise ‚Kultwelt‘ und ‚Götterwelt‘ [...], eine Unterscheidung, die sich sicher erst im Verlauf des 3. Jahrtausends v. Chr. herausgebildet hat“ (ebd.). Dadurch dass „[d]er götterweltliche Sinn der Gegenstände, Personen und Handlungen [...] eine höhere, verborgene, geheime Sinnschicht, ein besonderes Wissen“ (*sensus mysticus*) im Verfahren der sakramentalen Ausdeutung bildet, rückt sie in eine gewisse Nähe zur Allegorese, wobei aber zusätzlich bemerkt werden muss, dass die Ausdeutung nicht allein im Fokus steht (RD 34f). Vielmehr wird eine echte Transformation angezielt: „Durch die Herstellung einer Verbindung zwischen Kult- und Götterwelt wird eine Verwandlung erzielt, ein kultweltlicher Vorgang in ein götterweltliches Ereignis transformiert. [...] Diesseitiges wird auf Jenseitiges hin transparent, Jenseitiges wird in Diesseitigem sichtbar.“ (RD 35)

Wer an der götterweltlichen Bedeutungsebene partizipieren oder zur Geheimwelt gehören will, muss zuerst die Geheimsprache beherrschen und in das Geheimwissen eingeweiht werden. Entscheidend ist dabei, dass die Dinge (Personen, Gegenstände, Begriffe) dieser Welt durch die Sprache mit den Dingen der jenseitigen Welt korreliert werden. (vgl. RD 35–38)

---

<sup>123</sup> Die biblischen Schriften ordnen die „Berufsgruppe“ der Magier und Traumdeuter in der Regel dem Königshof zu. Ihre Einflussnahme auf den König ist oft negativ konnotiert. Vgl. Gen 41,8 (Josef und die Weisen des Pharao); Ex 7–9 (Mose gegen die Wundertäter des Pharao); Lev 19,26.31 (Verbote); Jes 44,25; Jer 27,9 u.ö.



„Der entscheidende Punkt ist die Vorstellung einer besonderen Wirksamkeit eines Sprechens, das sich auf die Geheimnisse der Götterwelt bezieht. Es ist diese Wirksamkeit, die der Ägypter *ach* [...] nennt [...]. Die Hierogrammaten sind die eigentlichen Verwalter dieser Wirksamkeit. Sie setzen sie gewissermaßen frei, wenn sie im kultischen Kontext die heiligen Texte aus ihren Schriftrollen rezitieren. [...] In dieser Tradition liegt der wahre Kern der griechischen Vorstellungen von den ägyptischen Mysterien [...].“ (RD 38)

Für die heiligen Rezitationstexte bürgerte sich der ägyptische Gattungsname „Die Macht des Sonnengottes“ (oder „Sonnenenergie“) ein. Die Ägypter glaubten nämlich, dass der Gebrauch heiliger Texte im kultischen Kontext die kosmische Ordnung und Harmonie positiv beeinflussen und das Chaos abwehren könne. In magischer Anwendung versprach man sich von ihnen besondere Heilkraft und Abwehr häuslichen Unheils. Die heiligen Texte waren nach ägyptischer Vorstellung mächtig, gewaltige Wirkungen freizusetzen, die im Fall von Missbrauch kosmische Katastrophen nach sich zögen. Weil diese Literatur kosmogonisches Wissen enthielt und eine Profanation oder Entmächtigung nicht riskiert werden durfte, wurde sie vor der Außenwelt geschützt und streng geheim gehalten. (vgl. RD 38f.) „Ein heiliger Text galt in Ägypten als ein sprachliches Gefäß des Heiligen und unterlag denselben Zugangsbeschränkungen und Schutzvorschriften wie das Kultbild.“ (RD 39)

Wenn die Priester den Göttern gegenübertraten, taten sie dies nicht als Menschen, sondern in Götterrolle. Sie wollten die Gottheiten nicht nach ihrem Willen beeinflussen oder zu sich herabziehen, sondern selbst zu ihnen „emporsteigen“, um in Einheit mit ihnen göttlich zu wirken. Dieses „theurgische Prinzip“ betraf die Handlung und vor allem die mit dem Handeln eng verbundene Sprache. (vgl. RD 40) Die heilige Rezitation wurde „im Augenblick der kultischen Handlung zur Götterrede [...]. Wenn der Priester spricht, spricht ein Gott zum Gott, und die Worte entfalten ihre präsentifikatorische Kraft.“ (ebd.) Die heilige Rezitation im Rahmen des „kultischen Rollenspiels“ ist also im Wesentlichen Göttersprache. (vgl. RD 41) Darüber hinaus ist Göttersprache auch Götterschrift, denn die Ägypter nannten die Hieroglyphen<sup>124</sup> „Gottesworte“. An der „Nichtunterscheidung zwischen Schrift und Sprache“

---

<sup>124</sup> Vgl. bes. MÄ 113–117, 147–170; RD 41–62. Das Studium der ägyptischen Schriften auf der Basis griechischer und lateinischer Literatur trug im 17. und 18. Jahrhundert wesentlich zur Entstehung der *religio duplex*-Konzeption bei. Zwei Eigenschaften an der ägyptischen Schriftkultur faszinierten die Griechen besonders: „die Existenz mehrerer, in ihrem äußeren Erscheinungsbild völlig verschiedener Schriften und die konkrete Bildhaftigkeit einer dieser Schriften, der Hieroglyphen.“ (RD 42) Sie deuteten die ägyptische Schriftkultur als *Digraphie* und ordneten die demotische Schrift dem profanen, die hieratische und hieroglyphische Schrift dem sakralen Bereich zu. Auf diese grammatologische Theorie „geht die Konzeption der Doppelkultur zurück. Eine so streng in eine exoterische und eine esoterische Seite gespaltene Kultur braucht zwei Schriften, oder umgekehrt, eine Kultur, die zwei Schriften braucht, kann nur eine gespaltene, eine Doppelkultur sein.“ (RD 46) Die dritte spannende Entdeckung ist erst in der Aufklärungszeit zu verorten. Man glaubte, eine Entwicklungsgeschichte an den Schriften der Ägypter ablesen zu können und brachte sie auf die Formel „Vom Bilde zum Buchstaben“. (vgl. ebd.) Für Moses Mendelsohn und William Warburton kann Übernatürliches nur in Alphabetschrift aufgezeichnet werden, da die Bilderschrift der Hieroglyphen den Menschen an das Dingliche fesselt.

verdeutlicht sich der für das ägyptische Denken typische „Zusammenhang von Schrift und Kult“. In den Schriftrollen des Vorlesepriesters werden die Gottesworte aufbewahrt, deren Rezitation entscheidenden Einfluss auf das Weltgeschehen haben. (vgl. RD 41)

„In den Gottesworten enthüllt sich die geheime Bedeutung dessen, was am ägyptischen Kult mit Augen zu sehen ist: die Handlungen des Priesters und die heiligen Objekte. In dieser Form ist die Allianz zwischen Schrift und Geheimnis im ägyptischen Kult seit Jahrtausenden verankert, bevor dann daraus in der Spätzeit, im Kontext der neuplatonischen Erkenntnistheorie der verschleierte Wahrheit und der allegorisierenden Auslegungskultur heiliger und klassischer Texte, die Idee der ägyptischen Mysterien als der paradigmatischen Ausprägung einer *religio duplex* wird.“ (ebd.)

### 3. „Worte der Verdopplung“ (Maimonides)

Bei näherer Betrachtung der Indizien, die zu einer Deutung der ägyptischen Kultur bzw. Religion als *religio duplex* geführt haben, kommt also primär dem Doppelsinn der Zeichen – sowohl im Kult, als auch in der Schrift – eine Schlüsselfunktion zu. Die damit einhergehende, oben allenfalls präludierte Unterscheidung von *sensus literalis* und *sensus mysticus* wird vom jüdischen Philosophen Rabbi Moses ben Maimon, alias Maimonides (1135/38–1204) in seinem „Führer der Unschlüssigen“ (*Dalâlat al-ha'irîn*, hebr. *Moreh Nevukhim*, 1190), der die jüdische Religion als *religio duplex* mit Außen- und Innenseite ausweist, aufgegriffen. Er schreibt, dass sich die eso- und exoterische Seite des Judentums und seiner Kommunikation zwar nicht in zwei Schriften, aber in *divrê k'filajim*, „Worten der Verdopplung“ bzw. – in John Spencers Diktion – *verba duplicata* Ausdruck verleiht. (vgl. RD 63)

„Anders als bei der scholastischen Lehre vom vierfachen Schriftsinn geht es hier nicht um den stufenweisen Aufstieg vom buchstäblichen Sinn zu immer geistigeren Bedeutungsebenen, sondern um die Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Kommunikation.“ (ebd.)

Zu diesem Schluss gelangte Maimonides während seiner Beschreibung und Deutung der jüdischen Ritualgesetze. Laut ihm gibt es drei Gesetzestypen: moralische, juristische und rituelle Gesetze. Während sich moralische und juristische Vorschriften vernunftmäßig begründen lassen, d.h. sittlich oder politisch vernünftig sind, gelten die Ritualgesetze in der jüdischen Orthodoxie als unbegründbar. Mit dieser Interpretation konnte sich Maimonides nicht arrangieren, denn warum sollte Gott grundlose, unvernünftige Gesetze erlassen? (vgl.

---

Das Buch der Natur wäre demnach in Hieroglyphen, das Buch der Offenbarung bzw. Gesetze hingegen in Buchstaben geschrieben. (vgl. MÄ 166f)

ebd.) Wenn also hinsichtlich der Ritualgesetze keine Vernunftgründe erforscht werden können bzw. dürfen, bleibt nur mehr die Suche nach historischen Gründen. (vgl. RD 63f) Diese fand der Rabbi im Prinzip der normativen Inversion des Heidentums:

„In seiner huldvollen und zugleich listigen Rücksichtnahme auf die Gewohnheiten und die beschränkte Fassungskraft der Menschen konfrontierte Gott sein Volk nicht unvermittelt mit der vollen Wahrheit seiner Religion, sondern gab ihm, das nun einmal die Vielfalt der heidnischen Riten gewohnt war, Ritualgesetze, die das heidnische Brauchtum auf den Kopf stellten.“ (RD 64)

Maimonides illustriert u.a. das Opfer des Passahlamms als Beispiel normativer Inversion. So wird das Lamm geopfert, „weil es dem heiligsten Tier der Ägypter, dem Widder, entspricht, der das Tier ihres höchsten Gottes, Amun, ist“ (MÄ 97). Das Prinzip der normativen Inversion operiert mit der Doppelbödigkeit des Gesetzes, der Riten und Kultbräuche, und somit der gesamten biblischen Religion. Im Licht dieser Theorie erscheint sie „als das historische, zeitbedingte Gefäß einer zeitlosen Wahrheit, die in ihr verborgen ist und sich erst in einem langen Prozess der Läuterung, der Entwöhnung von der Idolatrie und der Umkehr zur reinen Gotteserkenntnis allmählich durchsetzen wird“ (RD 64). Maimonides rechnet also mit einer List Gottes, die „eine esoterische Dimension und eine historische Perspektive“ (ebd.) in den Glauben Israels einzeichnet, die in der heidnischen oder „sabischen“ Religion nicht zu finden sind. Der heidnische Kult war „reiner Götzendienst ohne Wahrheitskern“ (ebd.). Dieser Dienst mit all seinen Kultbräuchen, Riten und Lebensregeln wird in der Bibel weg von den Götzen auf Gott hingelenkt und so zur „zeitbedingte[n] Verpackung“ einer Wahrheit degradiert, die den heidnischen Religionen fehlt und „auch dem auserwählten Volk nicht unmittelbar mitgeteilt werden kann“. (ebd.) Der literale Sinn des Gesetzes oder sein politisches Nahziel besteht in der Errichtung und Etablierung einer gerechten Gesellschaftsordnung. Den mystischen Sinn bzw. das theologische Fernziel des Gesetzes sieht Maimonides in der Eliminierung der Idolatrie bzw. des Götzendienstes und der Durchsetzung der wahren Religion. (vgl. RD 65f)

Bei Maimonides zeichnet sich also nur die biblische Religion durch Doppeldeutigkeit aus. Die heidnische hingegen ist für ihn „flach und einfältig“ (RD 65). Diese Betrachtungsweise wird durch die Ägyptomanie des 17. und 18. Jahrhundert geradezu umgekehrt. Nichts desto trotz finden sich schon bei Maimonides entscheidende Kriterien der religio duplex-Theorie im Sinne der Aufklärung<sup>125</sup>. Assmann resümiert: „Es scheint mir evident, dass die Theorie

---

<sup>125</sup> Vgl. Moshe HALBERTAL, *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*, Cambridge/Mass. 1997, 34: „Maimonides idea of the necessity of esotericism is grounded in the deep cleavage between the enlightened elite and the ignorant masses. The noncorporeal abstract conception of God could grasp a nonmaterial existence. Furthermore, such a conception of God and a naturalistic theology accompanying it would endanger the social

der doppelten Religion mit ihrer Unterscheidung zwischen einer exoterischen politischen und einer esoterischen philosophischen Theologie auf Maimonides zurückgeht.“ (RD 65)

Bedeutender noch als Maimonides‘ Historisierung der jüdischen Ritualgesetze durch die Theorie der normativen Inversion ist für diesen Zusammenhang die von ihm vorgenommene „Temporalisierung der Offenbarung“ (RD 66). Demnach vollzieht sich Offenbarung nicht in einem einzigen, exklusiven Ereignis, sondern in vielen kleinen, geradezu unmerklichen Schritten. Assmann spricht hier von einer „Evolution der Offenbarung“, denn das Vorbild des göttlichen Wirkens in der Natur legt Maimonides zufolge Rückschlüsse auf sein Wirken in der Geschichte nahe (ebd.):

„Alles ist organisch aufeinander abgestimmt und geht in gleitenden Übergängen auseinander hervor. *Natura non facit saltus*, die Natur macht keine Sprünge. Von einem Extrem kommt man nur durch eine Folge unendlich feiner Übergänge und umständlicher Umwege zu anderen. So hat man sich auch die Offenbarung vorzustellen: als einen Prozeß gleitenden Wandels und natürlich Wachstums. Die Logik gleitender Übergänge zeigt sich in allen ‚Werken der Gottheit (*pe’ulot ha-elohijot*) oder der Natur (*tiw’ijot*)‘. Darin bestehen die ‚List‘, ‚Weisheit‘ und ‚Strategie‘ göttlichen Handelns, seine Akkommodation an die irdischen Verhältnisse.“ (ebd.)

Wenn die Offenbarung als geschichtliches Geschehen „natürlich gewachsen“ ist, dann sind sowohl die natürliche als auch die religiöse Evolution gleichermaßen Offenbarung göttlichen Wirkens. „Damit destruiert Maimonides die konventionelle Unterscheidung zwischen Natur und Offenbarung. [...] Die Formel von den ‚göttlichen oder natürlichen Werken Gottes‘ nimmt Spinozas *deus sive natura* vorweg.“ (RD 66) Die biblische Religion mit ihrer duplex-Struktur ist für Maimonides lediglich ein Intermezzo zwischen Heidentum und aufgeklärter Menschheit: „Der Gott der Philosophen hat sich seinem Volk zunächst als der Gott der Väter offenbart, um sich seinen rationalen, emotionalen und imaginativen Möglichkeiten anzupassen, aber den Weisen Winke gegeben, hinter dieser Maske die Wahrheit zu ahnen.“ (RD 66f)

Auch wenn der Akkommodationsgedanke leitend für Maimonides‘ Offenbarungsverständnis war, klingt er in der Rede von der List Gottes nur implizit an. Der einstmals in Cambridge lehrende Hebraist und Theologe John Spencer (1630–1693) sieht sein Werk über die hebräischen Ritualgesetze (*De legibus Hebraeorum ritualibus et eadem rationibus libri tres*, London 1685) auf einer Linie mit Maimonides‘ Interpretation der Gesetze<sup>126</sup> und versucht deren

---

order, which depends upon belief in Divine Providence and retribution. A widespread belief in a personal God, who rewards the righteous and punishes the wicked is the main motivation for maintaining the basic norms. Necessary for social stability. An Aristotelian naturalistic theology would be dangerous to the uninitiated.”

<sup>126</sup> Maimonides‘ *More Nevuchim* wurde erst im 17. Jh. durch Johann Buxtorf d. J. (Basel 1629) ins Lateinische übersetzt und so einem breiteren Gelehrtenpublikum zugänglich. (vgl. RD 67)

Relevanz im christlichen Kontext zu erschließen. (vgl. RD 67) Er bringt die doppelte Codierung der ägyptischen Religion nun explizit mit der Akkommodationslehre der Kirchenväter<sup>127</sup> in Verbindung, derzufolge Gott sich in seiner Gesetzgebung den Menschen „anbequemt“, d.h. ihren geistigen Kapazitäten angepasst habe. (vgl. RD 70f) Mit Spencer stehen wir an der Schwelle des aufklärerischen Diskurses.

#### 4. Religio duplex in der abendländischen Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts

##### 4.1. Der ägyptische Ursprung des mosaischen Gesetzes (John Spencer)

Ebenso wie Maimonides unterscheidet auch John Spencer, der neben William Warburton und Ralph Cudworth einer der maßgeblichen Vorläufer für Carl Leonhard Reinholds Denken ist (vgl. MÄ 174–176), zwischen einem primären und einem sekundären Sinn der Gesetze. Dabei besteht für ihn der primäre Grund im Gegensatz zu Maimonides in der therapeutischen oder erzieherischen Funktion der Gesetze zur Überwindung der Idolatrie. Allerdings ist dieses Nahziel laut Spencer durch den Untergang der heidnischen Religion schon erreicht worden. Der sekundäre Sinn oder das Fernziel liegt nach Spencer in der Vorausdeutung (*adumbratio*) der Gesetze auf das Christentum. In dieser Hinsicht beruft er sich auf Maimonides' Theorie der „doppelten Ausdrücke“ (*verba duplicata*). (vgl. RD 67) Spencer zufolge wollte „Gott [...] bestimmte heiligere Dinge (*sacratiora quaedam*) im Gesetz unter dem Schleier von Symbolen und Zeichen verhüllen (*symbolorum et typorum velis obducta*).“ (RD 67f) Moses und die Hebräer übernahmen dieses „Prinzip einer doppelten Kodierung“ von den Ägyptern. (RD 68) Vor diesem Hintergrund versteht Spencer das Gesetz „als ‚Schleier‘ (*velum*), ‚Hülle‘ (*involutum*) oder ‚Schale‘ (*cortex*), worin eine Wahrheit durch Verhüllung überliefert wird“ (ebd.).

„Diese hieroglyphische Funktion eines Gesetzes stellt in Spencers System seinen ‚sekundären‘ Grund oder Zweck dar. Den literalen Sinn des Gesetzes erblickt er in der ‚Erziehung zu Gott‘, den mystischen in der ‚Erziehung zu Christus und zum Evangelium‘: „[...] so weit, daß das Gesetz Moses, im wörtlichen Sinn genommen, Erzieher zu Gott sein sollte, im wahrhaft mystischen Sinn betrachtet aber nicht selten [Erzieher] zu Christus und zum Evangelium.““ (ebd.)<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> Vgl. hierzu Alfons FÜRST, *Hieronymus über die heilsame Täuschung*, in: ZAC 2/1 (1998) 97–112.

<sup>128</sup> Spencers Argumentation nimmt hier antijudaistische Züge an, die deutlich zu markieren sind. Er bedient sich des klassischen Überbietungsschemas, indem er den allegorischen Zugang zu stark über den Wortlaut erhebt. Erich ZENGER hat in seinen Arbeiten wiederholt vor einer antijudaistischen Lesart des Alten Testaments

Mit Spencer setzt eine Wende im bisher vorwiegend durch Polemik bestimmten Ägyptendiskurs ein. Anders als Maimonides der sein Bild des Heidentums, das er mit den Sabiern<sup>129</sup> gleichsetzte, auf Ibn Wahshijjas (10. Jh.) Buch „Der Ackerbau der Nabatäer“ (arab. *al-filâha al nabatijja*, hebr. *ha- 'avoda ha-nabatit*) stützte, identifiziert Spencer die heidnische Religion mit Ägypten. Er fand zwischen der ägyptischen und der biblischen Religion starke Indizien der Übereinstimmung und ersetzte infolgedessen das „Modell der normativen Inversion“ durch das „Konzept der Übernahme (*translatio*)“. (vgl. ebd.)

Diese Substitution untermauert er mit einem heilsgeschichtlichen Argument. Wenn Moses am Hof des Pharaos aufwuchs und laut Apg 7,22 „in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet“ worden war, so muss diese Weisheit in Gottes Heilsplan eine wichtige Rolle gespielt haben. (vgl. ebd.) Genau aus diesem Grund habe Gott sein Volk jahrhundertlang in Ägypten leben lassen und dann Mose, „der zutiefst in die ägyptischen Mysterien eingeweiht“ und mit der hieroglyphischen Literatur „durchtränkt“ sei, als Anführer zu ihm gesandt. (RD 69)

„Gott wollte, daß Mose die mystischen Bilder der erhabenen Dinge schreiben sollte.“ Nichts war zu diesem Zweck geeigneter als die hieroglyphische Literatur, in der Mose erzogen worden war. Der Sinn des Aufenthalts in Ägypten und der hieroglyphischen Erziehung Moses lag auch für Spencer im Prinzip der *religio duplex*.“ (ebd.)

Für Maimonides stellt die „Spaltung der jüdischen Religion in eine exoterische und eine esoterische Seite“ eine listige Strategie (*tal-attuf*, hebr. *'ormah und tahbulah*) Gottes dar. (ebd.) Spencer greift diesen Gedanken in einer Weise auf, die nach Assmann geradezu einem frommen Betrug nahek kommt. Demnach habe Gott sich in Anpassung an die menschlichen Schwächen und Gewohnheiten „*methodis honeste fallacibus et sinuis gradibus* bedient [...]:

---

gewarnt (Vgl. v.a. DERS., *Das Erste Testament. Die Jüdische Bibel und die Christen*, mit einem Geleitwort v. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Kevlaer 2012, 120–139 und DERS., *Einleitung in das Alte Testament* [Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1], hg. v. Christian FREVEL, Stuttgart 2012, 17–20). Antijudaismus in der Exegese kann sich auf diverse Weisen Ausdruck verleihen. Dennoch sind profilierte Modelle antijudaistischer Auslegung klar zu erkennen: Überbietungs- und Erfüllungsschema, Substitutionsmodell (z.B. Synagoge und Ekklesia), Relativierungsmodell (AT als vorbereitende Dienerin auf Christus) und Selektionsmodell (NT als Maßstab der relevanten Texte des AT). Diese Modelle „atmen, gewollt oder ungewollt, den Atem jenes ‚teaching of contempt‘, der ein Aspekt jener fatalen theologischen Judenfeindschaft ist, die *einer* der Auslöser des rassistischen Antisemitismus war“ (ZINGER, Einleitung, 18).

<sup>129</sup> Bei den „Sabieren“ handelt es sich um eine Religionsgemeinschaft, die vermutlich in der Region um Harran und Sumatar im Südosten der heutigen Türkei und in den Nachbargebieten des heutigen Syriens und des Libanons beheimatet war. Ihre religiöse Praxis beruhte wahrscheinlich auf einem Gestirnskult um den zentralen babylonischen Mondgott Sin. Den Namen „Sabier“/„Sabäer“ musste die Religionsgemeinschaft im Zuge der islamischen Expansion annehmen, um als Buchreligion anerkannt und geschützt zu werden. (vgl. Sure 2:62; 6:69) Im Laufe der Zeit wurden die Sabier von christlichen und muslimischen Autoren immer wieder der Teufelsanbetung bezichtigt. Die inkriminierte Glaubensgemeinschaft geriet folglich zunehmend unter Druck, bis sie im 12./13. Jh. schließlich in der Gemeinschaft der Shamsi-Alawiten aufging.

„auf ehrenhafte Weise täuschender Methoden und krummer Wege“.“ (ebd.) Spencer zufolge wird die List Gottes darin ansichtig,

„daß Gott den Juden eine Religion gegeben habe, die nur äußerlich fleischlich, im Inneren aber göttlich und wunderbar war, um seine Institutionen dem Geschmack und der Zeit zu akkommodieren, damit es nicht so aussehe, als könnte es seinem Gesetz und Kult an irgend etwas fehlen, was im Namen der Weisheit überliefert worden sei“. Die jüdische Offenbarungsreligion ist also genauso eine Geheimnisreligion wie die ägyptische.“<sup>130</sup> (ebd.)

Letztlich bestand der gutgesinnte Betrug Gottes in der Übernahme der doppelten Religion von den Ägyptern. (vgl. RD 70) Das Motiv für diese *translatio* ist schon von der patristischen Akkommodationslehre umrissen worden. Deshalb stellt Spencer seinem Opus ein Zitat des ägyptischen Mönchs Isidor von Pelusium (um 400 n. Chr.) voran (vgl. RD 70f):

„Wie der schöne Mond und die noch schönere Sonne ein und denselben Schöpfer haben, so gibt es auch nur einen einzigen Gesetzgeber für das Alte und das Neue Testament, der die Gesetze weise, [so wie es zuträglich ist] und mit Rücksicht auf die zeitlichen Umstände erließ.“ (RD 71)

Weil die Menschen noch nicht reif genug waren, eine „nur auf Glauben, Gerechtigkeit und Anbetung beruhende Religion“ zu praktizieren, hat der nachsichtige Gott „sich in seiner Gesetzgebung den Menschen anbequemt, „akkommodiert“, indem er ihnen Gesetze und Riten gab. (ebd.) Hinter diesen konkreten Vorschriften lag eine verborgene Wahrheit, die sich „als geheime Bedeutung in der hieroglyphischen Form der Gesetze versteckte“. (ebd.) Zu dieser Wahrheit konnten die arglosen Menschen nicht unmittelbar vorstoßen. Sie sollten in einem langen, Jahrtausende überdauernden Prozess zu ihr heranreifen. In diesem Sinne entspringt das Konzept der *religio duplex* oder Mysterienreligion der Akkommodationslehre der Kirchenväter. (vgl. ebd.) Im 17. Jahrhundert wurde es im Rahmen der „Paganologie“ oder „Heidenforschung“ weiterentwickelt, deren Ziel „die Erforschung des historischen Kontexts, auf

---

<sup>130</sup> SPENCER belegt diese These mit einem Verweis auf Eusebius, der die Tora als doppelbödigen Text gelesen habe: „Mose befahl dem jüdischen Volk, alle Riten auf sich zu nehmen, die in den Worten ihres Gesetzes beschlossen waren. Aber er wollte auch, daß die anderen, deren Geist und Tugend stärker waren, weil sie frei waren von dieser äußeren Schale, sich gewöhnen sollten an eine göttlichere, über die Fassungskraft des gemeinen Mannes hinausgehende Philosophie und mit den Augen des Geistes in den höheren Sinn der Gesetze eindringen sollten.“ (DERS., *De legibus Hebraeorum*, Buch 1, 156, zit. n. RD 70) Die Stelle lautet im übersetzten Original: „Nachdem wir nun die Gebote des heiligen Gesetzes und den allegorischen Modus der von ihnen [den Juden, Anm. B.M.] angewandelten Symbolik durchgegangen sind, gilt es, noch ein weiteres klarzustellen. Der Logos teilte das jüdische Volk in zwei Klassen ein, unterwarf die Masse den expliziten Geboten in ihrem wörtlichen Sinn und befreite die andere Klasse, die Experten, von dieser wörtlichen Anwendung, damit sie sich einer göttlicheren und für die Vielen zu hohen Philosophie widmeten, um mit einem theoretisch geschulten Geist auf den höheren Sinn der Gesetze zu achten“ (EUSEBIUS VON CAESAREA, *Praeparatio evangelica* VII, 10, 18; zit. n. Karl MRAS [Hg.], *Eusebius Werke*, Bd. 8: *Die Praeparatio Evangelica* I, Berlin 1982, 454). Hier ist vom Logos, nicht von Moses die Rede. Aber das Prinzip der *religio duplex* mit scharfer Trennung zwischen Profanen und Eingeweihten kommt in aller Klarheit zum Ausdruck. (vgl. RD 70)

den Gott seiner Offenbarung Rücksicht genommen hat“ war. (ebd.) Darum ist die Pagano-logie, die sich im Grunde nicht mit der heidnischen Kultur um ihrer selbst willen beschäftigt, Assmann zufolge eigentlich ein genuin theologisches Projekt. (vgl. ebd.)

Die christliche Akkommodationslehre ist, so Assmann, als theologische Entsprechung zur grammatologischen Evolution im alten Ägypten zu verstehen. Durch sie konnte die Religionsgeschichte aus evolutionistischer Perspektive gelesen werden. (vgl. RD 71f) Da Spencer die historischen Begleitumstände des mosaischen Gesetzes ergründet, um Gottes Absichten zu erhellen, „der erst sein Volk nach Ägypten führte und ihm dann eine Fülle ‚ägyptischer‘ Gesetze gab“, beschäftigt er sich nicht als Historiker, sondern als Theologe mit Ägypten. (RD 72)

„Im Licht dieser evolutionistischen Perspektive, die ebenso, wie sie auf die Kirchenväter zurückgreift, auf Herders und Lessings Konzept einer Erziehung des Menschengeschlechts vorausdeutet, erweist sich auch die Struktur der *religio duplex* als Übergangslösung, welche die Wahrheit, für die die Zeit noch nicht reif ist, zumindest für die Wissenden und Eingeweihten schon einmal in Riten und Bildern als einer Form esoterischer Kommunikation beibehalten soll, bis sie dann einmal am Ende eines langen menschheitlichen Bildungsprozesses zum Gemeingut einer wahrhaft aufgeklärten Menschheit werden kann.“ (ebd.)

#### 4.2. Hen kai pain: „Alles ist Eins“ (Ralph Cudworth)

Eine einflussreiche Figur im Ägyptendiskurs der Aufklärung ist Assmann zufolge der seinerzeit ebenfalls in Cambridge lehrende Platoniker, Theologe und Hebraist Ralph Cudworth (1617–1688). Er rekonstruiert in seinem umfangreichen Opus „The True Intellectual System of the Universe“<sup>131</sup> die Theologien der Alten Welt, besonders die ägyptische, auf der Basis des Platonismus als duale Religionen. Cudworth gilt als berühmteste Gestalt der sogenannten „Oxford Platonists“, deren Intention es war, Philosophie und Christentum zu vermitteln.<sup>132</sup> Im Unterschied zu Spencer, dessen Fokus auf die Struktur der ägyptischen Religion als *religio duplex* und Vorbild der biblischen Religion gerichtet war, konzentriert sich Cudworth auf den Inhalt der ägyptischen Mysterien. Maimonides und Spencer qualifizierten die Idee der *religio duplex* vorrangig durch die Semiotik, indem sie die Doppelbedeutung

---

<sup>131</sup> Ralph CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, <sup>2</sup>1743. Das Werk wurde 1671 abgeschlossen.

<sup>132</sup> Vgl. MÜLLER, *Streit um Gott*, 175.



der Zeichen auf die doppelte Kodierung des religiösen Sinns zurückführten. Cudworth hingegen sieht in der doppelten Religion zwei verschiedene Theologien: Auf der einen Seite eine öffentliche Religion für das gemeine Volk, auf der anderen eine Geheimtheologie, die nur der Elite zugänglich ist. (vgl. RD 73)

Seine forschungsleitende Motivation, den Atheismus zu widerlegen, ist allerdings nicht frei von Apologetik und Polemik.<sup>133</sup> Er forciert dieses Ziel auf zweifache Weise: Zunächst will er nachweisen, dass alle Religionen, sowohl die monotheistischen als auch die des polytheistisch orientierten Heidentums, an *einen* Gott glauben. (vgl. RD 73) Sie laufen gewissermaßen auf einen „Monotheismus der All-Einheit“ hinaus (vgl. RD 16f). Ferner sei der eine und einzige Gott nicht als Materie, sondern ausnahmslos als geistiges Wesen verstanden worden. Während Cudworth noch auf der Linie des Theismus (eher Deismus) zwischen Geist und Materie unterscheidet, besteht der Atheismus für ihn in einem unreflektierten Monismus bzw. Materialismus, der nur die sichtbare Natur anerkennt. (vgl. RD 73) Die Divergenz von Deismus und Atheismus bildet Assmann zufolge die Leitunterscheidung seines gesamten Werks sowie der theologischen Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts. (vgl. RD 73f) Die altägyptische Theologie habe, so Cudworth, nicht einfachhin die kosmischen Phänomene angebetet (vgl. ebd.), sondern vielmehr zwischen einer *public* und einer *arcane theology* unterschieden (vgl. RD 17). Cudworths Darstellungen können, mit Assmann gesprochen, als *locus classicus* der religio duplex-Konzeption gelten: „Nach Cudworth sind alle antiken Religionen gewissermaßen doppelbödig, sie haben eine Außenseite in der Gestalt der offiziellen Religion und eine Innenseite in Gestalt der Mysterien, und das Modell, die Urform aller dieser Doppelreligionen, ist die Religion der Alten Ägypter.“<sup>134</sup> (ebd.)

Wenn laut Cudworth nicht nur die monotheistischen, sondern auch die polytheistischen Religionen auf der Einheit Gottes gründen, besteht die Doppelstruktur des Religiösen in einer poly- und einer monotheistischen Ausrichtung. (vgl. RD 78) Ganz in diesem Sinne erschien die öffentliche, dem Volk zugängliche polytheistische Außenseite der ägyptischen Religion als „Vulgar and Fabulous Theology“. In die Mysterien der „Arcane and Recondite Theo-

---

<sup>133</sup> Cudworth wendet sich in seiner Schrift explizit gegen Thomas Hobbes und implizit gegen Baruch de Spinoza. (vgl. RD 73)

<sup>134</sup> Über die Frage, ob die altägyptische Theologie lediglich den Kosmos oder die Gestirne angebetet habe, haben bereits Jamblich und Porphyrios korrespondiert (vgl. RD 74–78) und zwischen dem personalen, biblischen „Gott der Väter“ und dem „Gott der Philosophen“, der *causa prima*, unterschieden. (vgl. RD 74) Innerhalb dieser *causa prima* grenzten sie eine „transzendente[n], Gott und Welt unterscheidende[n]“ von einer „immanentistischen, Gott und Welt gleichsetzenden Position“ ab. (ebd.) Im Austausch von Jamblich und Porphyrios verzahnen sich die für die religio duplex-Idee konstitutiven drei Ebenen: „(1) authentisch spätägyptische[r] Konzepte, (2) deren griechische Übersetzung in neuplatonische Kategorien und (3) deren Lektüre und Resonanz im Kontext der kontroverstheologischen Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts“ (ebd.).

logy“ werden hingegen nur Könige und ausreichend befähigte Priester initiiert. (ebd.) Obwohl die ägyptische Theologie ein eindrückliches Beispiel einer *religio duplex* darstellt, ist die Doppelstruktur des Religiösen keine ägyptische Eigenheit. Gestützt auf eine Vielzahl antiker Referenzen, nimmt der Platoniker aus Cambridge für alle Religionen eine geheime philosophische Innen- und eine öffentlich-politische Außenseite an. (vgl. RD 78.86)<sup>135</sup> Die „in allen Religionen verbreitete Geheimlehre bestand nach Cudworth in der Erkenntnis, daß Gott Alles und das Alles Eines ist.“ (RD 79) Diese genuin ägyptische Theologie der Alleinheit wurde durch eingeweihte Reisende in andere Kulturkreise verbreitet. Da die Lehre der Alleinheit allen Menschen und allen Religion gemeinsam ist, bildet sie für Cudworth das „geistige System des Universums“. (vgl. RD 79f)

Diese Theologie konnte durch zwei Methoden den Wissenden mitgeteilt und zugleich vor dem Zugriff der Unwissenden geschützt werden: Allegorien und Hieroglyphen, wobei Cudworth die Hieroglyphen entsprechend dem damaligen Forschungsstand nicht als Laute, sondern als Bilder verstand, die die ägyptischen Mysterien versinnbildlichen, ohne sie der profanen Menge zu offenbaren. (vgl. RD 80) In dieser „Hieroglyphischen Wissenschaft und Theorie“, der „Lehre von der einen und universalen Gottheit, dem Schöpfer der ganzen Welt“, sei – wie Cudworth dem *Corpus Hermeticum* entnimmt – auch Moses unterrichtet worden. (ebd.) Obgleich er sich der Tatsache bewusst war, dass das *Corpus Hermeticum* aus der Spätantike stammt, nahm er es als Zeichen für die Lebendigkeit der theologischen Tradition Ägyptens. Die Arkantheologie seiner Texte bestand für ihn in der Theologie der Alleinheit (vgl. RD 80f): „Für die Ägypter manifestiert oder ‚verhüllt‘ sich das Eine (*to hen*), der unsichtbare Ursprung, in Allem (*to pan*). Pan ist die äußere Manifestation oder Extension von *to hen*.“ (RD 81) Cudworth war laut Assmann von der Theologie des *Hen kai pan* so

---

<sup>135</sup> Nach ORIGENES, *Contra Celsum* I, 12 (in: PG 11, 677f; dt. zit. n. ORIGENES, *Acht Bücher gegen Celsus*, aus dem Griechischem übers. v. Paul Koetschau, München 1926, Bd. 1, 24f) zeichnen sich alle ihm bekannten Religionen durch eine esoterische Dimension aus, um die nur die Weisen wissen. Folglich gilt dies auch für das Christentum. Ein nicht Eingeweihter wie Kelsos wird allenfalls mit der exoterischen Außenseite konfrontiert: „[Kelsos] scheint mir da ähnlich gehandelt zu haben wie ein Mann, der nach Ägypten reiste – wo er die mit den Überlieferungen der Vorfahren vertrauten ägyptischen Weisen eingehende Untersuchungen über die bei ihnen für göttlich geltenden Dinge anstellten, während das gewöhnliche Volk nur von einigen Sagen hört, deren Bedeutung es nicht versteht, auf die es aber doch stolz ist –, und der nun meinte, er habe ‚alle‘ Lehren der Ägypter kennengelernt, nachdem er hierüber nur ungelehrte Leute befragt hatte, ohne mit einem Priester zusammengekommen zu sein oder von einem derselben Belehrung über die ägyptischen Geheimnisse empfangen zu haben. Was ich aber von den gelehrten und ungelehrten Ägyptern sagte, dass kann auch von den Persern gelten. Auch diese haben Geheimnisse, die von den Gebildeten unter ihnen mit Verständnis begangen, von der großen Menge und den oberflächlich Gebildeten aber nur sinnbildlich vollzogen werden. Dasselbe ist auch von den Syrern und Indern sowie von allen Völkern zu bemerken, welche Sagen und außerdem eine Wissenschaft besitzen.“ Vgl. auch CLEMENS VON ALEXANDRIEN (*Stromateis* V 4,19,3 und V 6,41,2) der die ägyptische und hebräischen Religion vergleicht: „Die Ägypter bezeichneten den wirklichen geheimen Logos, den sie im innersten Heiligtum der Wahrheit bewahrten, durch ‚Adyta‘, und die Hebräer [bezeichneten ihn] durch den Vorhang [im Tempel]. Was daher die Verheimlichung angeht, sind die Geheimnisse (*ainigmata*) der Hebräer und der Ägypter einander sehr ähnlich.“ (zit. n. RD 79)

stark affiziert, dass seine historische Rekonstruktion der Alleinheitslehre aus dem Corpus Hermeticum fließend in Bekenntnissprache übergeht.<sup>136</sup> (vgl. ebd.)

Allerdings führt er nicht nur die Alleinheitslehre, sondern auch „die negative Theologie des verborgenen Gottes auf die ägyptische Arkantheologie zurück“ (ebd.), die ihren vornehmsten Ausdruck in der Inschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais gefunden habe. (vgl. 81f) In dieser Inschrift spricht Cudworth zufolge Isis als die göttliche Natur: „*I am all that Hath been, Is, and Shall be, and my Peplum or Veil, no mortal hath ever yet uncovered* (Ich bin alles, was war, ist und sein wird, und meinen *peplos* oder Schleier hat kein Sterblicher je aufgedeckt).“ (RD 82) Der anglikanische Theologe, Philosoph und Bischof von Cloyne George Berkeley (1685–1753) bündelt Cudworth's Thesen:

„Platon und Aristoteles betrachteten Gott als abstrahiert oder unterschieden von der natürlichen Welt. Die Ägypter aber betrachteten Gott und Natur als Einheit oder alle Dinge zusammen als ein Universum. Damit schlossen sie den verstehenden Geist nicht aus, sondern betrachteten ihn als den umfassenden Raum aller Dinge (*as containing all things*). Daher gilt, daß ihre Denkweise, was immer auch an ihr falsch gewesen sein mag, keinen Atheismus impliziert noch zu ihm führte.“<sup>137</sup> (zit. n. ebd.)

In summa bestand Cudworth's (Re-)Konstruktion der ägyptischen Arkantheologie in einer Gleichsetzung von Gott und Natur, „und zwar so, daß nicht Gott auf die Natur reduziert, sondern die Natur als allumfassende Gottheit verstanden wurde. Damit war nicht die sichtbare Natur gemeint (*natura naturans*) [korrekt: *naturata*, Anm. B.M.], sondern die unsichtbare Natur als geistiges Prinzip, das sich als Natur manifestiert beziehungsweise verhüllt.“<sup>138</sup> (ebd.)

---

<sup>136</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Hen kai pan. Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition*, in: Monika NEUGEBAUER-WÖLK (Hg.), *Aufklärung und Esoterik* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24), Hamburg 1999, 38–52.

<sup>137</sup> George BERKELEY, *Siris* (London 1744), Nr. 300, in: *The Works of George Berkeley. Bishop of Cloyne*, ed. by Arthur A. Luce and Thomas E. Jessop (Vol. V, ed. by Thomas E. Jessop), London [u.a.] 1953, 25–164, 139: „Plato and Aristotle considered God as abstracted or distinct from the natural world. But the Egyptians considered God and nature as making one whole, or all things together as one universe. In doing which they did not exclude the intelligent mind, but considered it as containing all things. Therefore, whatever was wrong in their way of thinking, it doth not, nevertheless, imply or lead to atheism.“

<sup>138</sup> Das Begriffspaar *Natura naturans* (lat. „schaffende Natur“) und *natura naturata* (lat. „geschaffene Natur“) ist aristotelischer Provenienz. Streng genommen geht es auf lateinische Übersetzungen und Kommentare von Aristoteles-Texten durch Averroës und Michael Scottus zurück. In seiner ursprünglichen Bedeutung verweist es auf den Unterschied zwischen „Naturprodukten, welche die Quellen ihrer Entwicklung in sich tragen“, und „Kunstprodukten, deren Hervorgehen durch anderweitige Ursachen erklärt werden muss“. Scottus ist der erste, der das Begriffspaar auf das Verhältnis von Gott und Welt überträgt. In der idealistischen Philosophie kommt Spinozas Deutung der beiden Naturbegriffe ein hoher Stellenwert zu (s.u.) (Holm BÄUMER, *Art. „Natura naturans – natura naturata“*, in: UTB-Online-Wörterbuch Philosophie: Das Philosophielexikon im Internet, URL: <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch> [abgerufen am 18.07.2015]).

Auch wenn Cudworth aufgrund von Unkenntnis der originalen Quellen nicht die Religion des Alten Ägyptens entdecken konnte, vermittelte er eine mittel- bzw. neuplatonische Religionstheorie, die nach Assmann für die Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts substantielle Bedeutung gewann. Entsprechend dieser Theorie rechnete er hinter jeder offiziellen Religion mit einer geheimen Überlieferung. Da die Wahrheit durch den Schleier der Welt der Erscheinungen, Rätsel und Allegorien verhüllt ist, kann man sie nicht unmittelbar erkennen und „besitzen“, sondern sich ihr lediglich annähern. Das Geheimnis ist – diese Deutung legt die saïtische Inschrift nahe – zugleich Verhüllung und Manifestation der Wahrheit. Mit Goethe<sup>139</sup> gesprochen kann das Wahre also nur aus seinen Manifestationen erraten werden. (vgl. RD 86f)

Für Assmann tritt Cudworths denkerische Leistung vorwiegend in der Entschlüsselung der religionspolitischen Bewandnis und Revitalisierung monistischen Denkens zutage:

„Cudworths Bedeutung für die europäische Religions- und Geistesgeschichte liegt vor allem darin, daß er dem ‚monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede‘ (K. Müller), der in der Renaissance mächtig answoll und mit der Ächtung der *Prisca theologia* zu versiegen drohte, wieder zu einem enormen Aufschwung verholfen und bis zu den Pantheismus-Debatten des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts weitergetragen hat. Mit dem Begriff der *arcane theology* hat er diesen Tiefenstrom nicht nur in den antiken Religionen verortet, sondern ihm auch einen Platz in der zeitgenössischen Welt vor-gezeichnet, den die Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts dann begierig aufgegriffen haben. Der Monismus beziehungsweise Kosmotheismus bildete seit dem frühen 15. Jahrhundert die *arcane theology* des Christentums.“ (RD 87)

Alle bislang nachgezeichneten Theorien der religio duplex von Maimonides bis Cudworth begründen die Notwendigkeit einer „Aufspaltung der Religion oder Kultur in eine exoterische und eine esoterische Seite“ mit der abweichenden Fassungskraft der Menschen, also mit dem platonischen Leitgedanken der verborgenen oder nur schwer zugänglichen Wahrheit. (RD 88) Im 18. Jahrhundert drängt sich neben diese philosophische Deutung der religio duplex immer stärker eine politische, deren Protagonisten nach Assmann John Toland (1670–1722) und der Jurist, Altphilologe und Bischof von Gloucester William Warburton (1698–1779) sind. (vgl. ebd.)

---

<sup>139</sup> „Das Wahre ist gottähnlich; es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten“ (Johann Wolfgang von GOETHE, *Aus Makariens Archiv*, Nr. 3, in: DERS., *Goethes Werke* [Hamburger Ausgabe, Sonderausgabe zum 250. Geburtstag Goethes], hg. v. Erich TRUNZ, Bd. VIII: Romane und Novellen III, München 1998, 460).

#### 4.3. Ägyptische Mysterien und verborgene Wahrheit (William Warburton)

Toland geht von einer Spaltung der Religion in Volks- und Elitereligion aus, die dem Zweck der Stabilisierung der politischen Ordnung dienen soll. (vgl. für den gesamten Abschnitt RD 88–97) Die politische Klugheit erzwingt die Geheimhaltung der Wahrheit und darum ist die Religion in eine exoterische und eine esoterische Lehre gespalten. Der politischen Theologie steht die natürliche Theologie der Vernunft konträr entgegen. Der Begriff der „politischen Theologie“ besagt zweierlei: auf der einen Seite die „sakrale Funktionalisierung und Überhöhung politischer Herrschaft“, auf der anderen die „politische Funktionalisierung der Religion“. (RD 88) In dieser Tradition kommt Baruch de Spinoza (1632–1677) eine zentrale Bedeutung zu, denn er brachte die kritische Einschätzung der positiven Religionen in seinem „Tractatus theologico-politicus“ (1670) zuerst auf den Begriff des „Theologisch-Politischen“ bzw. der „politischen Theologie“. (vgl. RD 89) Als wahre Religion kann Toland zufolge allein die Religion der Vernunft bezeichnet werden, nicht die Volksreligion, die sich „Lügen (das heißt Fiktionen) im Dienste des Gemeinwohls“ (RD 95) bedient und deshalb von ihm als Aberglaube diskreditiert wird. (vgl. RD 94)

Warburton hakt an dieser Stelle ein. Sein Werk „The divine legation of Moses“<sup>140</sup> (3 Bde., 1738–1741) gilt laut Assmann als „wichtigste[s] und einflussreichste[s] Werk des 18. Jahrhunderts zu Fragen der Offenbarung und der politischen Theologie“ (RD 98). Auch für Warburton ist die politische Instrumentalisierung der Religion, der „Götterglaube als nützliche Funktion zur Fundierung der Gesetze“, ein Charakteristikum der heidnischen Religion. (ebd.) Sein eigentlicher Kontrahent Pierre Bayle stellte die These auf, dass auch Atheistinnen und Atheisten eine zivile Gesellschaft aufbauen und einen Staat gründen könnten, denn sie seien ebenso wie religiöse Menschen zu einer moralischen Lebensführung imstande. Warburton dagegen betont in seinem Werk die Unverzichtbarkeit einer religiösen Begründung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung. Er versucht nachzuweisen, dass nie ein Staat und eine zivile Gesellschaft ohne Religion existiert habe (vgl. ebd.), da jede Gesetzgebung auf einem Gottesbezug fundiere. (vgl. RD 99)

Die heidnischen Religionen empfangen indessen keine göttlichen Offenbarungen. Ihre Götter, Riten, Kulte und Bräuche sind laut Warburton nichts als Fiktionen, die den Gesetzen den notwendigen sakralen Rahmen geben. Dabei handelt es sich aber keineswegs um plumpes

---

<sup>140</sup> William WARBURTON, *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in Jewish dispensation*, London 1738–1741; dt. *Dr. William Warburton's „Göttliche Sendung Mosis“*, 3 Bde., übers. v. Johann C. Schmidt, Frankfurt – Leipzig 1751–1753.

Schauspiel. Vielmehr erkennt der Jurist die Leistung der heidnischen Religion als zivilisatorische Errungenschaft an, denn sie ist „im Kern politische Institution“ (ebd.). In diesem Zusammenhang misst er dem eschatologischen Horizont von Religion eine besondere Bedeutsamkeit bei. Der Glaube an ein Jenseits bzw. einen „future state“ mit Lohn und Strafe, ist seiner Ansicht nach essentiell für den Bestand des Staates und der zivilen Ordnung. Deshalb wird zugleich mit den staatlichen Gesetzen die zweifache Religion gestiftet. (vgl. RD 99f) Von der „public religion“ mit ihren erfundenen Göttern, dem Opferkult, den Riten und Festen, unterscheidet Warburton die „private religion“, eine geheime, d.h. nichtöffentliche Mysterienreligion. Während die erste moralisch indifferent ist, geschieht in letzterer die eigentliche moralische Instruktion über das Leben nach dem Tode, auf der Staat und die zivile Gesellschaft basieren. Hier drängt sich die kritische Rückfrage auf, warum Warburton aus der moralischen Lehre, die den Menschen eigentlich eingeschärft werden soll, ein Mysterium macht. (vgl. RD 100)

In diesem Zusammenhang wird seine Einteilung der privaten Religion in kleine und große Mysterien virulent. Die kleinen Mysterien nutzen das Geheimnis als Attraktor, um Neugier zu wecken für die Lehre des „future state“. Sie fungieren gleichermaßen als „pädagogisches Institut“. (ebd.). Die großen Mysterien hingegen wirken exklusiv, denn nur entsprechend Disponierte werden in das Geheimnis initiiert. Eigentlich kann man Warburtons Theorie auch als „religio triplex“<sup>141</sup> bezeichnen, denn er fächert Religion in drei Dimensionen auf: die Volksreligion mit ihren Fiktionen und Illusionen, die kleinen Mysterien, in denen die Fiktionen zwar bleiben, aber gleichzeitig die Morallehre des Jenseitsschicksals vermittelt wird, und schließlich die hochexklusiven großen Mysterien, die den Initianden zur Epoptie, der Schau der Wahrheit, führen sollen. (vgl. RD 100f) Die großen Mysterien sind genauso wie die Volksreligion moralisch indifferent, d.h. sie können nicht als Grundlage staatlicher Ordnung dienen. Eine Aufdeckung des Geheimnisses zöge sogar die Zerstörung des Staates nach sich. (vgl. RD 101f) Darum wurde die Mysterienreligion in den „Substruktionen der Pyramiden“<sup>142</sup>, in geheimen, mit Hieroglyphen übersäten Hallen, Kammern und Gängen,

---

<sup>141</sup> Vgl. hier auch den Beitrag von Hans SCHELKSHORN, *Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den „Ort“ der Religion in der globalen Moderne*, in: TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht*, 148–177. Er schlägt vor, die Idee der *religio duplex* in die erweiterte Konzeption einer *religio triplex* zu integrieren, um den Ort von Religion in der globalen Moderne genauer zu bezeichnen. Dabei kommt seiner Ansicht nach der Erfahrung des absoluten Nichts, das den unterschiedlichen Ausformungen des Monotheismus wie auch des Kosmotheismus vorausliegt, eine zentrale Funktion zu. (1) Diese Erfahrung des absoluten Nichts steht nach Schelkshorns Modell am Anfang. (2) Sie kann in einem zweiten Schritt entweder religiös oder atheistisch interpretiert werden. (3) Anschließend werden gewisse Riten, Symbole und Handlungsnormen ausgebildet.

<sup>142</sup> ASSMANN, *Ambivalenzen und Konflikte*, 257f.

von einigen wenigen Auserwählten praktiziert. (vgl. RD 142–148) In der Regel wurden nur Könige in die eigentliche Wahrheit eingeweiht. (vgl. RD 102f)

Der Initiationsvorgang gestaltet sich vorrangig als Desillusionierungsprozess. Der Neophyt soll dabei von seinen bisherigen Irrtümern befreit werden und „die Dinge [so] sehen, wie sie sind“<sup>143</sup>. (zit. n. RD 103) Hernach ist er bereit, die Wahrheit zu schauen. Auf dieser letzten Stufe der großen Mysterien „hört alles Lehren auf, und es gilt nur zu schauen und die Natur sowie die Handlungen mit der Vernunft zu erkennen“<sup>144</sup>. (RD 103f) Die Wahrheit, der der Initiand ansichtig wird, ist „the UNIVERSAL NATURE, or the first cause“<sup>145</sup>, „der Eine, der aus sich selbst entstand und dem alle Dinge ihr Dasein verdanken“. (zit. n. RD 104) An den Platz der alten Religion tritt der All-Eine, der aus sich selbst geworden und Ursprung von allem ist. „Erst mit diesem Schritt wird der Übergang von der offiziellen, fiktiven zur geheimen, wahren Religion wirklich vollzogen.“ (ebd.) Beide Religionen schließen einander radikal aus. Nur durch strikte Geheimhaltung kann ihre Koexistenz in *einer* Gesellschaft gewährleistet werden. (vgl. RD 104f) Assmann subsummiert:

„Polytheismus und Idolatrie entspringen einer politischen Notwendigkeit und bilden die politische Theologie des Heidentums. [...] Heidnische Religionen sind Geheimreligionen, und zwar in einem doppelten Sinne: sie brauchen das Geheimnis im Sinne von ‚secretum‘, um den fiktiven Charakter ihrer polytheistischen Götterwelten vor dem Volk geheim zu halten, und sie kennen das Geheimnis im Sinn von ‚mysterium‘ als das unsagbare Geheimnis des All-Einen.“<sup>146</sup>

Warburtons politische Konstruktion der *religio duplex* hat die antiken Mysterien für die Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts erst interessant gemacht. Das Thema wird hochaktuell, obwohl Warburtons Konstruktion jeder historischen Plausibilität entbehrt.<sup>147</sup> Darauf weist auch sein schärfster Kritiker, der Baron de Sainte-Croix, hin. (vgl. RD 105) Er verdeutlicht, dass es den Mysterien eigentlich nicht um „den Gott der Philosophen, die Religion der Vernunft und um natürliche Theologie“ ging. (RD 106)

---

<sup>143</sup> WARBURTON, *The divine legation of Moses*, London <sup>2</sup>1778, Bd. 1, 190, mit Verweis auf Clemens von Alexandrien.

<sup>144</sup> CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromateis* V 11,71,1 (zit. n. BKV<sup>2</sup> 19/2, 217f).

<sup>145</sup> WARBURTON, *The divine legation of Moses*, 222 [Herv. W.W.].

<sup>146</sup> Jan ASSMANN, *Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion“ und die Erfindung der Religionsgeschichte*, in: ARG 3 (2001) 108–134, 117.

<sup>147</sup> Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass es Assmann hier weniger auf die Ereignisgeschichte oder reale Geschichte (*history*), sondern vielmehr auf die Gedächtnisgeschichte bzw. erzählte Geschichte (*story*) ankommt. (vgl. I. Teil, Kap. 1.3)

Die ersten beiden Bücher der „Divine Legation“ drehen sich, wie bereits demonstriert wurde, um das Konzept der „public and arcane religion“. Das für diesen Sinnhorizont ebenso bedeutsame dritte Buch ist der „internal and external philosophy“ gewidmet. Interessant ist, dass Warburton hier von einer „double“ oder „twofold doctrine“ spricht. Während die Ägypter für die Religion zuständig waren, fällt die Philosophie in den Bereich der Griechen. Diese klare Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie ist auffällig. (vgl. RD 107) Das große Geheimnis der ägyptischen Mysterien bestand für Warburton in der Erkenntnis, „daß Gott alle Dinge war, ein Geist, der sich durch die Welt verbreitete und alle Dinge auf innigste durchdrang“<sup>148</sup> (zit. n. ebd.). Die Griechen aber haben, wie Warburton meint, aus der ägyptischen Theologie eine Henologie gemacht. Letztere setzt er mit Atheismus gleich: *To hen* ist „rankest Spinozismus“<sup>149</sup> (zit. n. ebd.), der die Vorsehung und den „künftigen Zustand“ ausklammert. Wenn die griechischen Denker trotzdem Derartiges lehrten, können sie, so Warburtons logischer Schluss, selbst nicht daran geglaubt haben – und das ist Grund ihrer doppelten Lehre. Die zweifache Religion der Ägypter wird bei den Griechen zur zweifachen Philosophie mit esoterischer und exoterischer Seite. (vgl. ebd.)

Im IV. Buch der „Divine legation“ betreibt Warburton aufwändige grammatologische Analysen der ägyptischen Schriften, um das Alter und die Entwicklung der ägyptischen Mysterien zu rekonstruieren. Letztlich leitet er die ägyptische Geheimniskultur aus der Schriftkultur ab.<sup>150</sup> (vgl. MÄ 147–170; RD 108) In den Büchern V bis IX wollte Warburton der ägyptischen Geheimnisreligion die mosaische Offenbarungsreligion als *religio simplex* gegenüberstellen, die etwaige Doppelspiele nicht nötig habe. Allerdings sind nur die Bücher V und VI noch erschienen. Assmann vermutet, dass der Bischof durch die scharfe Kritik an seinem Werk seitens der anglikanischen Orthodoxie zunehmend frustriert war und es aus diesem Grund nicht beendete. Einen Anhaltspunkt für seine Theorie sieht er darin, dass Warburton sein Rezeptionsschicksal mit dem von Cudworth verglich. (vgl. RD 108f) So wie Cudworth seine große Begeisterung für die hermetische Lehre nur schwer verbergen konnte, schwingt auch in Warburtons Darstellung der Mysterien ein allzu emphatischer Unterton mit (vgl. RD 110): „Jedem Leser musste sich der Eindruck aufdrängen, daß Warburton hier sein eigenes Credo preisgibt und daß er genau wie seine griechischen Philosophen eine ‚twofold

<sup>148</sup> WARBURTON, *The divine legation of Moses*, 126.

<sup>149</sup> Ebd., 131.

<sup>150</sup> Vgl. dazu Jan ASSMANN, *Hieroglyphen als mnemotechnisches System. William Warburton und die Grammatologie des 18. Jahrhunderts*, in: Jörg J. BERNS – Wolfgang NEUBER (Hg.), *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne*, Wien [u.a.] 2000, 711–724 und DERS., *Pictures versus Letters: William Warburton's Theory of Grammatological Iconoclasm*, in: DERS. – Albert I. BAUMGARTEN (Hg.), *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch* (Studies in the history of religions, 89), Leiden 2000, 297–311.



doctrine‘ vertritt.“ (ebd.) Der späte Jacobi teilt dieses Schicksal und löst durch sein Engagement im Pantheismusstreit unbeabsichtigt eine Spinoza-Renaissance aus. (ebd.)

Wenn die Menschen laut Warburton auf personale Gottheiten als lebensdienliche Fiktionen angewiesen sind, um in Gemeinschaft leben zu können, könnte die Deutung der Volksreligion als politischer Theologie womöglich auch zur Abwehr der Betrugsthese beigetragen haben. Im Zuge der politischen und gesellschaftlichen Organisation kommt es notwendig, und nicht durch priesterliche List, zu Herausbildung einer *religio duplex*, die politisch und natürlich verfasst ist. Allerdings darf nicht ausgeblendet werden, dass Warburtons *religio duplex* eine Theorie des Heidentums ist, also der falschen Religion, der er trotzdem Wahrheit abzugewinnen sucht. (vgl. RD 110f)

Im Grunde lässt sich Warburtons *religio duplex*-Theorie in zwei Thesen bündeln: Die natürliche Theologie strebt die Erkenntnis der Einheit Gottes an. Dennoch muss diese Wahrheit geheim gehalten werden, da die fiktive Volksreligion Staat und Gesellschaft stützt. Moses aber, der „Stifter“ der israelitischen Religion, hat die Struktur der *religio duplex* überwunden. Seine Religion ist weder an politische, noch an natürliche Theologie gebunden, denn sie stützt sich auf die Offenbarung des Gesetzes, die für alle gilt und allen zugänglich ist. Darüber hinaus erweist das Fehlen der Lehre vom „künftigen Zustand“, was die Deisten an der mosaischen Religion bemängelten, die Göttlichkeit der hebräischen Bibel. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang greift nämlich schon in diesem Leben. Lessing hat diesen Gedanken in seiner Schrift „Erziehung des Menschengeschlechts“ pointiert nachgezeichnet. Warburtons Auseinandersetzung mit den Mysterien in Buch II und den Hieroglyphen in Buch III entfalteten jedoch die größte Breitenwirkung. (vgl. RD 111)

Ein ähnlich gearteter Entwurf einer Mysterienreligion lässt sich beim späten Schelling finden. In seiner Schrift „Philosophie der Offenbarung“ (1841/42) erklärt er, dass die Veröffentlichung des Mysteriengeheimnisses als Angriff auf den Staat zu bewerten sei. Die Mysterienreligion ist in seinen Augen die Religion der Zukunft, die gegenwärtig noch geheim bleiben muss: Handelt es sich hierbei nun um das Christentum oder eine allgemeine Menschheitsreligion? (vgl. RD 111f) Obwohl der Gegensatz zwischen öffentlicher und geheimer Religion auch bei Schelling bestehen bleibt,

„verliert [er] seinen antagonistischen, geradezu dualistischen Charakter, den ihm Warburton mit seiner Gegenüberstellung von Fiktion und Desillusionierung gegeben hatte. Die Pole werden nun anders besetzt und beide positiv verstanden. Sie heißen nun nicht mehr Volks- und Arkantheologie, sondern Mythologie und Mysterium. In der Mythologie tut sich die Wahrheit oder die Gottheit allgemein mitteilbar, aber symbolisch kund, in den Mysterien als abstrakte, nur dem Denken einsichtige Idee.“ (RD 113)

Schelling verabschiedet die Vorstellung von einem Nebeneinander zweier verschiedener Religionen im Rahmen einer Kultur und Gesellschaft. Stattdessen schwebt ihm eine Religion mit verschiedenen Formen der Partizipation vor. (vgl. RD 113) Im „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ proklamiert er<sup>151</sup>:

„Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen. Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist. Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch, d.h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muss philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen.“<sup>152</sup>

Das Systemprogramm votiert also für eine religio duplex, „deren Spaltung in Mythologie und Philosophie überwunden werden muss“ (RD 114). Wie gehören demnach das hinter Riten, Bildern und Symbolen verborgene All-Eine der ägyptischen Mysterien und der biblische Gott, der sich als JHWH zu erkennen gegeben hat und doch nicht bildlich dargestellt werden darf, zusammen? Beide Seiten stehen sich in den bereits dargestellten religio duplex-Modellen konträr gegenüber, denn die Grenze zwischen Natur und Offenbarung bzw. Vernunft und Glaube trennt den Gott der Philosophen vom Gott der Väter. (vgl. RD 135)

Carl Leonhard Reinhold versuchte diesen Hiatus zwischen Vernunft- und Offenbarungsreligion, um den im Pantheismusstreit intensiv gerungen wurde, zu überbrücken.<sup>153</sup> Um Reinholds argumentativen Ausgangspunkt nachzuvollziehen, soll ein Augenmerk auf die Kontroverse um die pantheistische Theologie Baruch de Spinozas gerichtet werden.

## 5. Exkurs: Der „Pantheismusstreit“

Der „Pantheismusstreit“ bezeichnet eine dichte philosophisch-theologische Debatte zwischen dem Tod Lessings und dem Erscheinen der ersten Auflage von Kants „Kritik der reinen

---

<sup>151</sup> Obwohl Assmann das Programm Schelling zuschreibt, ist der Verfasser nicht zweifelsfrei zu ermitteln. Neben Schelling kommen Hegel und Hölderlin als Autoren in Frage, wobei auch eine „Koproduktion“ nicht ausgeschlossen werden kann und sogar als wahrscheinlich gilt.

<sup>152</sup> *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796/97), in: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke I. Frühe Schriften* (stw 601), Frankfurt/M. 2014, 234–236, 235f.

<sup>153</sup> MÜLLER, Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede, 64; DERS., Gewalt und Wahrheit, 78.

Vernunft“ (1781) und dem Tod Goethes und Hegels (1831/32). Man kann diesen Zeitraum in Anlehnung an Klaus Müller die „Sattelzeit“ der modernen Religionsphilosophie nennen.<sup>154</sup> Auslöser des Pantheismusstreits war eine Mitteilung Friedrich Heinrich Jacobis aus dem Jahr 1785, derzufolge Lessing ihm gegenüber kurz vor seinem Tod enthüllt habe<sup>155</sup>:

„Leßing [...]. Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἐν καὶ πᾶν Ich weiß nichts anders [...] und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich [sc. Jacobi, Anm. B.M.]. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Leßing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.“<sup>156</sup>

Diese überraschende Confessio verblüfft Jacobi, da sie sich nicht lückenlos in andere Äußerungen Lessings zum Thema Religion einfügen lässt. Auch andere sind nach Jacobis Bekanntgabe des Lessing'schen Diktums erschüttert, zuvörderst der Lessing zeitlebens nahestehende Moses Mendelssohn, der gerade an einem Buch über Lessing arbeitet. Es kommt zu einem Disput zwischen Mendelssohn und Jacobi über die Fragen, ob Lessing wirklich *Hen kai pan* gesagt habe und, wenn dies der Fall sein sollte, wie er das genau gemeint habe und welche Konsequenzen eine solche Aussage mit sich bringe. Im Laufe der Auseinandersetzung wird der Gesprächston sehr hitzig, bis hin zu persönlichen Beschuldigungen<sup>157</sup>. Mendelssohn ist an einer „theistischen Ehrenrettung“<sup>158</sup> Lessings gelegen, da der Verdacht des Pantheismus und Atheismus nicht ungefährlich war (vgl. MÄ 205–210). Doch Jacobi hält Mendelssohns Unterfangen für erfolglos, wenn nicht gar unmöglich. Dennoch beeinträchtigt sein klarer Standpunkt keineswegs seine Wertschätzung für Lessing. Laut Jacobi habe Lessing genau gewusst, was er wem anvertrauen konnte und durfte.<sup>159</sup> In diesem Argument schimmert die Figur der *religio duplex* durch. Theismus und Atheismus lassen sich jedenfalls nicht vermitteln – dies macht Jacobi hinreichend deutlich<sup>160</sup>: „Mit dem geläuterten Pantheismus, den er [sc. Lessing, Anm. B.M.] zu seiner Genesung einnehmen soll, wäre er nach meinem Urteil, nur ein Halbkopf; und dazu will ich ihn nach seinem Tode nicht durch Mendelssohn erziehen lassen.“<sup>161</sup>

---

<sup>154</sup> MÜLLER, Streit um Gott, 177.

<sup>155</sup> Vgl. ebd.

<sup>156</sup> Friedrich Heinrich JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), in: DERS., *Schriften zum Spinozastreit* (Werke, Gesamtausgabe 1,1), hg. v. Klaus HAMMACHER u. Irmgard-Maria PISKE, Hamburg [u.a.] 1998, 16f.

<sup>157</sup> Vgl. dazu Friedrich Heinrich JACOBI, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, in: DERS., *Schriften über den Spinozastreit*, 269–331.

<sup>158</sup> MÜLLER, Streit um Gott, 177.

<sup>159</sup> Vgl. JACOBI, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*, 278–280.

<sup>160</sup> Vgl. MÜLLER, Streit um Gott, 177.

<sup>161</sup> JACOBI, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*, 280.

Um seine Position zu untermauern, brachte Jacobi sein 1785 publiziertes Spinoza-Buch in zweiter, um wichtige „Beylagen“ erweiterter Auflage (1798) heraus. Die Schrift besteht aus kommentierten Briefen an Mendelssohn und einer anerkennenden Darstellung von Spinozas „kosmotheistischem“<sup>162</sup> Denken. Allerdings versucht sie den Nachweis zu erbringen, dass die stark deduktiv orientierte spinozistische Philosophie notwendig zu Pantheismus oder Atheismus führen müsse.<sup>163</sup>

Spinoza wagte sich Müller zufolge an ein mit dem cartesianischen Dualismus aufgebrochenes „heimliches Grundproblem der gesamten überkommenen philosophischen Theologie“<sup>164</sup> heran: Wenn es ein Unendliches bzw. Gott als absolute Substanz gibt, kann außer ihm Seiendes im Grunde nicht konsistent gedacht werden. „Während Descartes die Natur als Ordnung der Dinge auf Gott als Grund bezog, identifizierte sie Spinoza mit Gott und wies damit die Idee eines jenseitigen Gottes zurück“, schreibt Wolfgang Röd.<sup>165</sup> Gott und Natur bedeuten für Spinoza gemäß der Formel „Deus seu natura“ de facto dasselbe, denn die Natur als Grund aller Erscheinungen (*natura naturans*) und die Natur als Inbegriff der Erscheinungen (*natura naturata*) unterscheiden sich nur graduell.<sup>166</sup>

„Die *Natura naturans* ist dasjenige, ‚was in sich ist und aus sich begriffen wird‘; die *Natura naturata* umfaßt dagegen ‚alles, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes [...] folgt‘. Nicht nur die Natur als Grund aller Dinge, sondern auch die Natur als deren Inbegriff ist göttlich, da es außerhalb Gottes nichts geben kann.“<sup>167</sup>

Daher heißt es in Spinozas „Ethica“: „Alles, was ist, ist in Gott, und nicht kann ohne Gott sein oder begriffen werden.“<sup>168</sup> Alles Endliche kann also nur ein „Attribut“ oder, anders ausgedrückt, eine Implikation des absoluten Gottes sein, den Spinoza als Substanz mit unendlichen vielen Attributen denkt.<sup>169</sup> An dieser Grundthese Spinozas hängt eine, wenn nicht die wesentliche Problematik der pantheistischen oder monistischen Intuition, nämlich die

---

<sup>162</sup> Assmann übernimmt den Ausdruck „Kosmotheismus“, den Jacobi in Bezug auf Spinoza gebraucht (vgl. ASSMANN, Monotheismus und Gewalt, 50).

<sup>163</sup> Vgl. MÜLLER, Streit um Gott, 178.

<sup>164</sup> DERS., *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, in: SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit*, 176–213, 194.

<sup>165</sup> Vgl. Wolfgang RÖD, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band: 17. bis 20. Jahrhundert*, München 2009, 53.

<sup>166</sup> Ebd.

<sup>167</sup> Ebd.

<sup>168</sup> *Ethik*, Teil I, Lehrsatz 15, in: Benedictus SPINOZA, *Opera I–V*, hg. v. Carl GEBHARDT, Heidelberg 1925 (Neudruck 1972, Bd. V 1987), Bd. II, 56.

<sup>169</sup> Vgl. Konrad CRAMER, *Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit*, in: Dieter HENRICH (Hg.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, 14), Stuttgart 1985, 151–179; RÖD, *Der Weg der Philosophie*, 52–54; MÜLLER, *Streit um Gott*, bes. 64–85; DERS., *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, 194f.

Schwierigkeit einer Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem, All-Einheits-Gedanke und menschlicher Freiheit.<sup>170</sup> Auf sie wird im dritten Teil der Arbeit zurückzukommen sein. Obwohl sich auch schon Nikolaus von Kues und Giordano Bruno mit der Frage des Zueinanders von Absolutem und Endlichem beschäftigt hatten, brachte keiner die Antwort so radikal auf den Begriff wie Spinoza.<sup>171</sup>

Jacobi stellt Spinoza in seinem Werk unbeabsichtigt so dar, dass er erstmalig das ungeteilte Interesse der Zeitgenossen auf sich zieht. Sie erkannten in seiner philosophischen Theologie Lösungspotenziale für die großen religionspolitischen Herausforderungen ihrer Zeit, nämlich: „die Neubestimmungen des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, von Absolutem und Endlichem, von Gottesbild und Menschenwelt, wie sie nach dem Ende der klassischen Metaphysik und ihren Erneuerungsversuchen unter dem Richtmaß der kantischen Kritik und der ihm kritisch Folgenden fällig waren“. <sup>172</sup> Erst die Veröffentlichung von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) lässt die Flut der Publikationen zum Pantheismusstreit merklich abebben und schließlich versiegen.<sup>173</sup>

Kant tritt im Pantheismusstreit mit seiner Abhandlung „Was heißt, sich im Denken orientieren?“ <sup>174</sup> (1786) für die Position des Rationalismus ein. Er hält an der Unterscheidung zwischen demonstrierbaren Vernunfteseinsichten und Vernunftglaube, der zwar metaphysische Orientierung bietet, aber selbst nie Erkenntnis werden kann, fest und markiert so die Grenze

---

<sup>170</sup> Raimund LITZ, *Monismus – Zugänge zu einem Gedanken vom Ganzen*, in: MÜLLER – STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform*, 131–139 gießt die Grundzüge der „monistischen Intuition“ ausgehend von 1 Kor 12,6b, „[...] es ist derselbe Gott, der alles in allen wirkt“, in sechs Thesen. Er bemerkt zum Verhältnis von All-Einheit und (menschlicher) Freiheit, dass jedem reflexivem Selbstbewusstsein, das durch Identität und Differenz konstituiert wird, ein „absolutes Sein“, d.h. eine unbedingte Einheit als Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde liegen muss. Sie ermöglicht erst die Selbstbeziehung des Ich zu sich selbst: „Das Andere, Viele, Einzelne, ja auch deren Einheitszusammenhang ist nicht ohne die Voraussetzung eines diese Einheit ermöglichenden Einheitsgrundes zu denken und zu bestimmen. Dabei ist weder das Viele nur Schein noch das Eine allein wirklich.“ (138) Vgl. auch ebd., 133: „Das Viele, Andere steht unleugbar unter der Bedingung des Einen.“ Weil die Beziehung zwischen Gott und Mensch unter den „ontologischen Bestimmungen von Identität und Differenz“ (132) verstanden werden soll, sind Identität und Differenz nicht voneinander isolierbar. Alles Sein ist im absoluten Sein einbegriffen und dennoch vom ihm unterschieden. Durch diese Unterscheidung wird das Seiende ein bestimmtes Seiendes. Das einzelne Seiende verwirklicht sein Sein also auf ihm entsprechende Weise. Umgekehrt liegt die Einheit mit dem absoluten, unbedingten Sein jeder Unterscheidung voraus. Der Monismus betont „den Einheitsaspekt jenes Verhältnisses, d.h. das unmittelbare In-Sein des Absoluten in jedem Sein und Ereignis, ohne dabei die Differenz zum Anderen, Endlichen zum Verschwinden zu bringen. Denn im Maße dieses In-Seins kommt das Seiende zu sich, seinem freien Eigenstand, seiner wahrhaften, nicht nur gedachten Verschiedenheit.“ (133) Vgl. zu den freiheitstheoretischen Implikationen der Monismus-Debatte die Studie von Magnus LERCH, *All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet* (BDS, 47), Würzburg 2009.

<sup>171</sup> MÜLLER, *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, 195.

<sup>172</sup> DERS., *Streit um Gott*, 178f.

<sup>173</sup> Ebd., 178 (Anm. 56). Müller beruft sich auf Dieter HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena (1790–1794)*, Bd. 1, Frankfurt/M. 2004, 183.

<sup>174</sup> Vgl. Immanuel KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in: Ders., *Schriften zur Metaphysik und Logik I* (Immanuel Kant Werkausgabe, V; stw 188), hg. v. Wilhelm WEISCHDEL, Frankfurt/M. 1977, 265–283.

zwischen Wissen und Glauben<sup>175</sup>. Obwohl Kant seine transzendentalphilosophische Kritik (d.h. „Grenzziehung“) gegen das Verdikt des Spinozismus verteidigte<sup>176</sup>, fand der offensichtlich noch nicht erschöpfte Konflikt in der unmittelbaren Folgezeit sein Echo bei den Philosophen des deutschen Idealismus.<sup>177</sup> Dem Pantheismusstreit folgten der von Fichtes Aufsatz „Über unseren Glauben an eine göttliche Weltregierung“ (1798) evozierte Atheismusstreit und der „Streit um die göttlichen Dinge“ bzw. Theismusstreit zwischen Jacobi und Schelling. Letzterer verfasste eine Widerrede zu Jacobis Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (1811) mit dem wortreichen Titel „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“ (1812).<sup>178</sup> Alle Auseinandersetzungen werden von Spinozas Denken als „heimliche[m] Dreh- und Angelpunkt“ bestimmt.<sup>179</sup>

Dennoch ist schon der Pantheismusstreit kein reiner Spinozismus-Streit geblieben, sondern zu einer Kontroverse über den Gegensatz von Wissen und Glauben geworden – und schließlich zu einem Streit um den Monotheismus. Dieser Nexus wird Müller zufolge nirgends deutlicher als bei Carl Leonhard Reinhold.<sup>180</sup>

## 6. Sinai und Sais? (Carl Leonhard Reinhold)

Der ehemalige Jesuit und spätere Freimaurer Carl Leonhard Reinhold (1757–1825) lehrte Philosophie in Jena und Kiel. Er gilt als Kantexperte und einer der tonangebenden Protagonisten der deutschen Aufklärung. Für den vorliegenden Zusammenhang ist seine Schrift „Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey“ (1787) von besonde-

---

<sup>175</sup> Vgl. DERS., *Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant* (Vorwort zu Ludwig Heinrich JAKOB, *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes in Vorlesungen*), in: Schriften zur Metaphysik und Logik 1, 285–291. Die monistische Denkform operiert vom Schöpfungsgedanken her und tendiert dahin, die Unterscheidung zwischen Wissen und Glaube einzuschmelzen. Die Theologie der Offenbarung wiederum bleibt vorrangig auf die Geschichte verwiesen. Georg ESSEN weist darauf hin, dass Geschichte sich immer in Form von Erzählung ereignet, also nicht einfachhin ein Wissen ist, das von allen Generationen aller Zeiten reflektiert wird. Vgl. hierzu DERS., *Nochmals: Geschichte und Offenbarung*, in: Christian DANZ (Hg.), *Jesus of Nazareth and the New Being in History*, Berlin [u.a.], 143–162; Georg ESSEN, *Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz*, in: Klaus MÜLLER [u.a.], *Hoffnung, die Gründe nennt*, Regensburg 1996, 186–204. Siehe zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen auch Saskia WENDEL, *Religionsphilosophie* (Reclam, Grundwissen Philosophie), Stuttgart 2010, 64–101, bes. 79–85.

<sup>176</sup> Vgl. Dieter HENRICH, *Hegel im Kontext* (Edition Suhrkamp, 510), Frankfurt/M. 1971, 69.

<sup>177</sup> Vgl. ebd., 62

<sup>178</sup> Vgl. MÜLLER, *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, 193f.

<sup>179</sup> Vgl. ebd., 194. Vgl. für den gesamten Abschnitt RÖD, *Der Weg der Philosophie* 2, 199f.

<sup>180</sup> Vgl. MÜLLER, *Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, 195.

rem Interesse. Hier spricht Reinhold nicht in erster Linie als Philosoph, sondern als Freimaurer zu seinen Brüdern. (vgl. MÄ 173) Die Abhandlung erschien zuerst 1786 in zwei Ausgaben der von Ignaz von Born herausgegebenen Zeitschrift „Journal für Freymaurer“, doch im selben Jahr wurde die Wiener Loge „Zur Wahren Eintracht“, der von Born vorstand, geschlossen und das Journal verlor einen großen Teil seiner Leserschaft. Das großangelegte „Mysterienprojekt“ konnte daher nicht fortgeführt werden. (vgl. MÄ 174)

Assmann sieht in Reinhold das Bindeglied zwischen John Spencer und Sigmund Freud (1856–1939). Reinholds Werk basiert auf Spencers und Warburtons Arbeiten. Es wurde aber seinerseits auch von Schiller in seinem Essay „Die Sendung Moses“ (1790), der später für Freuds Abhandlung „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1939)<sup>181</sup> belangvoll wird, paraphrasiert, wenn nicht sogar plagiiert. Im Anschluss an Reinhold führt Friedrich Schiller den hebräischen Monotheismus auf die ägyptische All-Einheitslehre zurück, um „den Unterschied [bzw. Dualismus, Anm. B.M.] zwischen Offenbarungs- und Verborgenheitsmonotheismus“ einzuebnen.<sup>182</sup> Reinholds „Hebräische Mysterien“ stellen nach eigenen Angaben den Ausgangspunkt von Assmanns Forschung dar (vgl. MÄ 174). Sie sind Klaus Müller zufolge der Schlüssel zu Assmanns monistischem Denken.<sup>183</sup>

Von seinem Gewährsmann Spencer übernimmt Reinhold die These vom ägyptischen Ursprung der mosaischen Gesetze, ohne antagonistische Aspekte der doppelten Religion wie die „normative Inversion“ und „Idolatrie-Therapie“ zu rezipieren. (vgl. MÄ 174f) Aus dem Prinzip der Akkommodation entwickelte er den Gedanken des „Mosaischen Kompromisses“. Demnach musste Moses „die erhabene Gottesidee der ägyptischen Mysterien verformen und reduzieren, um sie zum Motor der israelitischen Ethnogenese, zur Grundlage einer politischen Verfassung und zum Gegenstand einer öffentlichen Religion zu machen“. (MÄ 188) So konnte Reinhold formulieren: „Mit einem Worte! Bey den aus Aegypten gekommenen Hebräern war alles ägyptisch, von den goldenen und silbernen Geschirren, die sie heimlich mit auf den Weg nahmen – bis zur Weisheit ihres Führers und Gesetzgebers.“<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion*, Frankfurt/M. 142006. Freuds entscheidendste Beiträge in der Moses-Debatte sieht Assmann in der Theorie der kulturellen Latenz, auf deren Basis er in MÄ und MU seine Überlegungen zu Verdrängung und Überlagerung kultureller Erinnerung entwickelt, und der Entdeckung der Schuld als essenzielles Merkmal jeder (Gegen-)Religion. (vgl. MÄ 213–242, MU 121–143) In diesen Kontext ist auch Assmanns umstrittene Formulierung einzuordnen: „Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen.“ (MÄ 282)

<sup>182</sup> ASSMANN, Monotheismus und Kosmotheismus, 17.

<sup>183</sup> Klaus MÜLLER, Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede, 47–84, bes. 60–67.

<sup>184</sup> REINHOLD, Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei, 30.

Das Mosaische Gesetz und seine Unterscheidungen zwischen innen und außen, Freund und Feind waren für Reinhold die „getreue Übertragung und Transkodifikation dessen, was er ‚die ägyptischen Mysterien‘ nennt“ (MÄ 175). Das Konzept der Mysterien in Form der klassischen Mysterienreligion fehlt indes bei Spencer. Hierfür berief Reinhold sich auf Warburton. Die Mysterienreligion ist Assmann zufolge das entscheidende Element, das den „Umschlag von Spencers Ägyptophobie zu Reinholds Ägyptophilie“ (ebd.) bedingte. Warburtons Mysterienbegriff gliederte die ägyptische Religion in eine Vorder- und eine Hintergrundebene. Furchteinflößende, gewöhnungsbedürftige Phänomene, wie z.B. Tierkult, Magie und Idolatrie, werden zu bloßen Oberflächenphänomenen degradiert. Diese religiösen Praktiken gehören zum Bereich der „exoterischen politischen Theologie“, die monotheistisch verfasste, „esoterische[n] natürliche[n] oder kosmische[n] Theologie“ bleibt davon unberührt. (vgl. ebd.) Reinhold geht jedoch insofern über Warburton hinaus, als dass er „den esoterischen Monotheismus der Ägypter und den geoffenbarten Monotheismus des Moses hinsichtlich ihres Gottesbegriffs gleich[setzt]“ (ebd.). Für Reinhold glaubte auch Moses an den alleinigen Gott und „kleidete diesen Glauben in Form einer neuen Mysterienreligion, die als die älteste Freimaurerei bezeichnet werden kann“ (ebd.). Den Kern des Mysteriums verbarg er allerdings vor seinem Volk, weil es für die Erkenntnis dieser Wahrheit noch nicht bereit war. Er kleidete es in die Vorstellung eines nationalen Schutzgottes JHWH.<sup>185</sup> Moses wird streng genommen gemäß dem italienischen Sprichwort „*traduttore – traditore*“ zum Verräter der ägyptischen Mysterien.<sup>186</sup>

Indem Reinhold die mosaische Religion nicht als Gegenreligion<sup>187</sup>, sondern im Anschluss an Warburton als Geheimreligion rekonstruierte, machte er Moses, so Assmann, zu einem „Spinozisten avant la lettre“. Dennoch ist Warburtons und somit auch Reinholds Begriff der Verheimlichung nicht frei von theoklastischen Impulsen. Wenn der Initiand die Schwelle von den kleinen zu den großen Mysterien überschreitet, hat er seinem früheren polytheistischen Glauben an die Götter abgeschworen. (vgl. MÄ 175f) Er hat ihren fiktiven, irrtümlichen Charakter durchschaut und gelernt, die Dinge zu sehen wie sie sind (MÄ 176). Einweihung wird als Desillusionierungsprozess verstanden – er ist die Voraussetzung der Konversion. Letztlich wird „[d]ie Mosaische Unterscheidung zwischen wahr und unwahr [...] in die

<sup>185</sup> Vgl. MÜLLER, Gewalt und Wahrheit, 77f.

<sup>186</sup> Vgl. ebd., 78. Friedrich SCHILLER versteht diesen Verrat durchaus im Sinne der doppelten Bedeutung des deutschen Wortes: So hat Moses nicht bloß etwas, nämlich die geheime Mysterienwahrheit, verraten, sondern auch Verrat an dieser nur den Eingeweihten zugänglichen Vernunftwahrheit begangen, sofern er sie zum Gegenstand blinden Glaubens gemacht habe. Vgl. DERS., *Die Sendung Moses*, in: REINHOLD, Mysterien, 129–156, 156. MÜLLER zufolge spiegelt sich für Schiller im „Antagonismus von Mysterien- und Gesetzesreligion, von Monismus und Monotheismus, zugleich nichts anderes als ein Antagonismus von Vernunft und Glaube“ (Gewalt und Wahrheit, 78).

<sup>187</sup> Vgl. I. Teil, Kap. 2,1 u. 2,2.



ägyptische Religion selbst zurückverlegt“ (MÄ 176). Assmann vermutet, dass Warburton womöglich nicht zu dieser kühnen Deutung gelangt wäre, aber er hat die entscheidende Vorarbeit geleistet. (vgl. ebd.)

Reinholds folgenreichster Beitrag in der Debatte um Moses und die Exodustradition ist seine Interpretation der Tetragramms. Er führt den biblischen Gottesnamen JHWH entsprechend der hebräischen Volksetymologie auf *hayah* zurück und übersetzt ihn nach Ex 3,14 mit „Ich bin, der ich bin“. Die Selbstoffenbarungsformel setzt er dann mit der Inschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais gleich. (vgl. MÄ 176) Diese Ineinssetzung bildet Assmann zufolge den Höhepunkt von Reinholds Werk über die hebräischen Mysterien. Sie hat in der Philosophie der Neuzeit eine beachtliche Gedächtnisspur gezogen. Jedenfalls inszeniert Reinhold sie regelrecht als Einweihung, wobei ihm selbst die Rolle des Hierophanten zufällt<sup>188</sup>:

„Wem aus uns, meine Brüder! Sind endlich die alten ägyptischen Inschriften unbekannt; die eine auf der Pyramide zu Sais: Ich bin alles, was ist, was und seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben; und jene unter der Bildsäule der Isis: Ich bin, was da ist? Wer aus uns meine Brüder! Versteht nicht den Sinn dieser Worte so gut, als ihn vormals der ägyptische Eingeweihte verstehen mußte, und weiß nicht, daß damit das wesentliche Daseyn, die Bedeutung des Wortes Jehovah, beynahe wörtlich ausgedrückt ist?“<sup>189</sup>

Die Inschrift ist schon in Plutarchs Abhandlung „Über Isis und Osiris“ belegt.<sup>190</sup> Damit wollte er laut Assmann zeigen, dass die Wahrheit in Ägypten nur verhüllt in Rätseln und Symbolen überliefert werden konnte. Proklos zitiert die Inschrift zu Sais in einer abweichenden Diktion. Da dieser seine Version vermutlich nicht von Plutarch übernommen hat, kann eine gemeinsame, vermutlich ägyptische Quelle angenommen werden. (vgl. MÄ 176f) Reinholds Lehrer, Immanuel Kant, erwähnt die Inschrift in seiner „Kritik der Urteilskraft“ (1790) und Schiller schreibt in „Über das Erhabene“ (1793)<sup>191</sup>:

„Alles, was verhüllt ist, alles Geheimnisvolle, trägt zum Schrecklichen bei, und ist deswegen der Erhabenheit fähig. Von dieser Art ist die Aufschrift, welche man zu Sais in Ägypten über dem Tempel der Isis las: ‚Ich bin alles, was ist, was gewesen ist, und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.‘“<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> MÜLLER, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*, 18.

<sup>189</sup> REINHOLD, *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei*, 42.

<sup>190</sup> „In Sais gab es eine Sitzstatue der Athena, die sie auch als Isis verehrten; sie besaß eine Inschrift, die etwa so lautete: ‚Ich bin alles, was war und ist und sein wird, und mein Gewand hat noch kein Sterblicher gelüftet‘“ (PLUTARCH, *Über Isis und Osiris*, in: DERS., *Drei religionsphilosophische Schriften*, griech.-dt. Übers. u. hg. v. Herwig GÖRGEMANNs unter Mitarb. v. Reinhard FELDMEIER und Jan ASSMANN, Düsseldorf – Zürich 2003, 135–273, 149 [Abschnitt 9]).

<sup>191</sup> MÜLLER, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*, 18.

<sup>192</sup> Friedrich SCHILLER, *Vom Erhabenen (Zur weiteren Ausführung einiger Kantischer Ideen)*, in: DERS., *Sämtliche Werke in zehn Bänden* (Berliner Ausgabe), hg. v. Hans-Günther THALHEIM [u.a.], Bd. 8: Philosophische

In der ägyptischen Urfassung könnte die griechische Formel *\*ñn kjj hrj* gelautet haben. Hier legen sich zwei Übersetzungsmöglichkeiten nahe. Da wäre zum einen die „monotheistische Devise“, die in Echnatons Hymnen zweimal vorkommt und sich Assmann zufolge perfekt in den Kontext einer Offenbarung Gottes als Weltgottheit – „alles, was war, ist und sein wird“ – einfügen würde: „Es gibt keinen anderen [Gott] außer mir“. Außerdem sei die „Ich bin“-Prädikation ein typisches Kennzeichen der späten Isis-Religion. Andererseits muss man auch die buchstäbliche Bedeutung der Worte *wp hr* („außer“) als „das Gesicht aufdecken“ für eine Übersetzung in Betracht ziehen. Ein nicht mit den klassischen Sprachen vertrauter Dragoman<sup>193</sup> könnte den Satz folgendermaßen gelesen haben: „kein anderer hat mein Gesicht aufgedeckt“. Assmann vermutet, dass die ägyptischen Priester von der neuplatonischen Philosophie beeinflusst waren und die letzte Lesart als geheime Bedeutung entdeckten. (vgl. MÄ 177f)

Dass die saitische Inschrift ein Zeugnis ägyptischer Theologie darstellt, lässt sich problemlos erweisen. Schwieriger ist es, die Ineinsetzung der Inschrift mit der Selbstvorstellung JHWHs zu begründen. (vgl. MÄ 178) Unter Isis verstanden die Gelehrten der Aufklärung „Natur“ im Sinne der verborgenen *natura naturans*,

„die ebenso apolitisch wie amoralisch ist, die weder Freund und Feind noch Gut und Böse kennt. Natur ist das schlechthin Allumfassende, das All-Eine – welche Unterscheidung könnte hier eine Grenze ziehen und dem Allumfassenden ein Gegenteil gegenüberstellen?“ (RD135)

Stehen sich hier nicht zwei unvereinbare theologische Konzepte gegenüber? (vgl. MÄ 178) „Der Unterschied zwischen ‚Ich bin alles, was ist‘ und ‚Ich bin, der ich bin‘, über den Reinhold, ohne ein Wort zu verlieren, hinweggeht, scheint für uns unüberwindlich.“ (ebd.) Der Offenbarungsmonotheismus kann nicht ohne weiteres in einer Theologie der natürlichen Evidenz integriert werden, da er jeder „kosmischen Identifikation“ den Boden entzieht. Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie der jüdische Philosoph Ernst Cassirer das „Ich bin, der ich bin“ interpretiert, ohne jedoch Bezug auf die Inschrift zu Sais zu nehmen. Verkürzt kann man sagen, dass sich die Gottheit für Cassirer einerseits als „Sein“ und andererseits als „Ich“ präsentiert. (vgl. ebd.)

---

Schriften, Berlin 2005, 224–273, 244. Voltaire erwähnt die Inschrift zusätzlich zur oben genannten in einer Kurzform: „Ich bin alles, was ist“ (VOLTAIRE, *Essay Sur L'Histoire Générale, Et Sur Les Moeurs Et L'Esprit Des Nations, Depuis Charlemagne Jusqu'à Nos Jours*, 1756, 103 (zit. n. MÜLLER, Streit um Gott, 18 [Anm. 14]). Auch Mozart war von den ägyptischen Mysterien fasziniert und komponierte seine Zauberflöte als *Opera duplex* (vgl. Jan ASSMANN, *Die Zauberflöte. Eine Oper mit zwei Gesichtern* [Wiener Vorlesungen im Rathaus, 179], mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt, Wien 2015).

<sup>193</sup> Ein Dragoman oder Drogman (arab.) ist ein Übersetzer, Dolmetscher bzw. „sprachkundiger Reiseführer“ im Nahen Osten, hauptsächlich für die Sprachen Arabisch, Türkisch und Persisch. Vgl. Nabil OSMAN, *Art. „Dragoman“*, in: DERS. (Hg.), *Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft*, München <sup>8</sup>2010, 45.

„Die Form der ‚Ich-Prädikation‘, die Form der Selbstoffenbarung des Gottes, indem er durch ein fortgesetztes ‚Ich bin ...‘ die verschiedenen Seiten seines einheitlichen Wesens enthüllt, geht von Ägypten und Babylonien aus, um sich im weiteren Fortschritt zu einer festgefügt typischen Stilform des religiösen Ausdrucks zu entwickeln. In vollendeter Gestalt aber steht diese Form erst dort vor uns, wo sie alle anderen verdrängt; wo als der einzige ‚Name‘ der Gottheit der Name des Ich übrigbleibt [...] Erst mit dieser Umformung der objektiven Existenz in das persönliche Sein ist das Göttliche wahrhaft in die Sphäre des ‚Unbedingten‘, in ein Gebiet, das durch keine Analogie zu einem Ding oder Dingnamen zu bezeichnen ist, hinaufgehoben. Von allen Mitteln der Sprache sind es nur noch die personalen Ausdrücke, die persönlichen Fürwörter, die zu seiner Bezeichnung übrig bleiben: ‚Ich bin Er; ich bin der Erste, der Letzte‘ heißt es auch in den prophetischen Büchern.“<sup>194</sup>

Cassirer beschreibt in diesem längeren Textauszug die Entwicklung von „Ich bin, was ist“ zu „Ich bin, der ich bin“ als Evolution bzw. „Umformung“. Assmann bemerkt hingegen, dass auch die Isis-Formel „alle anderen verdrängt“. „Der Weg über das Sein und der Weg über das Ich“, d.h. das ägyptische und das biblische Gottesbild, „sind nicht zwei Stadien desselben Weges, sondern zwei verschiedene Wege. Der prophetische Monotheismus ist nicht das letzte Reifestadium, sondern der Gegensatz und Konkurrent des Kosmotheismus.“ (MÄ 179)

In Reinholds Augen stellt die saïtische Formel eine „exakte Paraphrase des hebräischen Gottesnamens“ (ebd.) dar. Er sieht das einigende Moment vor allem in der Offenbarung der Namenslosigkeit. Durch die Geste der Zurückweisung (Ex 3,14 par. Ri 13,17f; Gen 32,30) stellt sich Gott nicht in eine Reihe mit den Göttern rundum, die Götter-Individuen neben anderen sind und deshalb eines Namens bedürfen. Er ist als das absolute Sein über die partikularen Götter erhaben, die gleich allen Geschöpfen Werden und Vergehen unterworfen sind (vgl. Jes 40,6–8). Die Interpretation des göttlichen Namens durch das Wort „Sein“/„Ich bin“ kann demnach als eine Form negativer Theologie verstanden werden. Ganz in diesem Sinne beruft Reinhold sich auf Hermes Trismegistus und sein Konzept des *deus anonymus* oder namenlosen Gottes<sup>195</sup>, der später auf für Goethe und Schiller signifikant wird. (vgl.

<sup>194</sup> Ernst CASSIRER, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Studien der Bibliothek Warburg, 6), Leipzig – Berlin 1925, 62f.

<sup>195</sup> Reinhold (Die Hebräischen Mysterien, 168) gibt den hermetischen Traktat *Ps. Apul. Ascl. cap. 20* (HERMES TRISMEGISTUS, *Corpus Hermeticum. 2. Traités XIII – XVIII*, hg. v. Arthur Darby NOCK – André-Jean Festugière Paris <sup>2</sup>1960, 320f) in einer Paraphrase des Laktanz wieder (LACT., *Div. Inst.*, i.6). Reinhold stieß bei William WARBURTON, *Divine Legation* II, 568/9 auf das Laktanz-Zitat. Es lautet übersetzt: „Er [Trismegistus] schrieb Bücher – viele, in der Tat, die sich auf das Wissen der göttlichen Dinge beziehen –, in denen er für die Majestät des Höchsten und Einzigen Gottes eintritt, und er nennt ihn mit denselben Namen, die auch wir verwenden: Herr und Vater. Damit nicht einer seinen Namen erfrage, sagt er, daß er namenlos ist, da er der besonderen Bezeichnung durch einen Namen nicht bedarf, weil er nur Einer ist, gewissermaßen. Das sind seine Worte: ‚Gott ist Einer; der Eine aber braucht keinen Namen; er ist der namenlose Seiende‘ (*hos de theos heis; ho de heis onomatos ou prodeitai; esti gar ho on anonymos*). Daher hat Gott keinen Namen, weil er der Einzige ist und weil es keine Notwendigkeit für eine besondere Bezeichnung gibt, außer wenn im Fall einer Vielheit eine Distinktion gemacht werden muß, um ein jedes Individuum durch seine spezifische Kennzeichnung und

ebd.) Reinhold interpretiert also „den hebräischen Namen im Licht der hermetisch-kosmotheistischen Theologie (oder der ‚objektiven Existenz‘), und nicht etwa umgekehrt die Isis-Formel im Licht des biblischen Monotheismus (oder des ‚persönlichen Seins‘).“ (ebd.) Er deutet den hebräischen „Namen“ so, wie er in der Antike verstanden wurde. In der Septuaginta heißt es „ἐγώ εἰμι ὁ ὢν“. „Mit seiner Identifikation Jahwes mit dem ‚kosmischen Gott‘ – deus sive natura – folgt Reinhold einer antiken Tradition.“<sup>196</sup> (MÄ 180) Die engste Parallele zu Reinhold findet sich laut Assmann zweihundert Jahre vor Spinoza und Marsilio Ficinos Übersetzung des Corpus Hermeticum in Cusanus‘ Schrift „De docta ignorantia“ (1440). (vgl. ebd.) Auch Cusanus identifiziert das hebräische Tetragramm, den biblischen Gott, mit dem namenlosen Gott des Hermes Trismegistus bzw. dem All-Einen, *Hen kai pan*. Er soll in einem längeren Zitat zu Wort kommen, da seine sprachliche Prägnanz Assmanns Ansicht nach selbst von Reinhold nicht übertroffen werden konnte (vgl. RD 181):

„Es ist ja einleuchtend, daß kein Name eigentlich dem Größten angemessen sein kann, da es das schlechthin Größte ist, zu dem nichts in Gegensatz tritt. Alle Namen sind nämlich aufgrund einer gewissen Besonderheit in der verstandesmäßigen Erfassung den Dingen zugelegt, auf der die Unterscheidung des einen vom anderen beruht. Wo jedoch alles eines ist, da kann es keinen besonderen Namen geben. Hermes Trismegistus sagt darum mit Recht: ‚Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist (*universitas rerum*), so gibt es keinen ihm eigenen Namen, müßte doch Gott sonst mit jeglichem Namen benannt werden oder alles mit seinem Namen. Er umgreift ja in seiner Einfachheit die Gesamtheit aller Dinge. Gemäß seinem eigentlichen Namen – der für uns als unaussprechbar gilt und das Tetragramm ist, d.h. aus vier Buchstaben besteht, und der deshalb eigentümlicher Name ist, weil er Gott nicht zukommt gemäß irgendeiner Beziehung zu den Geschöpfen, sondern gemäß seinem eigenen Wesen – müßte man

---

Benennung zu bezeichnen. Für Gott aber, weil er immer der Eine ist, ist Gott die rechte Bezeichnung.“ (zit. n. MÄ 179f)

<sup>196</sup> Dass der Gottesname in den Aufklärungsdiskursen mit dem Gott der Philosophen gleichgesetzt wurde, erscheint Assmann mit Blick auf den Bezugsrahmen der Dornbuschszene jedoch paradox. Diese bruchlose Identifizierung stehe sowohl dem Geist der Erzählung als auch dem biblischen Zeitverständnis entgegen: „Denn mit dem Gott JHWH offenbart sich Gott eindeutig im Aspekt seiner liebenden, befreienden, belohnenden und bestrafenden Zuwendung, im Gegensatz zum Aspekt transzendenter Weltferne und Verborgenheit. Das Wortspiel mit *hājah* ‚sein‘ betont das Da-Sein Gottes für sein Volk als das erwählte Objekt seiner Zuwendung. Isis ist die Zeit, die immer war, immer ist und immer sein wird. Damit ist sie das Gegenteil des Gottes, der da sein wird als der, als welcher er sich erweisen wird. Wenn die Septuaginta das hebräische *ʾəhjah ʾəšer ʾəhjah* als *egō eimi ho ōn*, ‚Ich bin der Seiende‘, wiedergibt, negiert sie damit den zukunftsgerichteten Willen, der sich in dieser Selbstvorstellung Gottes zu erkennen gibt und übersetzt den Gott der Väter in den Gott der Philosophen. Der Gott des biblischen ‚Monotheismus der Treue‘ aber, um den es hier geht, ist nicht der Seiende, sondern der Werdende, zumindest in der Form seiner Geschichte machenden Weltzuwendung, von der die Bibel erzählt. Dieser Gott ist nicht einfach einer der welterhaltenden Götter, der sich über die anderen erhoben und als der größte und stärkste gegen sie durchgesetzt hat, sondern ein ganz anderer, ein neuer Gott, der die kreisende Zeit der In-Gang-Haltung in die gerichtete Zeit der Zukünftigkeit verwandelt. Was hier geschieht, ist eine radikale Umpolung des kulturellen Gedächtnisses, eine vollständige Umorientierung in der Zeitdimension. Diese Umorientierung betrifft nicht nur die Zukunft, in die jetzt geblickt wird als die Erfüllung der Verheißungen, als Erfüllungshorizont des versprochenen Heils, sondern sie betrifft auch die Vergangenheit, die erst jetzt in ihrer weiten Erstreckung erzählbar wird. [...] Erst die von Gottes Da-Sein erfüllte Zeit, die *historia sacra*, ist die Zeit, von der sich so umfassend erzählen lässt, wie es die Bibel unternimmt.“ (EX 173f)

ihn deuten als ‚Einer und Alles‘ oder ‚Alles in Eins‘, was noch besser ist (‚*unus et omnia‘ sive ‚omnia uniter‘, quod melius est*). So haben wir oben auch die größte Einheit gefunden, die dasselbe ist wie ‚Alles in Eins‘. Freilich noch gemäßer und zutreffender als ‚Alles in Eins‘ erscheint der Name ‚die Einheit‘. Deshalb sagt der Prophet, daß ‚an jenem Tage Gott Einer sein wird und sein Name das Eine‘, und an anderer Stelle ‚Höre Israel‘ (das bedeutet ‚der, welcher Gott mittels der Vernunft erschaut), dein Gott ‚ist Einer‘.“<sup>197</sup>

Wenn Cusanus das hermetische *unus et omnia* bzw. *Hen kai pan* (Ascl. c. 20) mit *æḥad* (Sach 14,9; Dtn 6,4) gleichsetzt, versteht er *æḥad* nicht als Zahlangabe im Sinne von „Nur einer ist Gott“ oder „Gott hat nur einen Namen“, sondern als Name: Gott heißt „Eins“ oder *unitas*. Die Kombination dieser beiden Stellen liefert einen Hinweis, dass Warburton den Text des Cusaners möglicherweise gekannt haben könnte, denn wo er vom namenlosen Gott spricht, bezieht er sich ebenfalls auf Sach 14,9: „An jenem Tag wird der Herr der Einzige sein und sein Name der Einzige.“ (vgl. MÄ 181)

Während Warburton eine scharf konturierte Linie „zwischen der Mosaischen Einweihung als einer göttlichen Institution auf der einen Seite und den heidnischen Mysterien auf der anderen“ (ebd.) zog, weist Reinhold mit seiner Assoziation von JHWH und Isis, Sinai und Sais darauf hin, „daß sowohl die ägyptische als auch die Mosaische Einweihung menschliche Institutionen sind und daß keine Seite im Vollbesitz der absoluten Wahrheit ist“. (ebd.) Der Wahrheit, die bei beiden zu finden ist, kann man sich allenfalls asymptotisch annähern; „das wesentliche Daseyn‘ in der Gestalt von Isis oder Jahwe [steht] auf beiden Seiten als Fernziel von Einweihung und Anbetung im Blick [...]“. <sup>198</sup> (MÄ 181f)

Für Warburton war die Differenzierung zwischen dem Gott der Mysterien und dem Gott der Philosophie von eminenter Bedeutung. Reinhold hob diese Unterscheidung stillschweigend auf, indem er „den Gott der Mysterien, den Gott des Mose und den Gott der Philosophen“ miteinander gleichsetzte. (MÄ 182) Über Schillers Essay „Die Sendung Moses“, der eigentlich eine Kurzfassung der „Hebräischen Mysterien“ ist, kam auch Ludwig van Beethoven mit Reinholds Denken in Berührung. Seine Gedanken entfalteten eine kaum zu unterschätzende Breitenwirkung, auf die Assmann immer wieder verweist. Mit Schiller und Reinhold wird die mosaische Religion ägyptischer Provenienz zur Religion der gebildeten Aufklärung. In ihrer natürlichen Theologie erkannten die Intellektuellen des 18. Jahrhunderts alt-ägyptische Weisheit und Wahrheit. (vgl. MÄ 183)

---

<sup>197</sup> Nicolai de CUSA, *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit* (1440), Buch I, cap. xxiv, übers. u. hg. v. Paul WILPERT, besorgt v. Hans G. SENGEL (Philosophische Bibliothek, 264a), Hamburg <sup>4</sup>1994, 96–99.

<sup>198</sup> Dies ist auch die zentrale Botschaft von Lessings Ringparabel (s.u., Kap. 7).

„Wer zeigen konnte, daß auch die biblische Offenbarung auf nichts anderes als auf diese ägyptischen Kernsätze hinauslief, riß die Schranken zwischen Christen, Juden, Muslimen und Heiden ein und legte eine Einsicht frei, die alle Menschen zu Brüdern macht. Wie bei Waburton ist auch für Reinhold die Siani-Offenbarung nichts anderes als die Freilichtaufführung eines ägyptischen Initiationsritus, der nicht für einige Auserwählte, sondern für das ganze Volk veranstaltet wird.“ (MÄ 183f)

Die Wahrheit ist sowohl bei den Ägyptern, als auch bei Moses. Beide Varianten sind legitim, solange die unter der Einkleidung in Riten und Kodizes verborgene Wahrheit der Mysterien nicht in Vergessenheit gerät. (vgl. MÄ 185) Wenn diese Wahrheit verloren geht, bestünde „[...] das Geheimnis in nichts anderem mehr [...] als im Verbergen der Tatsache, daß es nichts zu verbergen gibt“ (MÄ 185f).

Reinholds Theorie der doppelten Religion eröffnete die Möglichkeit einer harmonischen Koexistenz von „Volkskirche und Aufklärung, absolutistischer Monarchie und vernünftiger Regierung“. <sup>199</sup> Die Freimaurer, insbesondere die Illuminaten, verstanden sich als Erben der eingeweihten Ägypter und praktizierten eine „doppelte Mitgliedschaft“ (vgl. RD 196–202). So waren sie zwar loyale Staatsbürger und Christen, zugleich aber auch Mitglieder einer allgemeinen Menschheitsreligion bzw. „eines geheimen Weltbürgertums, das um die verborgene Konvergenz aller konkreten Religionen und politischen Ordnungen wusste“. <sup>200</sup> Religio duplex und homo duplex gehören im Denken und Fühlen des späten 18. Jahrhunderts untrennbar zusammen. (vgl. RD 202) Dieses Lebensgefühl markiert für Assmann einen ersten Durchbruch zum Kosmopolitismus einer globalisierten Welt, in der alle Götter eins sind und Name – mit Goethe gesprochen – „Schall und Rauch“ ist (RD 162).

## 7. Religio duplex in der globalisierten Moderne

Durch die in freimaurerischen Kreisen populäre Idee einer „Über- oder Interreligion“, d.h. einer allgemeinen natürlichen Religion jenseits der positiven Religionen, erfährt das Modell der religio duplex eine Ausweitung ins universal Menschheitliche. In dieser reformierten Form ist es Assmann zufolge auch für unsere Zeit, in der sich die Frage eines friedlichen Zusammenlebens verschiedener Religionen und Kulturen in einem ganz neuen Ausmaß stellt, von hoher Relevanz. Die bisher bestimmende Divergenz von öffentlicher und geheimer Religion geht in die Unterscheidung von partikularer bzw. positiver und universaler

---

<sup>199</sup> Jan ASSMANN, *Verborgene Weisheit*, in: Uwe Justus WENZEL, *Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten*, München 2007, 36–41, 38.

<sup>200</sup> Ebd.

bzw. natürlicher Religion über. (vgl. RD 173) Dahinter steht „das Ideal einer Humanität, die im Anderen zunächst den Menschen und nicht den Juden, Calvinisten, Katholiken, Deisten oder Heiden sieht“.<sup>201</sup>

Diese Konzeption einer *religio duplex* tritt am deutlichsten bei Moses Mendelssohn zu Tage. Er identifiziert die „Volksreligion“ Warburtons mit den konkreten Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam und deutet die Mysterien als allgemeine Menschheitsreligion mit natürlicher, weltbürgerlicher Theologie. (vgl. RD 173) In seiner Schrift „Jerusalem oder Über religiöse Macht im Judentum“<sup>202</sup> (1783) befasst er sich mit dem Offenbarungsbegriff sowie der Existenz heiliger Offenbarungsschriften, die in den konkurrierenden Weltreligionen als exklusive Heilswahrheiten darstellen. (vgl. ebd.) Anhand der Leitunterscheidung von Natur und Offenbarung grenzt er zwei Formen von Religion voneinander ab, die einander nicht mehr dualistisch gegenüberstehen, sondern ergänzen sollen: natürliche Religion und Offenbarungsreligion. (vgl. RD 175) Dafür muss aber „der Begriff der Offenbarung in seinem unhintergehbaren Absolutheitsanspruch zurückgestuft werden. Er darf [sic] sich nicht auf absolute, universale Wahrheiten beziehen, aus denen eine Religion ein Recht auf Ausübung von Zwang und Gewalt ableiten könnte.“ (ebd.)

Die wahre Religion ist für Mendelssohn „die Religion, wie sie sein sollte, eine regulative Idee und, vor allem, eine Sache der Natur, nicht der Offenbarung, eine Sache der Vernunft, nicht des Glaubens“. (RD 176) Eine Religion, die ihre Lehre unter Berufung auf Offenbarungen in Form absoluter Wahrheiten mit Gewalt durchsetzen will, hat ihren Bezug zur wahren Religion immer schon verfehlt. (vgl. ebd.) Den unterschiedlichen Religionstypen, Natur- und Offenbarungsreligion, korrespondieren zwei Arten von geoffenbarter Wahrheit. Während die ewigen Vernunftwahrheiten der natürlichen Offenbarung allen Menschen zugänglich sind und aufgrund ihres überzeitlichen Charakters nicht schriftlich fixiert werden können, haben die historischen Wahrheiten der geschichtlichen Offenbarung nur partikuläre Geltung. Letztere können zwar bezeugt, aber nicht bewiesen werden.<sup>203</sup> Die Gebote, die Moses am Sinai geoffenbart wurden, sind für Mendelssohn Geschichtswahrheit und darum nur

---

<sup>201</sup> Jan ASSMANN, *Lessings Ringparabel: die performative Wendung der Wahrheitsfrage*, Festvortrag im Rahmen des Symposiums „Lessings Ringparabel. Ein Paradigma für die Verständigung zwischen den Religionen heute?“, 09.–10. April 2015, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, 13. (Manuskript im Besitz der Autorin)

<sup>202</sup> Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem oder Über religiöse Macht im Judentum*, hg. v. David MARTYN, Bielefeld 2001.

<sup>203</sup> Vgl. DERS., *Schriften über Religion und Aufklärung*, hg. v. Martina THOM, Berlin 1989, 411f: „Bloß in Absicht auf Geschichtswahrheiten, dünkt mich, sei es der allerhöchsten Weisheit anständig, die Menschen auf menschliche Weise, d.h. durch Wort und Schrift, zu unterrichten. [...] Jene ewigen Wahrheiten hingegen, insoweit sie zum Heile und zur Glückseligkeit der Menschen nützlich sind, lehrte Gott auf eine den Menschen gemäßere Weise: nicht durch Laut und Schriftzeichen, die hier und da, diesem und jenem verständlich sind,

für Juden gültig. Er geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er schreibt, dass das Judentum in seinen Augen überhaupt keine Offenbarungsreligion im eigentlichen Sinne sei.<sup>204</sup> (vgl. RD 176–179) Obwohl das Judentum nach Mendelssohn eine Gesetzesreligion mit begrenzter Reichweite ist, sieht er in der Tora,

„diese[m] göttliche[n] Buch [...] einen unergründlichen Schatz von Vernunftwahrheiten und Religionslehren [...]. Alle Gesetze beziehen sich oder gründen auf ewige Vernunftwahrheiten oder erinnern und erwecken zum Nachdenken über dieselben, so daß unsere Rabbinen mit Recht sagen: Die Gesetze und Lehren verhalten sich gegeneinander wie Körper und Seele“<sup>205</sup>

oder, mit Paulus gesprochen: wie Buchstabe und Geist. (RD 179f) Die allgemeine Menschheitsreligion und ihre zeitlosen Wahrheiten können nicht auf ein System verbindlicher Lehrsätze fixiert, sondern nur mündlich überliefert werden. (vgl. RD 181f) Aus diesem Grund optiert Mendelssohn für eine Einklammerung des Wahrheitsanspruchs der Offenbarungsreligionen. Assmann schließt sich diesem Votum an:

„Jeder soll seine bestimmte Religion praktizieren, als ob sie die wahre wäre, in voller Anerkennung der Möglichkeit, dass die Wahrheit bei einer anderen liegt oder vielmehr: dass die Wahrheit verborgen ist und alle Religionen sie auf ihre Weise anstreben.“<sup>206</sup>

Jeder Mensch praktiziert eine bestimmte partikuläre Religion (Judentum, Christentum, Islam usw.), gehört aber zugleich zur universalen, natürlichen Menschenreligion.<sup>207</sup>

---

sondern durch die Schöpfung selbst und ihre innerlichen Verhältnisse, die allen Menschen leserlich und verständlich sind. Er bestätigt sie auch nicht durch Wunder, die nur historischen Glauben bewirken, sondern erwecket den von ihm erschaffenen Geist und gibt ihm Gelegenheit, jene Verhältnisse der Dinge zu beobachten, die er hienieden zu erkennen bestimmt ist.“

<sup>204</sup> Vgl. ebd., 415–417: „Das Judentum rühmet sich keiner *ausschließenden* Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewohnt ist. Ein anderes ist geoffenbarte *Religion*, eine anderes geoffenbarte *Gesetzgebung*. Die Stimme, die sich an jenem großen Tage auf Sinai hören ließ, rief nicht: ‚ich bin der Ewige, dein Gott! Das nothwendige, selbstständige Wesen, das allmächtig ist und allwissend, das den Menschen in einem zukünftigen Leben vergilt, nach ihrem Thun.‘ Dieses ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden. [...] [Die göttliche Stimme rief vielmehr:] ‚Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Lande Mizraim geführt, aus der Sklaverei befreit hat‘ usw. Eine Geschichtswahrheit, auf die sich die Gesetzgebung dieses Volks gründen sollte, und Gesetze sollten hier geoffenbart werden; Gebote, Verordnungen, keine ewigen Religionswahrheiten [...]. Geschichtswahrheiten, die ihrer Natur nach auf historischer Evidenz beruhen, durch Autorität bewahrt werden *müssen* und durch Wunder bekräftigt werden *können*.“ [Herv. M.M.]

<sup>205</sup> Ebd., 417.

<sup>206</sup> ASSMANN, Monotheismus und Gewalt, 52. Vgl. ebenso die Aussage: „Unter einer ‚guten Religion‘ verstehe ich eine Religion, die jenseits der von ihr verwalteten Glaubenswahrheiten in der Form undogmatischer Weisheit den Begriff einer allgemeinen, verborgenen ‚Menschheitsreligion‘ ausgebildet hat und sich selbst auf diesen Begriff hin zu relativieren versteht. Diese Weisheit gilt es in allen Religionen zu entdecken und zu aktivieren. In dieser Form könnte uns das Prinzip der *religio duplex* vor dem Kampf der Kulturen bewahren“ (ASSMANN, Verborgene Weisheit, 41).

<sup>207</sup> Vgl. DERS., Monotheismus und Gewalt, 51.



Mendelssohns Konzept des „Sowohl – als auch“ stellt für Assmann einen „Meilenstein“ auf dem Weg der Überwindungen der Mosaischen Unterscheidung durch die diskursive Verflüssigung ewiger Wahrheiten dar. (vgl. RD 182) Konkrete Religionen können nur im Plural existieren und sind auf eine Wahrheit gerichtet, die ewig verborgen ist.<sup>208</sup> In Anlehnung an die linguistische Unterscheidung zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur spricht Assmann mit Blick auf Mendelssohns Theorie einer *religio duplex* von Oberflächen- und Tiefenreligion. Dabei bildet die jeder Festschreibung entzogene Tiefenreligion, die sich um die nur „in diskursiver Annäherung anzielbare ewige Wahrheit dreht, [...] den gemeinsamen Bezugspunkt der konkreten ‚Oberflächenreligionen‘, die im Horizont ihres Geltungskreises für die unverzichtbaren Orientierungen und Gewißeheiten sorgen“. (RD 182)

Überlegungen dieser Art finden sich indes schon in Lessings Ringparabel, die für Assmann das Paradigma einer pluralitätsverträglichen Theologie bildet (vgl. RD 165–172).

„Sie gehören auf die Ebene einer von keiner theologischen Dogmatik und keiner wissenschaftlichen Metaphysik einholbaren Weisheit, die es in allen Religionen gibt und die sich auf einen Konvergenzpunkt jenseits aller Unterscheidungen inklusive der ‚Mosaischen Unterscheidung‘ bezieht.“ (RD 183)

Lessing verlagert die Wahrheitsfrage in den Bereich des Performativen. Er zieht der Mosaischen Unterscheidung mit ihren starken Antagonismen zunächst den Stachel, indem er die positiven Religionen relativiert. Anschließend wendet er sie durch den Gedanken des Wettstreits um das Gute ins Positive. Weil der echte Ring verloren gegangen bzw. nicht mehr eindeutig identifizierbar ist, kann sich keiner der drei Söhne der Wahrheit seines Ringes absolut sicher sein. Dem echten Ring wird aber die Wirkung zugeschrieben – hier liegt der hermeneutische Schlüssel der Parabel –, seinen Träger vor Gott und den Menschen angenehm zu machen. Deshalb muss jeder „*einerseits* von der Hypothese der Echtheit ausgehen und danach handeln, dabei aber *andererseits* sich immer der Möglichkeit bewusst bleiben, dass der echte Ring beim Anderen ist. Plädiert wird für eine Anerkennung des Anderen auf der Grundlage einer Selbstzurücknahme, einer Relativierung der eigenen Wahrheit.“<sup>209</sup> Wie der echte Ring, so ist auch die Wahrheit verborgen. Sie kann niemals besessen, sondern immer nur angestrebt werden.<sup>210</sup> Für Lessing haben alle positiven, geoffenbarten Religionen, ohne die der Staat nicht funktionieren könnte, die gleiche Daseinsberechtigung. Sie sind

---

<sup>208</sup> Jan ASSMANN, *Religio duplex. Die Ringparabel und die Ideale der doppelten Religion*, in: Ortrud GUTJAHN (Hg.), *Nathan der Weise von Gotthold Ephraim Lessing*, Würzburg 2010, 73–85, 85.

<sup>209</sup> DERS., Lessings Ringparabel: die performative Wendung der Wahrheitsfrage, 4.

<sup>210</sup> Vgl. ebd., 8f.

„gleich wahr und gleich falsch“<sup>211</sup>, weil sie alle gleich weit von der verborgenen Wahrheit, die die natürliche Religion anstrebt, entfernt sind. Sie beziehen sich auf die transzendente Wahrheit, ohne sie jemals ganz fassen zu können.<sup>212</sup>

In der Ringparabel entzieht sich die Wahrheit der Religion der „Ordnung des Gegebenen“ und verweist „in die Ordnung der herzustellenden Wirklichkeit“.<sup>213</sup> Glaube (hebr. *aemunah*) bezieht sich auf eine Wahrheit, die verheißen ist und nicht in konstativen Sätzen ausgedrückt werden kann. Man kann sie nicht wissen, sondern nur glauben.<sup>214</sup>

## 8. Zwischenbilanz: Chancen und Grenzen einer „doppelten Mitgliedschaft“

Alle bislang behandelten Theorien einer *religio duplex* stellen Versuche dar, die Spannung zwischen Offenbarung und Geheimnis auszuloten und begrifflich zu fassen. Sie gehen alle aus der Auseinandersetzung mit der konfliktreichen Beziehung zwischen natürlicher Religion und Offenbarungsreligion hervor.<sup>215</sup> Wie gezeigt wurde, lieferte die Kultur des Alten Ägyptens das Grundmodell der *religio duplex*-Idee, die sich in den religionsphilosophischen Diskursen des 17. und 18. Jahrhundert entwickelte. Dabei bilden die gräko-ägyptische Grammatologie und die platonische Tradition mit ihrer Tendenz zur exklusiven Esoterik die beiden Grundpfeiler der Konzeption. Drei Motive können als Ursache für die Entstehung der *religio duplex* benannt werden: (1) Da wäre zunächst die Philosophie, die durch ihre wissenssoziologische Spaltung der Gesellschaft in Volk und Elite den doppelten Boden in die Religion einzieht, (2) dann die Staatenbildung, die Religion für ihre politischen Zwecke instrumentalisiert und das politische Motiv an die Stelle des platonischen treten lässt (v.a.

---

<sup>211</sup> Aus dem Fragment *Über die Entstehung einer geoffenbarten Religion*, in: Gotthold Ephraim LESSING, *Werke*, 8 Bde., hg. v. Herbert G. GÖPFERT, Bd. 7: Theologiekritische Schriften I und II, München 1976, 283: „Alle positiven und geoffenbarten Religionen sind folglich gleich wahr und gleich falsch. Gleich wahr: in sofern es überall gleich notwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Übereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen. Gleich falsch: indem nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern das Wesentliche schwächt und verdrängt. Die *beste* geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt.“

<sup>212</sup> Vgl. ASSMANN, Lessings Ringparabel: die performative Wendung der Wahrheitsfrage, 14.

<sup>213</sup> Ebd., 20.

<sup>214</sup> Vgl. ebd.

<sup>215</sup> Vgl. ASSMANN, Ambivalenzen und Konflikte, 258: „Die Dialektik von Offenbarung und Geheimnis erschließt einen Raum jenseits der absoluten Differenzen, wie sie der ‚harte‘ Offenbarungsbegriff impliziert. Die Erschließung dieses Raumes war immer das Projekt des religiösen Pazifismus, der jenseits des Trennenden ein Gemeinsames suchte, eine Theologie der Ähnlichkeit.“ Unter dem „harten“ Begriff von Offenbarung versteht Assmann „die einer bestimmten Gruppe zuteil gewordene Offenbarung einer absoluten und universal gültigen Wahrheit“. (ebd., 251)

Warburton), und (3) schließlich die Globalisierung, die eine Ersetzung der Mysterien durch Kosmopolitismus (Lessing, Mendelssohn u.v.a.m.) bedingt. (vgl. RD 212)

Im globalisierten Zeitalter sind die Kulturen einander so nahegekommen wie nie zuvor. Die Religion wird mit dem Anspruch anderer Religionen konfrontiert und dadurch gezwungen, den eigenen, oft engen Horizont zu überschreiten, um sich mit den Augen der anderen sehen zu lernen. Anstatt auf absoluten Wahrheitsansprüchen oder – in Assmanns Worten – der Mosaischen Unterscheidung zu beharren, rückt nun gegenüber dem Trennenden verstärkt das Gemeinsame der Religionen in den Fokus. Die bleibenden Differenzen sollen Assmann zufolge zwar anerkannt, aber diskursiv bearbeitet werden. Die Beweggründe der aufgeklärten Denker, ihre Religion als *religio duplex* zu verstehen und zu praktizieren, haben bis heute nicht an Aktualität verloren. Angesichts der in den letzten Jahrzehnten beobachtbaren, problematischen Politisierung der Religion, die heute vor allem im fundamentalistischen Islamismus begegnet, scheint eine Relativierung der Wahrheitsansprüche und ein Glaube im Modus des „Als ob“ Konfliktlösungspotentiale bereitzuhalten.

Entgegen einzelner Vorwürfe seiner Kritiker, Assmann hänge einer „romantischen Polytheismussehnsucht“<sup>216</sup> an, betont er nachdrücklich, dass ihm „nichts ferner liegt als den Monotheismus zu denunzieren und den Kosmotheismus zu propagieren“<sup>217</sup>. Vielmehr geht es ihm inhaltlich um den Gegensatz von natürlicher Religion und positiver (d.h. gesetzter, gestifteter) Offenbarungsreligion.<sup>218</sup> Erstere beruht auf dem Prinzip der natürlichen Evidenz der kosmischen Phänomene und der Übersetzbarkeit der Götternamen<sup>219</sup>. Sie entsteht „aus dem Bewusstsein symbiotischer Einbettung der menschlichen Existenz in einer als übermächtig und insofern verehrungswürdig empfundene Welt und Umwelt“<sup>220</sup>, die auf einen einzigen, alles durchwaltenden Ursprung bzw. eine All-Eine Gottheit zurückgeht. Diese Einheit von Gott und Welt, die Spinoza in der Formel „Deus sive natura“ verdichtete, wurde vom revolutionären Monotheismus aufgesprengt. Der für monotheistischen Religionen prägende Gedanke der Schöpfungsdifferenz ermöglichte es dem Menschen erst, sich aus seiner symbiotischen Weltabhängigkeit zu emanzipieren. Der Konterpart des Monotheismus ist also nicht Polytheismus, sondern Monismus bzw. Kosmotheismus. Hinter diesem Gegensatz von Monotheismus und Kosmotheismus steht „in letzter Instanz der Gegensatz von *scriptura*

---

<sup>216</sup> ASSMANN, Monotheismus und Gewalt, 52.

<sup>217</sup> Ebd., 49.

<sup>218</sup> Ebd.

<sup>219</sup> Vgl. I. Teil, Kap. 3.

<sup>220</sup> ASSMANN, Monotheismus und Gewalt, 49.

(im Sinne von schriftlich kodifizierter Offenbarung) und *natura* (im Sinne von religiös gedeuteter Natur)<sup>221</sup>. Eine natürliche Menschheitsreligion der verborgenen Wahrheit, die auf der Einsicht der inneren Konvergenz aller positiven Religionen beruht, eröffnet Assmann zufolge die Möglichkeit, „sowohl die eigene Religion zu praktizieren, als auch die anderen Religionen in ihrem je eigenen Wahrheitsbezug anzuerkennen und zu respektieren“.<sup>222</sup> In einer seiner jüngsten Publikationen verdeutlicht er, dass das Problem „nicht der Monotheismus im Sinne der Verehrung eines einzigen Gottes [ist], sondern die Vorstellung der Offenbarung als einer schriftlich kodifizierten Wahrheit, die exklusiv, einem einzigen Volk, einer einzigen Gruppe gegeben, und doch zugleich von universaler, alle Menschen angehender Geltung sein soll.“<sup>223</sup>

Assmann sieht die *Chancen* einer „doppelten Mitgliedschaft“ klar in ihrer inklusiv-integrativen Leistung, die maßgeblich zu Entschärfung interreligiöser Konflikte beitragen kann. So praktizieren die einzelnen gläubigen Akteure zwar eine konkrete Oberflächenreligion, gehören gleichzeitig einer universalen monistischen Tiefenreligion zu, die alle Unterscheidungen im Hegel’schen Sinne aufhebt. Dieser Monotheismus der verborgenen Wahrheit macht JHWH auf Isis (= die Natur) hin transparent – mit Reinhold gesprochen: „Jehovah sive Isis.“ (MÄ 173) Der *Preis* dieser kosmotheistisch unterfassten *religio duplex* besteht in einer „behutsame[n] Zurücknahme des harten Offenbarungsbegriffs, d.h. des absoluten Wahrheitsanspruchs einer bestimmten Offenbarung“<sup>224</sup>, und seiner sukzessiven Substitution durch den „weichen Offenbarungsbegriff der Ringparabel“, der auch andere Wahrheiten zulassen kann.<sup>225</sup>

Die anderen in ihrem Anders-Sein zu respektieren, ist mittlerweile zu einer Grundregel interreligiöser und interkonfessioneller Begegnung geworden. Der Vorschlag einer Einklammerung der Wahrheitsansprüche aber berührt die religiöse Identität von Juden, Christen und Muslimen an der Wurzel. Wie kann ein Mensch, der daran glaubt, „dass Gott aus dem Verborgenen herausgetreten ist und sich selbst ein für alle Mal geoffenbart hat, *sowohl* seiner Überzeugung treu bleiben *als auch* anerkennen, dass die Wahrheit möglicherweise doch verborgen ist? Läuft das nicht auf das Konzept einer gespaltenen Wahrheit hinaus?“, fragt Jan-Heiner Tück.<sup>226</sup> Eine christliche Aneignung der monistischen Intention Assmanns würde

---

<sup>221</sup> Vgl. ebd., 49f.

<sup>222</sup> Vgl. ebd., 51.

<sup>223</sup> Vgl. ebd.

<sup>224</sup> ASSMANN, *Ambivalenzen und Konflikte*, 258.

<sup>225</sup> Ebd., 251.

<sup>226</sup> Jan-Heiner TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion? Jan Assmann oder der Preis des Kosmotheismus*, in: DERS. (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht*, 212–245, 220.

grundlegende Transformationsprozesse zentraler systematisch-theologischer Traktate, darunter besonders der Schöpfungs- und Offenbarungstheologie, implizieren. Hier stößt die von Assmann ins Spiel gebrachte Alternative der *religio duplex* an *Grenzen*. In ihnen liegt aber zugleich auch die *Chance*, theologische und besonders dogmatische Sprachformen hinsichtlich ihrer humanisierenden Kraft neu zu bedenken. Dabei steht die Frage im Zentrum, wie die befreiende Wahrheit des christlichen Glaubens, die sich auf Offenbarung stützt und in deren Zentrum Liebe und Gewaltlosigkeit stehen, adäquat zum Ausdruck gebracht werden, ohne gewaltfördernde exklusivistische Narrative zu bemühen.

Die kritischen Rückfragen, die sich aus der theologischen Beteiligtenperspektive an Assmanns ideengeschichtlich begründetes Votum richten, sollen im dritten Teil in Form systematisch-theologischer Diskussionsfelder ausgelotet und kurz skizziert werden. Dabei liegt die Konzentration auf der Theologie der Offenbarung und der Theologie der Schöpfung. Abschließend werden die Linien ins Eschatologische ausgezogen.

### III. Systematisch-theologische Diskussionsfelder

#### 1. Offenbarung

Das kosmotheistische Denken geht von der These der Verborgtheit und Unbestimmbarkeit des Göttlichen aus. Damit schließt es aus, dass Gott sich selbst offenbaren und geschichtlich mitteilen kann.<sup>227</sup> Die Priorisierung einer Offenbarungsreligion bzw. die Absolutsetzung geoffenbarter Wahrheit widerstrebt der inneren Logik des Kosmotheismus. Dass sich das Transzendente im Bereich der Immanenz zeigt, wirkt religionsphilosophisch gesehen paradox, denn hier erscheint im Bedingten etwas, was eigentlich nicht „vergegenständlicht“ werden kann.<sup>228</sup> Deshalb führen viele Wege zum Geheimnis des All-Einen, das „zugleich persönlich und alles ist“<sup>229</sup>, und kein Weg darf in exklusivistischer Manier beanspruchen, der einzig wahre und heilbringende zu sein. Der suchende Mensch kann sich dem *grande secretum* nur vermittelt seiner weltlichen Manifestationen annähern.

Die Betonung der Unzugänglichkeit des Göttlichen eröffnet einen weiten Raum für diverse Symbolisierungen und rituelle Praktiken, die in ihrer Pluralität alle legitim sind. Die ineinander übersetzbaren konkreten Religionen und Kulturen sind lediglich Imaginationen des inneren Glutkerns des Gottdenkens, die das Offenbarungsgeschehen bebildern. Dabei dienen die Bilder als hermeneutische Quellorte, um Zugang zum monistischen Tiefenstrom zu bekommen. Keine konkrete, geschichtlich verfasste Religion darf daher definieren, was bzw. wer das Göttliche ist und welche Verehrungspraktiken ihm angemessen sind.<sup>230</sup> Jeder soll seine Religion so praktizieren, als ob sie die wahre wäre. Die Wendung des „Als ob“, die philosophisch für die „Logik der kantischen Postulatenlehre“<sup>231</sup> steht, markiert Klaus Müller zufolge „das hermeneutische Prinzip der ‚naïveté seconde‘“ (Paul Ricœur).<sup>232</sup> Die „zweite

---

<sup>227</sup> Vgl. TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 221.

<sup>228</sup> Vgl. Werner SCHÜSSLER, *Art. „Offenbarung. IV. Religionsphilosophisch“*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 (1998), Sp. 988f, 999.

<sup>229</sup> Peter STRASSER, *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz [u.a.] 2002, 191. Vgl. auch Frank MEIER-HAMIDI – Klaus MÜLLER (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede* (ratio fidei, 40), Regensburg 2010.

<sup>230</sup> Vgl. Ebd., 226f. Der Ägyptologe Erik HORNUNG argumentiert ähnlich wie Assmann. Die Beschäftigung mit der ägyptischen Religionsgeschichte kann dazu beitragen, das Bewusstsein der Vorläufigkeit und Pluralität in Bezug auf das Göttliche zu schärfen. Jede religiöse Welt entspricht Hornung zufolge „einer Bewusstseinsstufe des Menschen und entzieht sich damit den Kategorien wahr/falsch“. Diese Einsicht hat „eine Relativierung des Standpunkts“ zur Konsequenz. Sowohl polytheistische als auch monotheistische Religionswelten seien „in ihrem Bezugssystem ‚stimmig‘“, aber keine „transzendiert den geschichtlichen Raum und dürfte Anspruch darauf erheben, absolut zu gelten“ (DERS., *Der Eine und die Vielen*, 251).

<sup>231</sup> MÜLLER, Plädoyer für das Prinzip des „Sowohl – als auch“, 183 (Anm. 47).

<sup>232</sup> Vgl. ebd.

Naivität“ bewirkt „eine Brechung in der Kommunikation, die den Geltungsanspruch des Erzählten zwar einklammert, aber eben dadurch für den Rezipienten/die Rezipientin den Raum für eine freie Stellungnahme zum Erzählten eröffnet, die ihn oder sie aktiv an der Wahrheitsfindung beteiligt“. <sup>233</sup> Die in normativen Kontexten oft anzutreffende „Gefahr der Appell-Allergie“ könne somit ausgeschaltet werden. <sup>234</sup> Müller scheint es hier im Anschluss an Assmann um eine angemessenen theologische Sprachform zu gehen, die epistemologisch vertretbar ist und für das (inter-)religiöse Gespräch fruchtbar gemacht werden kann. Dennoch stößt das Prinzip des „Sowohl – als auch“ im Bereich religiöser Überzeugungen, die existenziell erfahren und eingelöst werden, auf Grenzen.

Mit der Annahme einer universalen Religion des *Hen kai pan* „läßt sich leicht der Standpunkt eines ‚objektiven‘ Beobachters einnehmen und eine Metatheorie von Offenbarung und Religion entwickeln, welche als Kontrollinstanz eines Dialogs fungieren soll. Dabei steht zu befürchten, daß gerade dadurch kein Dialog zwischen den Religionen befördert, sondern eine authentische Verständigung untergraben wird.“ <sup>235</sup> Folgt man Assmanns Devise des „Sowohl – als auch“, so kommt das Christentum nur mehr als „eine der möglichen Varianten von Oberflächenreligion“ in den Blick, „die vor dem All-Einen, der alles relativierenden Hintergrundreligion, zurücktreten muss“. <sup>236</sup> Seine monistische Option kollidiert mit der christlichen Überlieferung, die Jesus Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6) bekennt. Das christliche Credo hält daran fest, dass der göttliche Logos in Wort und Tat aus seiner Verborgenheit herausgetreten ist, in der Person Jesu von Nazareth die *conditio humana* geteilt hat und sich für die Menschen greifbar – wenn auch nicht vollends begreifbar <sup>237</sup> – gemacht hat. Hierin zeigt sich auch für Karl Rahner die Grundschwierigkeit der christlichen Offenbarungsreligion:

„Wir alle [...] scheinen in dem Sinne fromm sein zu können, daß wir das Unsagbare schweigend verehren; wissend, daß es ein solches gibt. Es kommt uns nur zu leicht als eine unfromme Indiskretion

---

<sup>233</sup> Ebd., 183f.

<sup>234</sup> Vgl. ebd., 184.

<sup>235</sup> Heino SONNEMANS, *Offenbarung und Religion. Perspektiven theologischer Standortbestimmung*, in: Ursula NOTHELLE-WILDFEUER – Norbert GLATZEL (Hg.), *Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft* (FS zum 65. Geburtstag von Lothar Roos), Graftschaff 2000, 97–115, 104. Sonnemans äußert diese Beobachtung in Bezug auf Carl Gustav Jungs Archetypenlehre. Sie passt m.E. aber auch in diesen Zusammenhang.

<sup>236</sup> TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 7.

<sup>237</sup> Die Endgültigkeit und Vollendung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus hebt seine Verborgenheit nicht auf: „Im Akt der Offenbarung hebt Gott sein Geheimnis nicht auf; er entschleierte es nicht, so dass wir nun über Gott Bescheid wüssten. Offenbarung heißt vielmehr, dass Gott sein verborgenes Geheimnis, nämlich das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Person, offenbart. Offenbarung ist also Offenbarung der Verborgenheit Gottes“ (Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi* [WKGS, 4], hg. v. George AUGUSTIN u. Klaus KRÄMER unter Mitwirkung des Kardinal Walter Kasper Instituts für Theologie, Ökumene und Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, Freiburg i.Br. [u.a.] 2008, 216–225, 216).

gegenüber diesem gleichsam schweigend-frommen Auf-sich-beruhen-Lassen des absoluten Geheimnisses vor, beinahe als eine Geschmacklosigkeit, wenn wir nicht nur über das Unsagbare reden, sondern wenn wir darüber hinaus in der normalen Frömmigkeit innerhalb unserer Erfahrungswelt auf dieses und jenes Bestimmte gleichsam mit dem Finger hinweisen und sagen: Da ist Gott. Daß an dieser Schwierigkeit die geschichtliche Offenbarungsreligion, die das Christentum ist, ihre grundsätzlichste und allgemeinste Bedrohtheit hat, ist selbstverständlich.“<sup>238</sup>

Wenn Gott sich ein für alle Mal selbst mitgeteilt und das Geheimnis seiner Wahrheit zugänglich gemacht hat, kann die christliche Religion nicht bloße Oberflächenreligion sein, die sich auf mythische Bilder zurückzieht oder als politische Theologie instrumentalisiert wird. Wer sich von dieser Wahrheit, die an *alle* Menschen adressiert ist, hat ansprechen lassen, kann nicht einfach mehr so tun, als wäre sie noch verborgen.<sup>239</sup>

Dass Assmann die drei abrahamitischen Religionen als Offenbarungsreligionen bezeichnet, ist zunächst nachvollziehbar, da sie sich selbst als solche verstehen. Da er kaum auf Differenzen im Offenbarungsverständnis von Judentum, Christentum und Islam eingeht, drängt sich der Eindruck auf, dass er einen formalen Offenbarungsbegriff verwendet. Wenn man die inflationär gebrauchte Bezeichnung „Offenbarungsreligion“ bemüht, muss man sich aber darüber im Klaren sein, dass sich mit ihr immer auch spezifische theologische und ideologische Legitimationsinteressen verbinden. Deshalb kann der Begriff „Offenbarungsreligion“ Max Seckler zufolge nicht unbefangen herangezogen werden.<sup>240</sup> Assmann ist zunächst zuzustimmen, wenn er schreibt, dass der Anspruch der göttlichen Offenbarung von außen an den Menschen herantritt. Dennoch darf Offenbarung – auch wenn dies im Laufe der Geschichte des Christentums immer wieder geschehen ist – im biblischen Kontext nicht auf die Mitteilung göttlicher Wahrheit im Sinne von kodifizierten Lehrsätzen oder Anweisungen, die nicht reflexiv angeeignet werden dürfen und in jedem Fall „wortlautgetreu“ zu befolgen sind, verkürzt werden. Das binäre Schema von Natur und Über-Natur bzw. Vernunft und Offenbarung stellt Offenbarung letztlich *supra rationem*. Eine jenseits der Vernunft angesiedelte Offenbarungsreligion ist vernunftexemt, d.h. „für keine Vernunftkritik mehr erreichbar“. <sup>241</sup> Eine so konzipierte Religion würde, wie Assmann zurecht bemerkt, Gefahr laufen,

---

<sup>238</sup> Vgl. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 2008, 83f.

<sup>239</sup> Dieses Argument macht schon Ambrosius gegenüber Symmachus im Streit um die Wiedererrichtung des Victoria-Altars geltend. Vgl. TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 227–232, 229 und Ernst DASSMANN, *Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria*, in: SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit*, 123–141.

<sup>240</sup> Vgl. Max SECKLER, *Was heißt Offenbarungsreligion? Eine semantische Orientierung*, in: Jan ROHLS – Gunther WENZ, *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* (FS zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg), Göttingen 1988, 157–175, 159.

<sup>241</sup> Vgl. ebd., 166.



prekäre Apologetik und blinden Eifer zu befördern, der keine anderen Überzeugungen neben sich dulden kann. Dem christlichen Offenbarungsbegriff wird diese Reduktion indessen nicht gerecht. Hier sind einige Differenzierungen angebracht, die im Folgenden in gebotener Kürze erläutert werden. Dabei soll auch auf Anknüpfungspunkte zur „Gottesrede“ in anderen Religionen hingewiesen werden, die sich aus den verschiedenen Aspekten des christlichen Offenbarungsbegriffs ergeben.

### *Dimensionen des christlichen Offenbarungsbegriffs*

Offenbarung besagt in ihrer etymologischen Wurzel, dass etwas Verborgenes „ins Offene“ kommt und somit zugänglich wird. Der griechische und lateinische Terminus (griech. *apokalyptein*, lat. *revelare*) heben demgegenüber stärker auf die Metaphorik des Enthüllens und Entschleierns ab.<sup>242</sup> Es handelt sich also um einen Vorgang, der sich im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung abspielt. Das Göttliche wird zunächst durch Auge und Ohr, Sehen und Hören, aber auch im „Ergebnis“ von Licht und Erleuchtung erfahren.<sup>243</sup> Von menschlicher Seite aus betrachtet, ist Offenbarung wesentlich mit Ästhetik verbunden.<sup>244</sup> Weil nahezu alle Religionen aus der Erfahrung des Ganz-Anderen entstehen und leben, plädiert Hans Waldenfels für die Wiedergewinnung des ästhetischen Offenbarungs- und Erfahrungsbegriffs.<sup>245</sup> Wo aber von Sinnen und Wahrnehmung die Rede ist, wird die Geschichte zum Schauplatz

---

<sup>242</sup> Vgl. Max SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in: Walter KERN [u.a.] (Hg.), HFTb, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, Tübingen – Basel <sup>2</sup>2000, 41–61, 43f.

<sup>243</sup> Vgl. Hans WALDENFELS, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996, 5f.

<sup>244</sup> Vgl. ebd., 8. Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln <sup>5</sup>1985, 33: „Gott kommt nicht primär als Lehrer für uns (,wahr‘), als zweckvoller ‚Erlöser‘ für uns (,gut‘), sondern um Sich, das Herrliche seiner ewigen drei-einigen Liebe zu zeigen und zu verstrahlen, in jener Interesselosigkeit, die die wahre Liebe mit wahrer Schönheit gemeinsam hat. Zu Gottes Glorie ward die Welt erschaffen, durch sie und zu ihr wird sie auch erlöst. Und nur wer von einem Strahl dieser Glorie getroffen, einen anfanghaften Sinn dafür hat, was unverzweckbare Liebe ist, kann der Anwesenheit der göttlichen Liebe in Jesus Christus ansichtig werden. *Aisthesis*, das Wahrnehmen, und *Aistheton*, das besondere, als strahlende Liebe Wahr-genommene, sind im Gegenstand der Theologie beisammen, Das ‚Herrliche‘ entspricht auf theologischer Ebene dem, was das transzendente ‚Schöne‘ auf der philosophischen Ebene ist; Schönheit aber ist für das abendländische Denken von Homer und Platon über Augustin und Thomas bis zu Goethe und Hölderlin, Schelling und Heidegger die letzte, zusammenfassende Eigenschaft des umgreifenden Seins als solchem, seine letzte geheimnisvolle Strahlkraft, das, worumwillen man es im ganzen liebt, trotz den Schrecken, die es für die Seienden birgt. Durch den Glanz des Seins, aus seiner letzten Tiefe, bricht in dem fremden Zeichen des biblischen Ereignisses – dessen Gegenläufigkeit zu aller menschlichen Erwartung, einmalig, unerfindbar, unauflösbar, seine überweltliche Herkunft anzeigt – jene Herrlichkeit Gottes hervor, von dessen Anerkennung und Preis die Heilige Schrift, die kirchliche Liturgie und die Devisen der heiligen Stifter voll sind.“ Offenbarung als ästhetischer Begriff (Gerhard EBELING) lässt sich nicht auf den Bereich des Religiösen beschränken. Umgekehrt ausgedrückt heißt dies, dass er den enger gefassten Bereich religiösen Wahrnehmens erweitert. Vgl. DERS., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen <sup>3</sup>1987, 246–257, bes. 247.

<sup>245</sup> WALDENFELS, *Einführung*, 155–157.

der Offenbarung: „Gott übersetzt das Wort seiner Selbstzusage in die Sprache geschichtlicher Ereignisse.“<sup>246</sup> Wenn Offenbarung Wortcharakter hat, ist sie im eigentlichen Sinn, wie Assmann richtig erkennt, kein zeitunabhängiges Vernunftwissen, sondern immer Erzählung. Sprachliche Begriffe haben letzten Endes immer komprimierte Geschichte und individuelle Geschichten der Menschen zum Inhalt. Deshalb muss sich der theologische Offenbarungsdiskurs immer auf die Wurzeln der ursprünglichen Geschichten rückbeziehen. Erst dann kann nach Waldenfels zur Sprache kommen, was sich im Offenbarungsgeschehen wirklich ereignet.<sup>247</sup>

Heino Sonnemans qualifiziert Offenbarung als „Erfahrung bzw. Erleben einer Transzendenz“ oder „Einwirken einer Gottheit“.<sup>248</sup> Er unterscheidet im Anschluss an den Religionswissenschaftler Gustav Mensching<sup>249</sup> zwischen einem weiten und einem engen Offenbarungsbegriff. Nach dem weiter gefassten Begriff gründet sich Religion auf „Erlebnisbefunde von Transzendenz oder des Heiligen [...], die in der betreffenden Religion wirksam werden“<sup>250</sup>. Die engere Definition geht davon aus, dass „die Religion als Ganze auf dem ausdrücklichen Einwirken einer Gottheit basiert, [...] wobei das Handeln der Gottheit das Heil der Menschen fundamental betrifft“. Sieht man dieses göttliche Handeln in einer bestimmten Religion als Offenbarung an, so kann sie Offenbarungsreligion genannt werden. In der christlichen Theologie tritt Offenbarung als „theologischer Grundlagenbegriff“ oder, mehr noch, als „hermeneutischer Schlüsselbegriff“ für die biblische Botschaft auf.<sup>251</sup> Der geschichtliche Weg des theologischen Offenbarungsverständnisses lässt sich an drei Grundmodellen illustrieren: (1) Offenbarung als Epiphanie, (2) Offenbarung als Lehre (instruktionstheoretisches Modell) und (3) Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes (kommunikationstheoretisches Modell).<sup>252</sup>

- (1) Eine zentrale Denkform, die für die Rekonstruktion des biblischen Offenbarungsverständnisses wegweisend ist, kann im Epiphaniebegriff gefunden werden.<sup>253</sup> „Epiphanie“ besagt, dass sich der lebendige Gott auf vielfältige Weise als gegenwärtige Wirklichkeit manifestiert. Im biblischen Kontext stellen solche Offenbarungen eine

---

<sup>246</sup> Jürgen WERBICK, *Art. „Offenbarung. VI. Systematisch-theologisch“*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 (1998), Sp. 993–995, 994.

<sup>247</sup> Vgl. WALDENFELS, *Einführung*, 6f.

<sup>248</sup> SONNEMANS, *Offenbarung und Religion*, 97.

<sup>249</sup> Vgl. Gustav MENSCHING, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 93.

<sup>250</sup> SONNEMANS, *Offenbarung und Religion*, 98.

<sup>251</sup> Ebd.

<sup>252</sup> Vgl. ebd. Vgl. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, 42–48 und Wolfgang BEINERT, *Art. „Offenbarung“*, in: DERS. (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1987, 399–403, 400–402.

<sup>253</sup> Vgl. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, 44.

Erfahrungswirklichkeit dar. In den Epiphanien wird das Göttliche dem Menschen nicht nur präsent. Er empfängt darüber hinaus auch Führung und Weisung. Im Neuen Testament wird das Epiphanische auf Christus übertragen (z.B. Tit 3,4).<sup>254</sup> Gottes Heilshandeln wird hier als „ein einziges, umfassendes Epiphanie- bzw. Offenbarungsgeschehen zum Heil der Menschen“ gefasst, das im Christusereignis seinen Höhepunkt und seine Vollendung erreicht.<sup>255</sup> Folglich meint der Begriff Offenbarung nicht nur einen Enthüllungsvorgang oder eine informative Kundgabe, sondern auch und vor allem Gottes Heilshandeln in der Geschichte. Für die Bibel sind „Gottesoffenbarung und Heilsepiphanie [...] nach Inhalt und Vorgang streng identisch“.<sup>256</sup> Ein wesentliches Kriterium des epiphanischen Gottesverständnisses ist die Erfahrung des Daseins Gottes als lebendige Gegenwart: „Nicht Belehrung über verborgene Wahrheiten, sondern die geschichtlich wirksame Heilsgegenwart steht im Vordergrund.“<sup>257</sup> Die epiphanische Dimension von Offenbarung unterstreicht – darin kommt sie Assmanns universalen Menschheitsreligion der verborgenen Wahrheit entgegen – Gottes Verborgensein und Unverfügbarkeit.<sup>258</sup> Offenbarung ist demnach immer Gnadengeschehen und Religionen sind nicht bloß menschliche Suchbewegungen, da sie es primär „von Gott her mit Gott zu tun“ haben.<sup>259</sup> Der Charakter des Ereignisses ist zentral. In Bezug auf die Bibel heißt das:

„Die Verknüpfung der einzelnen Heilsereignisse, Epiphanien als Manifestationen göttlicher Gegenwart zu einer Heilsgeschichte setzt jenen Plan, Weisheit Gottes, von der eben die Rede war (vgl. Hebr 1,1ff) voraus. Gerade die Elemente der bleibenden Verborgensein und der Unverfügbarkeit bilden eine wesentliche Basis für den Dialog.“<sup>260</sup>

- (2) Das instruktionstheoretische Modell basiert auf der Annahme, dass Offenbarung als Mitteilung von „satzhaft artikulierbaren Wahrheiten“<sup>261</sup>, die das Wesen Gottes und das Heil der Menschen betreffen, aufzufassen sei. Diese übersteigen die Vernunft und sind, weil sie göttlichen Ursprungs sind, per se zu glauben. Offenbarung gilt entsprechend diesem Verständnis als übernatürliche göttliche Lehre, „oft mit intellektualistischer Engführung“<sup>262</sup>, und Offenbarungsreligion heißt in zugespitzter

---

<sup>254</sup> SONNEMANS, Offenbarung und Theologie, 99.

<sup>255</sup> Ebd.

<sup>256</sup> Ebd.

<sup>257</sup> Ebd.

<sup>258</sup> Vgl. ebd., 103.

<sup>259</sup> Vgl. ebd., 110.

<sup>260</sup> Ebd., 103.

<sup>261</sup> Vgl. BEINERT, „Offenbarung“, 400.

<sup>262</sup> Vgl. SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 99.

Form so viel wie *religio revelata*.<sup>263</sup> Im Hintergrund dieser Auffassung, die das erste Vatikanum in kritischer Distanz zum Rationalismus wie zum Irrationalismus vertrat, steht die theologische Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Neuzeit, darunter vor allem der Offenbarungskritik der Aufklärung.<sup>264</sup> Offenbarung wird nun mehr und mehr zum Inhalt autoritativer kirchlicher Lehre, der gleichsam von außen („extrinsektistisch“) an den Menschen herangetragen wird<sup>265</sup> und dessen Wahrheitsanspruch nicht kognitiv einlösbar ist.<sup>266</sup>

„Diese vernunftverschlossene, aber darin eben auch vernunftbezogen sich verschließende Geheimnisstruktur der *veritates revelatae* führte auf breiter Front zwangsläufig zum Ausschluss bzw. Auszug der Vernunft aus einer Religion, die sich von diesem Offenbarungs- und Geheimnisbegriff her theologisch auslegte.“<sup>267</sup>

Das instruktionstheoretische Modell scheint dem, was Assmann unter Offenbarung versteht, am nächsten zu kommen. Dennoch darf bei aller Kritik nicht in Vergessenheit geraten, „dass die Erkenntnis Gottes, seiner Weisung und Wahrheit ein zentrales Moment biblischer Offenbarung darstellt“.<sup>268</sup> Allerdings ist der Erkenntnisbegriff nicht auf reine Vernunftkenntnis zu beschränken, denn der hier in Anschlag gebrachte Begriff von Wahrheit wird nicht nur auf die Lehre, sondern auch in seiner performativen Bedeutung auf die Praxis und die ganze Lebenswirklichkeit bezogen.<sup>269</sup> Die kognitive Seite der Offenbarung verdient ebenso wie die übrigen Aspekte von Offenbarung Beachtung im interreligiösen Gespräch, in dem es um Wahrheit, Weisheit und Heil geht.<sup>270</sup> Dennoch wurde sie in der Wirkungsgeschichte immer wieder dahingehend eingeführt, dass Offenbarung als bloße Information bzw. Instruktion über Gott, die den menschlichen Geist transzendiert, in den Vordergrund trat.<sup>271</sup> Besonders deutlich kommt der kognitive Charakter der Offenbarung in der johanneischen Logotheologie zum Ausdruck. Gott zeigt sich im Wort, ja er spricht sich im Wort selbst aus und wird so durch das Wort erkennbar. Wort und

---

<sup>263</sup> Vgl. SECKLER, Was heißt Offenbarungsreligion, 167.

<sup>264</sup> Vgl. SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 100; BEINERT, „Offenbarung“, 400f.

<sup>265</sup> Vgl. BEINERT, „Offenbarung“, 401.

<sup>266</sup> Vgl. SECKLER, Was heißt Offenbarungsreligion, 166.

<sup>267</sup> Ebd.

<sup>268</sup> Vgl. SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 99.

<sup>269</sup> Vgl. SECKLER, Der Begriff der Offenbarung, 45.

<sup>270</sup> Vgl. SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 100.

<sup>271</sup> Vgl. ebd., 102. „Wenn [...] im Religionendiskurs unschwerlich nach wie vor mit einem Offenbarungsbegriff gearbeitet wird, der ein Reflexionsbegriff ist und instruktionstheoretisch-doktrinal verstanden wird, dann verliert die Offenbarung selbst als Frage an alle Religionen an Interesse und Bedeutung“ (WALDENFELS, Einführung, 164).

Wahrheit sind bei Johannes untrennbar verbunden. In den Evangelien und der Briefliteratur liest sich Offenbarung als „Erschließung des *Geheimnisses* der Gottesherrschaft (Mk 1,15; 4,11 par.)“ sowie „der *Weisheit* Gottes in Christus (Eph 3,3–11; Kol 1,26f)“. <sup>272</sup> Man kann in diesem Zusammenhang von einer biblischen Gnosis sprechen, die Einsicht in den göttlichen Heilsplan erlangt (vgl. Eph 3,9). Aber die Botschaft von Wissen und Heil bedeutet nicht automatisch Heil durch Wissen. Auch dem (noch) Nichtwissenden und „Nichteingeweihten“ bleiben die Wahrheit und das Heil nicht versperrt. Die mit dem kognitiven Aspekt von Offenbarung verbundenen Begriffe „Logos“, „Sophia“ und „Soteria“ sind für die christliche Theologie besonders wichtig, weil sie als wesentliche Elemente des interreligiösen Dialogs fungieren. <sup>273</sup>

- (3) Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt Offenbarung in der Konstitution *Dei Verbum* als geschichtliche Selbstmitteilung Gottes. Diese grundsätzliche kommunikationstheoretische Alternative zum instruktionstheoretischen Modell sieht Religion „nicht selbst direkt als geoffenbart an, sondern als Antwortverhalten auf die Offenbarung“. <sup>274</sup> Vorreiter dieser Auffassung waren Romano Guardini, der Offenbarung als personales Geschehen verstand, Hans Urs von Balthasar, der in der Offenbarung die Voraussetzung für theistisches Denken erkannte, und vor allem Karl Rahner <sup>275</sup>, auf den der Begriff „Selbstmitteilung“ zurückgeht. Rahner verstand Offenbarung als „Objektivierung der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes“. <sup>276</sup> Selbstmitteilung besagt, dass Gott realontologisch im Anderen seiner selbst sein kann und somit „mehr [ist] als eine Mitteilung im gnoseologischen Sinn“. <sup>277</sup> Da das Sein Gottes nicht teilbar ist, impliziert sie die einzige, volle und ganze Offenbarung in Jesus Christus. Als vollkommene Selbstgabe Gottes ist sie einmalig und somit endgültig. <sup>278</sup> Damit „wird ausgeschlossen, dass sich Offenbarung in gleicher Weise anderswo, in anderen Per-

<sup>272</sup> Vgl. SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 102.

<sup>273</sup> Vgl. ebd., 102f.

<sup>274</sup> SECKLER, Was heißt Offenbarungsreligion, 167.

<sup>275</sup> RAHNER (Grundkurs des Glaubens, 141–171) unterscheidet zwischen transzendentaler und kategorialer, d.h. geschichtlicher Offenbarung. Während die transzendente Offenbarung als Heilsgeschichte „koextensiv mit der gesamten Menschheitsgeschichte“ (ebd., 141) ist und auf der Annahme eines übernatürlichen Existenzials basiert, ist die geschichtliche Offenbarung die kategoriale Einholung der transzendentalen Offenbarung. In Jesus Christus hat sich Gott in letztgültiger Weise offenbart. Darum ist das Christentum für Rahner Offenbarungsreligion schlechthin. Das heißt jedoch keineswegs, dass den anderen Religionen Offenbarungsqualität abgesprochen wird. Die transzendente Offenbarung wird auch in ihnen kategorial realisiert.

<sup>276</sup> Vgl. BEINERT, „Offenbarung“, 401.

<sup>277</sup> Karl-Heinz MENKE, Art. „Selbstmitteilung Gottes“, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9 (2000), Sp. 425f.

<sup>278</sup> Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Einführung*, in: DERS. [u.a.] (Hg.), *Offenbarung als Geschichte* (Kerygma und Dogma, Beiheft 1), Göttingen 1963, 7–20, 7–11.

sonen und Ereignissen, ereignet habe“, d.h. aber nicht, dass die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus „die einzige Weise von Offenbarung überhaupt“ ist, denn „sonst gäbe es keine Offenbarungs-Geschichte“. <sup>279</sup> Dem Offenbarungsverständnis als göttliche Selbstmitteilung korrespondiert die Auffassung von Gott als trinitarischer Liebesgemeinschaft. Der Mensch wird als Empfänger der Offenbarung durch den Geist in diese „innergöttliche Selbst-bewegung“ hineingenommen. <sup>280</sup>

Der Begriff der Selbstmitteilung kann insofern als theologischer Schlüsselbegriff gelten. Er erschließt den Nexus zwischen „Trinitätslehre, Schöpfungslehre, Christologie bzw. Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie“ <sup>281</sup> und zeichnet sich durch einen umfassenden Charakter sich ergänzender Bipolarität aus. Offenbarung als Selbstmitteilung verbindet „Wort und Tat, [...] Theorie und Praxis, Erkennen und Handeln, Geschehen und Interpretation“. <sup>282</sup>

Das kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis versteht Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, die der fragenden Vernunft einsichtig gemacht werden muss. Die von Assmann betonte Unterscheidung von Natur und Offenbarung, Vernunft und Glaube wird somit verflüssigt, ohne den biblischen Gott mit dem All-Einen zu identifizieren. <sup>283</sup> Da Gott keine relationslose Monade, sondern in sich vollkommene personale Liebe ist, beschreibt das Zweite Vatikanische Konzil Offenbarung im Wesentlichen als kontingentes Freiheits- und Dialoggeschehen.

### *Offenbarung als Dialoggeschehen*

Das dialogische Moment von Offenbarung prägt die Grundstruktur göttlichen Heilshandelns überhaupt. Weil Gott alle Menschen in seinen universalen Heilswillen einschließt (vgl. 1 Tim 2,4) und jeden Menschen einzeln anspricht, kann „das dialogische Moment als Grundbestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch bezeichnet werden, wie es von Gott her konstituiert worden ist“ <sup>284</sup>. Aus überströmender Liebe redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) die Menschen wie Freunde an (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14f). Er

---

<sup>279</sup> SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 111.

<sup>280</sup> Vgl. ebd., 101.

<sup>281</sup> MENKE, „Selbstmitteilung Gottes“, Sp. 426.

<sup>282</sup> SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 101.

<sup>283</sup> Vgl. BEINERT, „Offenbarung“, 401.

<sup>284</sup> Roman A. SIEBENROCK, *Identität und Dialog. Die Gestalt des Gotteszeugnisses heute. Einführung*, in: HThK Vat. II 5 (2006) 313–318, 314.

„verkehrte mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2). Demnach ist „[d]ie Offenbarung [...] nach biblischem Verständnis nicht etwas, was der Mensch meditierend und reflektierend von sich aus an der Welt ablesen kann. Sie bedeutet vielmehr ein unableitbar freies Sich-Eröffnen Gottes, durch das der Mensch und die Welt erst ins Licht der Wahrheit gerückt werden.“<sup>285</sup> Von Offenbarung im religiös-theologischen Sinne kann also nur dort sinnvoll die Rede sein, wo die Wirklichkeit nicht mit dem empirisch Gegebenen gleichgesetzt wird. Nur in seiner Hinordnung und Offenheit auf das Ganze der Wirklichkeit und somit auf Gott (*potentia oboedientialis*), ist der Mensch fähig, das Wort Gottes zu hören und in eine kommunikative Beziehung zu seinem Schöpfer zu treten. Diese *potentia* zeichnet sich vor allem durch ihre dynamische Qualität aus: Von ihr angetrieben wird der Mensch zum Gottsucher, der ruhelos nach der Erfüllung strebt, die er sich selbst nicht erwirken kann.<sup>286</sup> Aus diesem Grunde zielt die innere Sehnsucht des Menschen nicht nur darauf ab,

„irgendetwas von Gott zu erkennen, irgendein göttliches Wort zu hören, irgendwelche göttlichen Weisungen zu vernehmen, sondern [...] sie [gibt] sich mit nicht weniger zufrieden [...], als daß Gott *sich selbst*, seine Liebe und sein Leben dem Menschen schenkt. [...] Nur wenn Gott die *potentia infiniti* des Menschen aktuiert, nur wenn Gott sich selbst ihm schenkt, nur in der Anteilgabe an Gottes Leben findet der Mensch Identität und Ganzheit.“<sup>287</sup>

In Jesus Christus findet die geschichtliche Offenbarung ihren Höhepunkt und Abschluss. Er ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann und daher – mit Walter Kasper gesprochen – „in Person die eschatologische Selbstdefinition Gottes“<sup>288</sup>. Wer ihn, sieht den Vater (Joh 14,9; 1 Joh 4,8.16).

„Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, daß Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zum ewigen Leben zu erwecken.“ (DV 4)

Darum beschäftigt sich die christliche Theologie nicht mit einem beliebigen Gott, sondern sie bekennt nur den einen Gott: er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und zugleich der Gott Jesu Christi. Die personale Selbstmitteilung Gottes betrifft den Menschen in seinem

---

<sup>285</sup> SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 211.

<sup>286</sup> Vgl. Gisbert GRESHAKE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. [u.a.] 52007, 312.

<sup>287</sup> Ebd., 313.

<sup>288</sup> KASPER, Der Gott Jesu Christi, 213.

ganzen existenziellen Dasein, indem sie (immer wieder) nach einer Antwort verlangt. Sie besteht in der gläubigen Bereitschaft, sich Gott gänzlich zu übergeben und von ihm her zu empfangen. Glaube ist deshalb weit mehr als ein bloßes Affirmieren von Offenbarungswahrheiten, er zielt auf den Gott, der sich *persönlich* zu erkennen gegeben hat.<sup>289</sup> Die Abgeschlossenheit der Offenbarung führt schließlich in eine immer größere Offenheit, sodass „die Grundfigur des Glaubens nicht: ‚Ich glaube, dass‘, ‚ich glaube etwas‘, sondern: ‚Ich glaube dir‘, ‚ich glaube an dich‘“<sup>290</sup> heißt. Glaube (*aemunah*) ist tiefes Vertrauen auf Gottes Treue und Heilszusage.

Das All-Eine kann aber als göttliches Prinzip gerade nicht zum Menschen in Beziehung treten, denn Beziehungsfähigkeit ist an Personalität gebunden. Wenn Gott keine Person ist, kann er auch kein personales Gegenüber des Menschen sein<sup>291</sup>:

„Gott ist einer und einzig, und gerade darin kein anonymes alleines Prinzip, sondern personales Gegenüber des Menschen. Diese Bestimmung Gottes als Subjekt und Person macht es überhaupt erst möglich, Gott als Gott der Geschichte zu verstehen und damit den ‚Gott der Philosophen‘ mit dem ‚Abrahams, Isaaks und Jakobs‘ in Einklang zu bringen.“<sup>292</sup>

Außerdem begründet ein personal-dialogisches Offenbarungsverständnis eine offene dialogbereite Haltung auch gegenüber den anderen. Das Zweite Vatikanische Konzil legte auf dem Hintergrund dieser Überzeugung das Fundament für einen reflexiv-kritischen Inklusivismus, der auch in anderen Religionen Wahres und Heiliges anerkennen kann.<sup>293</sup> Paul Tillich stellte indes die kritische Frage, inwieweit wir anderen Religionen Offenbarungsqualität zuschreiben dürfen, wenn wir diese nicht praktizieren und uns somit innerlich nicht von ihnen berühren lassen.<sup>294</sup> Die Differenzen zwischen den Religionen können jedenfalls nicht durch

---

<sup>289</sup> Vgl. Ebd.

<sup>290</sup> Ebd.

<sup>291</sup> Saskia WENDEL, „Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt.“ Plädoyer für einen aufgeklärten Monotheismus, in: Siegfried GRILLMEYER [u.a.] (Hg.), *Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt* (Veröffentlichungen der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus, 4), Würzburg 2010, 83–104, 89.

<sup>292</sup> Ebd., 96f.

<sup>293</sup> Vgl. hierzu Jan-Heiner TÜCK, *Extra ecclesiam nulla salus. Das Modell zu gestuften Kirchenzugehörigkeit und seine dialogischen Potentiale*, in: DERS., *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i.Br. 2013, 262–290; DERS., *Das Konzil und die Juden. Nostra aetate – Bruch mit dem Antijudaismus und Durchbruch zur theologischen Würdigung des nachbiblischen Bundesvolkes*, in: George AUGUSTIN – Markus SCHULZE (Hg.), *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben* (FS Kurt Kardinal Koch zum 65. Geburtstag), Zweiter Teilband, Freiburg i.Br. 2015, 857–893.

<sup>294</sup> Paul TILICH konstatiert diesbezüglich: „So wenig wir das Recht haben, irgendeiner Erscheinung die Möglichkeit abzusprechen, Offenbarung zu werden, so wenig haben wir das Recht, da über Offenbarung zu reden, wo wir keinen Anspruch erfahren; nur was mich unbedingt angeht, ist Offenbarung für mich: das trennt die Offenbarung von der Religionsgeschichte“ (in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. VIII: *Offenbarung und Glaube*, hg. v. Renate ALBRECHT, Stuttgart 1970, 35). Vgl. ebenso Joseph PIEPER: „Göttliche Offenbarung ist nicht Kundgabe eines Berichts über Wirklichkeit, sondern ‚Mitteilung‘ der Wirklichkeit selbst – welche Mitteilung freilich allein den Glaubenden erreicht“ (DERS., *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, München 1962, 112).



ein Rekurren auf eine unbestimmte letzte göttliche Wirklichkeit überwunden werden.<sup>295</sup> Die unterschiedlichen Wahrheitsansprüche dürfen im interreligiösen Dialog, der – wie jeder andere Dialog auch – wahrheitsverpflichtet ist, nicht ausgeklammert werden. Auch eine Theologie der Religionen kann immer nur auf der Grundlage einer bestimmten Religion entwickelt werden.<sup>296</sup>

Judentum und Islam kennen zwar kein trinitarisches Offenbarungsgeschehen, dafür aber Offenbarungsmedien (Gottes Wort, Weisheit, Geist etc.), die Gottes Verhältnis zu Welt, Mensch und Geschichte Ausdruck verleihen.<sup>297</sup> Zwischen den drei abrahamitischen Religionen bestehen nicht nur historisch bedingte Verwandtschaftsverhältnisse. Sie teilen vielmehr „denselben geschichtlichen Erfahrungsraum, den sie als Offenbarungsgeschichte interpretieren“.<sup>298</sup> Für Juden, Christen und Muslime besteht die Antwort auf Gottes Offenbarung und die Wahrheit ihrer Religion zu allererst in der Hingabe an Gott und an die Mitmenschen.<sup>299</sup>

„Wo Wahrheit begegnet, da verpflichtet sie unabdingbar, monotheistisch-, eifersüchtig“, aber eben so, dass sie den Menschen *schenkt*, ihrer eigenen Berufung und den Möglichkeiten zu wahren Menschsein auf die Spur zu kommen. Gottes Wahrheit begegnet indes nicht ‚in Reinkultur‘. Ihr Anspruch ereignet sich immer im Anspruch von Menschen, die sie legitim oder missbräuchlich *in Anspruch nehmen*.“<sup>300</sup>

Das letzte Kriterium des Heils besteht in der vollkommenen Agape, die zur eigentlichen Wahrheit, der wahren Liebe, hinführt. Hier lässt sich – so Waldenfels – auch eine Brücke zur buddhistischen Selbstlosigkeit schlagen.<sup>301</sup> Für Christinnen und Christen ist die Selbstentäußerung Jesu Christi am Kreuz unüberbietbarer Ausdruck göttlicher Liebe. Christus nachzufolgen heißt, Zeugnis von seiner „gewaltigen Gewaltlosigkeit“ (Gotthard Fuchs) abzulegen und sich im eigenen Handeln von der Dynamik der Kenosis leiten zu lassen.

Schließlich wäre zu fragen, ob die performative Dimension des christlichen Wahrheitsbegriffs im Gespräch mit Jan Assmann stark gemacht werden kann, ohne die heilgeschichtliche Realität der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus im Sinne des „Als ob“ einklammern zu müssen.

---

<sup>295</sup> Vgl. Helmut HOPING, *Creatio ex nihilo. Von der Bedeutung einer schwierigen Unterscheidung für den Begriff des Monotheismus*, in: JBTh Bd. 12 (1997) 291–307, 304.

<sup>296</sup> Vgl. ebd., 305f.

<sup>297</sup> Vgl. HOPING, *Creatio ex nihilo*, 306.

<sup>298</sup> Vgl. SECKLER, Was heißt Offenbarungsreligion, 174.

<sup>299</sup> Vgl. SONNEMANS, Offenbarung und Religion, 114.

<sup>300</sup> Jürgen WERBICK, *Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, in: SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit*, 142–175, 169.

<sup>301</sup> Vgl. ebd., 114; Hans WALDENFELS, *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, 179–184.

## 2. Schöpfung

Der folgenreichste Antagonismus im Raum der Mosaischen Unterscheidung ist für Assmann jener zwischen Gott und Welt. Wer eine Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung eröffnet und deshalb alles Weltliche, insbesondere Bilder als Repräsentationen der Gottheit, verachtet, der „zerreißt das Band zwischen Himmel und Erde, Kosmos und Gesellschaft, vertreibt die Götter aus der Welt und zerstört alle zivilen Ordnungen. Krieg, Raub, Betrug und Gewalt sind die Folge.“ (MU 104) Ägyptens Idolatrie bestand Assmann zufolge gerade in einer allzu starken Weltbeheimatung. (MÄ 246) Der antike Kosmotheismus, dessen Ursprünge Assmann in der ägyptischen Religion verortet, basiert auf der Annahme, dass die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen in das All-Eine eingeborgen ist. Wenn jedoch die Rede von Gott in monistischen Strömungen bruchlos in die Rede von der Welt übergeht und Differenz sich in der Identität des Absoluten verliert<sup>302</sup>, büßt Gott als das Göttliche seinen Ansprechcharakter ein.<sup>303</sup> Der Monotheismus unterscheidet klar zwischen Gott und Welt. Die Welt gerät dabei als Schöpfung in den Blick, die von Gott frei ins Dasein gerufen wurde. Helmut Hoping zufolge liegt der Gedanke der Schöpfungsdifferenz in der Konsequenz des Monotheismus<sup>304</sup>: „Zur Einzigkeit des einen Gottes des jüdischen Tenak, der christlichen Bibel und des Korans gehört die schöpferische Freiheit und Geschichtsmächtigkeit, mit der Gott der Welt gegenübersteht.“<sup>305</sup>

Der theismuskritische, pantheistische Einwand besteht nun gerade darin, dass ein der Welt gegenüberstehender Gott nicht konsistent gedacht werden kann.<sup>306</sup> Wenn es etwas Wirkliches gibt, das nicht Gott ist, kann es dieses Wirkliche nur *in* Gott geben. Gemäß dem ontosemantischen Argument Klaus Müllers widerstrebt ein „Außer“ dem absoluten Gott als wahrhaft Unendlichem, das eben nicht „solut“, d.h. an das Andere seiner selbst gebunden, ist.<sup>307</sup> Zu dieser Einsicht gelangt auch schon sein „Lehrer in Schriften“ Dieter Henrich, der seine Theorie von der Alleinheit vom subjektphilosophischen Ansatz her konzipierte.<sup>308</sup>

---

<sup>302</sup> Vgl. WENDEL, Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt, 87.

<sup>303</sup> WALDENFELS, Einführung in die Theologie der Offenbarung, 153.

<sup>304</sup> Vgl. HOPING, Creatio ex nihilo, 295.

<sup>305</sup> Ebd., 303.

<sup>306</sup> Vgl. TÜCK, Verborgene Menschheitsreligion, 222.

<sup>307</sup> Vgl. MÜLLER, Fälliger Stilwechsel, 12. Vgl. auch DERS., Streit um Gott, 244: „Der schultheologische Monotheismus steht zur Disposition, weil er keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem gewährt, sondern im theologischen Krisenprodukt des Schöpfungsgedankens seine Verlegenheit verbirgt.“

<sup>308</sup> Vgl. zu Dieter Henrichs Alleinheitslehre als Alternative zum „Differenzdenken“ Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 2011, 613–637.

„Was wirklich als das Absolute gedacht wird, kann zu Endlichem nicht in einer Relation von einem zu einem anderen stehen. Dann hätten beide aneinander eine Grenze, und es widerspräche sich, eines der Relata für absolut zu erklären. Wenn also nicht nur von dem einen Absoluten, sondern auch von Endlichem muss gesprochen werden können, dann wird das Endliche dem Binnenbereich des Absoluten zugeschrieben werden müssen.“<sup>309</sup>

Der unendliche Gott wird Henrich und Müller zufolge durch eine ihm gegenüberstehende Welt begrenzt und somit verendlicht. Deshalb darf die für die christliche Offenbarungsreligion konstitutive Differenz von Gott und Welt nicht für letztgültig erklärt werden. Sie muss nochmals dialektisch „aufgehoben“ bzw. vermittelt werden.<sup>310</sup> So wird der Begriff des Absoluten als All-Einheit konzipiert und alles Seiende letztlich als Implikat des All-Einen verstanden.<sup>311</sup> Müller sieht im „Panentheistic Turn“<sup>312</sup> in der Spur Spinozas eine rational begründbare Antwort auf die herausfordernden Anfragen an das philosophische Gottdenken der Gegenwart. Seine Argumentation ist aber, so Magnus Lerch, „nicht freiheitsphilosophisch zwingend und alternativlos“.<sup>313</sup>

### *Freiheitsphilosophische und trinitätstheologische Einholung der creatio ex nihilo*

Die Unterscheidung zwischen Gott und Welt wird bei der creatio ex nihilo<sup>314</sup> von der freien Selbstbestimmung Gottes zur Schöpfung her gedacht. Letztere ist „für einen konkreten Begriff des Monotheismus unverzichtbar“.<sup>315</sup> Weil „der Creator ex nihilo [...] der Gott [ist], der sich frei zur Schöpfung bestimmt“<sup>316</sup>, geht die Existenz der Welt nicht notwendig mit der Existenz Gottes einher. In Präpper'scher Diktion kann man auch sagen, dass Gottes un-

---

<sup>309</sup> Dieter HENRICH, *Endlichkeit und Sammlung des Lebens*, Tübingen 2009, 97.

<sup>310</sup> Vgl. LERCH, Monismus als Denkform christlicher Theologie, 2. Vgl. dazu Klaus MÜLLER, *Eschatologie und der Panentheistic Turn. Nahtoderfahrungen im Kontext der aktuellen Theismuskritik*, in: Raimund LARCHER – Denis SCHMELTER (Hg.), *Nahtoderfahrungen. Eine Herausforderung für Theologie und Naturwissenschaft*, Berlin 2013, 109–124, 123: „Gott wird gedacht als Urgrund, aus dem alles Wirkliche in seine ihm gemäße Eigenständigkeit freigesetzt wird – aber dies so, dass es unerachtet dieser Ausdifferenzierung in diesem seinen Urgrund einbegriffen bleibt.“

<sup>311</sup> Vgl. LERCH, Monismus als Denkform christlicher Theologie, 11.

<sup>312</sup> Vgl. hierzu Michael W. BRIERLEY, *Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology*, in: Philip CLAYTON – Arthur PEACOCKE (Hg.), *In Whom we Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Cambridge – Grand Rapids/Mich. 2004, 1–15.

<sup>313</sup> LERCH, Monismus als Denkform christlicher Theologie, 11f.

<sup>314</sup> Der Terminus „creatio ex nihilo“ besagt, „daß die Schöpfung, ‚bevor‘ sie geschaffen wurde, nicht war und sie nicht mit Hilfe von etwas schon Gegebenem als Materialursache [...] geschaffen wurde“. Deshalb ist das „nihil“ im Anschluss an Bonaventura (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, c. 6) nicht „materialiter“, sondern „originaliter“ zu begreifen. (HOPING, *Creatio ex nihilo*, 300.)

<sup>315</sup> Vgl. ebd., 293; ähnlich 303.

<sup>316</sup> Ebd., 302.

bedingte Freiheit „sich selber dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen“<sup>317</sup>. Dem Schöpfungsakt und der Gott-Welt-Differenz liegt also die freie Selbstbestimmung Gottes voraus:

„Wenn er nun anderes, relativ (auch im gegenüber) Selbstständiges neben sich gewollt und erschaffen hat, einen Bund mit seinem Volk schloss, selber Mensch wurde, die Freiheit der Menschen achtet und seinen Verheißungen treu ist, dann kann man dies alles zwar als Beschränkung, aber doch nur – da er sich ja selbst dazu bestimmt hat, sich bestimmen zu lassen – als freie und stets freibleibende Selbstbeschränkung bezeichnen, die über seine Größe viel reicher und in andere Richtung zu denken erlaubt, als es das Theorem des Endlichen als Grenze oder eben als Moment des Absoluten (wahrhaft Unendlichen) nahelegt oder auch nur zulassen kann. Denn was könnte Größeres und Besseres gedacht werden als dieser schöpferisch-allmächtige Gott in seiner freilassenden, gemeinschaftssuchenden Güte.“<sup>318</sup>

Dieser Gedanke schöpferischer Freiheit bleibt in Alleinheitstheorien unbestimmt, da „das Sich-Setzen des Absoluten als ein Anderes [...] als notwendiges Geschehen gedacht wird“.<sup>319</sup> Überdies insistiert die monistische Denkform darauf, dass eine Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht als Verhältnis differenter Freiheiten verstanden werden darf, weil ein solches Verhältnis philosophisch nicht gewusst oder gefasst werden kann. Der Fundamentaltheologe Magnus Striet wirft in diesem Kontext die epistemische Rückfrage auf, ob eine solche Behauptung nicht die Möglichkeiten endlicher Vernunft überstrapaziere. Auch die Philosophie könne die Frage nach dem *Dass* Gottes und erst recht die Frage nach seinem *Wesen* nicht befriedigend beantworten. Der Monismus tendiert seiner Ansicht nach dazu, die Differenz zwischen Philosophie und Theologie vorschnell einzuziehen.<sup>320</sup> Präppers Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch ist indes nicht philosophisch, sondern offenbarungs- und gnadentheologisch gewonnen.<sup>321</sup> Die ontologische und geschichtliche Ebene sind bei einem solchen Zugang, der von bestimmten epistemologischen Prämissen ausgeht, deutlich zu unterscheiden. In erster Linie beachtet die „transzendental argumentierende Vernunft [...] die Grenze zwischen der Erschließung der Möglichkeit und Bedeutung

---

<sup>317</sup> Thomas PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. [u.a.] 2001, 19.

<sup>318</sup> DERS., *Theologische Anthropologie* 1, 634. Vgl. zur „Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem“ auch LERCH, *All-Einheit und Freiheit*, 195–198.

<sup>319</sup> WENDEL, *Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt*, 88.

<sup>320</sup> Vgl. Magnus STRIET, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes und des freien Menschen*, in: MÜLLER – DERS. (Hg.), *Dogma und Denkform*, 111–127, 125f.

<sup>321</sup> Vgl. ebd., 126.

des Schöpfungsglaubens und seiner metaphysischen Begründung und womöglich lückenlosen Erklärung“.<sup>322</sup> Aussagen jedoch, „die das geschichtliche ‚reziproke Bestimmungsverhältnis von Gott und Mensch‘ sowie dessen Voraussetzungen und Implikationen betreffen“, fallen in den Bereich der spekulativen Theologie.<sup>323</sup>

Obwohl sich die Lehre von der *creatio ex nihilo* philosophisch nicht lückenlos begründen lässt, so kann sie doch trinitätstheologisch plausibilisiert werden. Gott als vollkommene Freiheit und Liebe, der selbst der Eine, der Andere und die Einheit ist, kann und will von Ewigkeit her das Andere seiner selbst ins Dasein freisetzen.<sup>324</sup> Dabei muss eine Gleichursprünglichkeit von Allmacht und Selbsthingabe aus Liebe in Gott vorausgesetzt werden.<sup>325</sup> Im Hintergrund steht Rahners Grundaxiom der Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, die von monistischen Strömungen innerhalb der Theologie verwischt wird. Weil es „von Ewigkeit her den Anderen in Gott“ bzw. mit den „Personen von Vater, Sohn und Geist die *Positivität des Anderen in Gott* gibt“, kann es auch in der Zeit das „*Anders-als-Gott*“ geben.<sup>326</sup> Durch sein Schöpfungshandeln will Gott dem Menschen Anteil geben am innertrinitarischen Liebesgeschehen. Gottes ursprüngliches Anfangen ist Eröffnung einer personalen Beziehung und demnach dialogischer Natur.<sup>327</sup>

Im Kosmotheismus sinkt das Göttliche dagegen zu einer „apersonalen und namenlosen Größe“ herab.<sup>328</sup> Diese Problematik ist auch Assmann bewusst:

---

<sup>322</sup> PRÖPPER, Theologische Anthropologie 1, 635 (Anm. 177). Vgl. zu den subjektphilosophischen Anfragen an die monistische Denkform neben LERCH, All-Einheit und Freiheit, bes. 195–198 auch Saskia WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 271–283.

<sup>323</sup> PRÖPPER, Theologische Anthropologie 1, 635 (Anm. 117).

<sup>324</sup> Vgl. TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 223. Vgl. hierzu auch STRIET, Antimonistische Einsprüche, 124: „Gerade wenn Gott der menschlichen Freiheit gegenübersteht, in einem bleibenden Differenzverhältnis, revoziert er diese nicht – sondern kann diese achten, vorausgesetzt nur: Er *will* diese achten und dem Wollen entspricht auch ein Können. Daran theologisch zu zweifeln, gibt es nicht den geringsten Grund. Hat sich doch der Gott, dem eine christliche Theologie *nachdenkt* und auch nur deshalb nachdenken *kann*, weil er sich geoffenbart *hat*, als ein Gott erwiesen, der auch das Äußerste nicht scheut, um definitiv offenbar zu machen, dass er den Menschen nur mit Mitteln der Liebe für sich gewinnen will.“

<sup>325</sup> Vgl. Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg i.Br. 2007, 400–417, bes. 405f.

<sup>326</sup> TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 223. Vgl. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 219–243. Vgl. ebenso Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 165f: „[W]enn es in Gottes Identität den Anderen gibt, der zugleich noch Bild des Vaters und damit Urbild alles Erschaffbaren ist, wenn es in dieser Identität den Geist gibt, der freie, überschwängliche Liebe des ‚Einen‘ und ‚Anderen‘ ist, dann wird das Anders der Schöpfung, das sich am Urbild des göttlichen Anders ausrichtet, und ihr Überhaupt-Sein, das sich der innergöttlichen Liberalität verdankt, in ein positives Verhältnis zu Gott gerückt [...], denn wo Gott [...] nur der Eine sein kann, bleibt jede befriedigende Erklärung für das Andere unfindbar: dort, wo philosophisch gedacht wurde [...], konnte die Welt als das Andere und Viele nur als Herausfall aus dem einzig in sich seligen Einen gedacht werden.“

<sup>327</sup> Vgl. HOPING, *Creatio ex nihilo*, 304.

<sup>328</sup> TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 223f.

„Genauso problematisch aber wie ein eindimensionaler Monotheismus, der die eigene Wahrheit nicht nur absolut, sondern auch universal setzt und nicht nur Gott, sondern auch Religion nur im Singular denken kann, wäre ein eindimensionaler Monismus oder Kosmotheismus, der jede personhafte Gottesvorstellung als Idolatrie verwirft.“ (RD 373)

Die „semantische Umcodierung des biblischen Monotheismus“<sup>329</sup> durch Reinholds Ineinssetzung der Selbstoffenbarungsformel Gottes (Ex 3,14) mit der Inschrift zu Sais führt dies eindrücklich vor Augen. Die Dekonstruktion der Mosaischen Unterscheidung geht logisch mit einer Aufhebung der Unterscheidung zwischen Gott und Welt im Sinne des „Deus sive natura“ einher.

### *Schöpfungsdifferenz und Freiheit*

Im Kosmotheismus wird die Welt zum Ort des göttlichen Waltens. Ein entscheidender Vorteil kosmotheistisches Denkens ist die Beruhigung der Theodizeefrage.<sup>330</sup> Widerstrebende Welterfahrungen können einfach auf verschiedene Götter oder Manifestationen des All-Einen zurückgeführt bzw. in ihm aufgelöst werden. Allerdings ist eine Ethik innerhalb dieser pantheistischen Konzeptionen nur schwer begründbar. Mit der Aufgabe eines Gottes, der sich klar von der Welt unterscheidet, „entfällt die Instanz, die den Menschen zur Freiheit berufen könnte. Mit der Unbestimmbarkeit des Göttlichen drohen Kategorien wie Freiheit und Verantwortung semantisch unscharf zu werden.“<sup>331</sup>

Der biblische Monotheismus überschreitet den rein immanenten Horizont, denn er ist mehr als „Andacht zur Welt“<sup>332</sup>. Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht werden die Gestirne entdivinisiert. Sonne und Mond, die in Babylon und anderen vorderorientalischen Religionen als Götter verehrt wurden, werden zu bloßen Leuchten am Himmel degradiert.<sup>333</sup> Obwohl der Astralkult für die Israel benachbarten Völker als legitime Form religiöser Praxis

---

<sup>329</sup> Ebd., 224.

<sup>330</sup> Über das o.g. ontosemantischen Motiv hinaus benennt MÜLLER (Fälliger Stilwechsel, 12–14) vier weitere Brennpunkte, die eine Übernahme der pantheistischen Denkform philosophisch und theologisch nahelegen. Neben der Frage der Kosmologie, dem Komplex der Neurologie und dem platonischen Gedanken einer Eingeborgenheit in eine letzte Einheit, fällt hier vor allem die Theodizeefrage, die Georg Büchner in *Dantons Tod* als „Fels des Atheismus“ bezeichnet, ins Gewicht.

<sup>331</sup> TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 224. Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Buch der Schöpfung. Das Fremdgötterverbot in der Bibel und die Verachtung der Welt bei Augustinus*, in: Cornelius MAYER [u.a.] (Hg.), *Augustinus – Schöpfung und Zeit* (Cassiciacum, 39<sup>9</sup>; res et signa, 9), Würzburg 2012, 47–65, 50f.

<sup>332</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 85f.

<sup>333</sup> Vgl. Medard KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg i.Br. 2006, 109; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Buch der Schöpfung*, 57f.

akzeptiert zu werden scheint (vgl. Dtn 4,19)<sup>334</sup>, ist Israel die Verehrung der Gestirne verboten, „weil es durch seine Geschichte in ein unmittelbares Verhältnis zu JHWH gesetzt worden ist“.<sup>335</sup> Erst die Entgöttlichung der Welt und die Depotenzierung der kosmischen Gewalten ermächtigen den Menschen zur freien Weltgestaltung. Überdies wird die für den Mythos konstitutive Verschränkung von Herrschaft und Heil aufgebrochen.<sup>336</sup> Die Unterscheidung von Gott und Welt „hat uns befreit vom der Tyrannei des Gegebenen und uns Perspektiven einer anderen Wirklichkeit erschlossen, ohne die wir nicht mehr leben können“.<sup>337</sup> Dennoch darf das Festhalten am Differenzdenken nicht in einen radikalen Dualismus übergehen, der Gott der Welt als den ganz Anderen unvermittelt gegenüberstellt.

„Die Welt ist nur Welt! Diese Hervorhebung der Differenz von Gott und Welt geschah und geschieht gewiss zu Recht. Denn nur wo Differenz ist, kann ein Dialog geführt werden, kann Liebe sein. [...] Dennoch ist die Schöpfung nicht nur das vom transzendenten Gott Verursachte und ins Eigene gesetzte, sondern das in der Differenz des Freigesetztseins auch bei sich Behaltene. Denn eine Schöpfungskonzeption, die allein vom radikalen Anderssein Gottes und somit von der absoluten Welttranszendenz Gottes spricht, führt konsequent in den Deismus und im Extremfall zur gottlosen Welt [...]. Es reicht mithin nicht aus, Schöpfung allein als das radikale Gegenüber zu Gott zu bestimmen.“<sup>338</sup>

Wie der Monismus („Immanenz“) übersieht auch der Dualismus („Transzendenz“) nach Rahner die transzendente Differenz von Grund und Begründetem.<sup>339</sup> Doch kann es eine *via media* zwischen beiden Formen des Gottdenkens geben oder gilt vielmehr *tertium non*

<sup>334</sup> „In ihm [dem Astralkult, Anm. B.M.] drückt sich ja echte Religiosität aus. Denn Jahwe selbst hat die Frömmigkeit der Völker auf Sonne, Mond und Sterne ausgerichtet (vgl. 32,8f.). Sie stehen für himmlische Wesen, den ‚Engeln‘ vergleichbar, durch die der Mensch das Göttliche erreicht“ (Georg BRAULIK, *Deuteronomium 1–16,17* [NEB], Würzburg 1986, 43).

<sup>335</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Buch der Schöpfung, 54f. Dennoch ist Israel „der Faszination eines polytheistischen Weltverständnisses“ (ebd., 55) immer wieder erlegen. Besonders die jesajanischen Götterpolemiken, die in der Exilszeit aus dem unmittelbaren Kontakt mit der babylonischen Religion entstanden sind, steuern dem entgegen. (vgl. ebd., 55–57)

<sup>336</sup> Jan ASSMANN selbst hat auf diese Leistung des biblischen Monotheismus hingewiesen: „Im vollen Bewusstsein der ursprünglichen Einheit und der zahllosen Querverbindungen zwischen Religion und Politik gilt es, die Unterscheidung festzuhalten, die den Sinn des Auszugs aus Ägypten bildet, und die Freiheit nicht aufzugeben, die auf der Differenz, der Nichtgleichschaltung beruht“ (DERS., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* [Carl Friedrich von Siemens-Stiftung, Themen, 52], München 1992, 58f.).

<sup>337</sup> ASSMANN, Monotheismus und Gewalt, 67. Vgl. auch DERS., Ambivalenzen und Konflikte, 249: „Indem der Mensch zwischen Gott und Welt unterscheidet, befreit er sich aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in die Mächte dieser Welt. Damit ist zugleich benannt, was in meinen Augen der Preis des Kosmotheismus ist: der Verzicht auf diese Freiheit.“

<sup>338</sup> GRESHAKE, Der dreieine Gott, 238f.

<sup>339</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 87f. Im Anschluss an eine Aussage Thomas von Aquins, Gott wirke durch Zweitursachen, formuliert Rahner, dass Gott zwar *die* Welt, aber nicht eigentlich *in der* Welt wirkt. „Daß er die Kette der Ursächlichkeiten trägt, nicht aber sich als ein Glied durch sein Handeln in dieser Kette der Ursachen als eine unter ihnen hineinschiebt.“ (ebd., 87) Weiter schreibt er: „Ein [...] ‚Eingreifen‘ Gottes geschieht immer erstens aus der grundsätzlichen Offenheit des Geistes auf die Geschichte des transzendentalen Verhältnisses zwischen Gott und der kreatürlichen Person in beiderseitiger Freiheit, so daß jedes wirkliche Eingreifen Gottes in seine Welt in all seiner freien Unableitbarkeit immer nur das geschichtliche Konkretwerden jenes ‚Eingreifens‘ ist, in dem Gott als der transzendente Grund der Welt sich in dieser Welt als den sich selbst mitteilenden Grund von vornherein eingestiftet hat.“ (ebd., 88)

*datur*? Gisbert Greshake und Jürgen Moltmann sehen im trinitarischen Schöpfungsbegriff eine Vermittlungsfigur zwischen der Skylla des Monismus und der Charybdis des Dualismus.

„So [...] verbindet der trinitarische Schöpfungsbegriff die Überzeugung von der Fundamentaldifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf mit dem Gedanken der Partizipation der Schöpfung am trinitarischen Leben Gottes, er verknüpft Selbststand und Bestimmtheit (Säkularität) der Schöpfung gegenüber Gott mit dem In-Sein Gottes in ihr (Sakralität), er vermittelt die Welttranszendenz Gottes mit seiner Weltimmanenz.“<sup>340</sup>

Laut Moltmann führte die einseitige Hervorhebung der Welttranszendenz Gottes zum Deismus, während eine zu starke Betonung der Weltimmanenz Gottes den Pantheismus spinozistischer Prägung nach sich zog. Der trinitarische Schöpfungsbegriff vermag sowohl die Wahrheitsmomente des Monotheismus als auch des Pantheismus zu integrieren<sup>341</sup>: „Der Pantheismus, nach dem Gott, der die Welt geschaffen hat, zugleich der Welt einwohnt, und umgekehrt die Welt, die er geschaffen hat, zugleich in ihm existiert, läßt sich in Wahrheit nur trinitarisch denken und darstellen.“<sup>342</sup> Schon die altkirchlichen Lehrentscheidungen hielten vor allem mit Bezug auf die Inkarnation an der Schöpfungsdifferenz fest.

### *Das Verhältnis zu den Dingen der Welt*

Der biblische Gott ist ein Gott freier Menschen, der die anderen als Mitliebende will (*vult alios condiligentes*). Die monotheistischen Religionen verstehen die Welt als Ort, an dem der von Gott mit Freiheit ausgestattete Mensch diese auch realisieren kann und soll. Demnach ist der mosaische Monotheismus, entgegen der Bekundungen Assmanns und anderer Kritiker, keine Religion der Weltflucht, sondern der Weltgestaltung.<sup>343</sup> Im Gegensatz zum Kosmotheismus sind die Dinge der Welt keine Götter, sondern Zeichen, die auf ihren Schöpfer verweisen und ihn preisen. Dieser Zeichencharakter der Schöpfung zeigt sich besonders deutlich im Buch der Psalmen und der späteren Weisheitsliteratur.<sup>344</sup> Der Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger veranschaulicht auf diesem Hintergrund, was Weltverachtung eigentlich bedeutet und welches Verhältnis zu den Dingen der Welt angemessen ist:

---

<sup>340</sup> GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 242.

<sup>341</sup> Vgl. Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 109.

<sup>342</sup> Ebd.

<sup>343</sup> TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 226.

<sup>344</sup> Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Buch der Schöpfung*, 58–61.



„Treten die Dinge der Natur dem Menschen mit einem quasi göttlichen Anspruch entgegen, so ist dieser zurückzuweisen. In *diesem* Sinne ist die Welt zu verachten, also im Sinne eines von ihr erhobenen ‚Anspruchs‘, der ihrer eigenen Wahrheit nicht entspricht. Als Schöpfung Gottes, als Gabe Gottes jedoch ist sie sehr wohl zu achten. Würde man sie in diesem Sinne verachten, dann würde man zugleich den Schöpfer, den Geber aller Gaben verachten.“<sup>345</sup>

Der Mensch bleibt also in der Welt beheimatet, ohne symbiotisch in sie eingebettet zu sein. Als positiver Ansatz für das Gespräch mit Jan Assmann kann die Theorie von der *analogia entis*, der zufolge alles Geschaffene auf seinen Schöpfer verweist (vgl. Weish 13,1–6; Röm 1.19f), ins Spiel gebracht werden.

Da das Band zwischen Schöpfung und Eschatologie nicht zerschnitten werden darf, betreffen die in diesem Kapitel eröffneten Problemhorizonte auch die Frage nach den „letzten Dingen“. Wenn die Existenz Gottes notwendig mit der Existenz der Welt einhergeht, kann Gott seinen Geschöpfen nicht mehr als Richter und Retter gegenüberreten.

### 3. Eschatologie

Die Erwartung eines Weltgerichts und eines Lebens nach dem Tod verbindet Judentum, Christentum und Islam. Im eschatologischen Geschehen geht es sowohl um das eigene Geschick nach dem Tod als auch um die Zukunft der Weltgeschichte und des ganzen Kosmos, denn Welt und Mensch-Sein gehören wesentlich zueinander. Beide können methodisch unterschieden, aber nicht unabhängig voneinander untersucht werden. Das eigene Ende kann nur im Kontext der Vollendung des Ganzen richtig verstanden werden. Die Zukunft des Kosmos wiederum hat nur einen Sinn, wenn die eigene, individuelle Zukunft als Teil dieser kosmischen Zukunft verstanden wird. Allgemeine und vor allem individuelle Vollendung wären ohne ein lineares Zeitverständnis nicht denkbar. Wenn aber Gott und Welt koinzidieren und Gott der Unendliche und Ewige ist, drängt sich die Rückfrage auf, ob die Welt dann genauso ewig ist wie Gott. Sind Gott und Welt gleichursprünglich, so realisiert sich Gott als der All-Eine fortwährend, d.h. ohne Anfang und ohne Ende, durch die kosmischen Abläufe hindurch.<sup>346</sup> Ein Leben in Unsterblichkeit wäre nichts weniger als eine Wiederkehr des ewig Gleichen.

---

<sup>345</sup> Ebd., 63.

<sup>346</sup> WENDEL, Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt, 90.

Nicht ein auf sich bezogenes Selber-Sein macht den Menschen unsterblich, sondern gerade seine Bezogenheit und Beziehungsfähigkeit auf Gott hin. Die Offenheit seiner Existenz macht das Tiefste seines Wesens, seine Seele und sein Person-Sein aus.<sup>347</sup> Die Unsterblichkeit des Menschen beruht nicht auf seinen Leistungen. Sie ist auch keine naturale Vorfindlichkeit, sondern freie Gabe des Schöpfers, der die Menschen als Mitliebende will.<sup>348</sup> „Jemanden zu lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben.“<sup>349</sup> Das christliche Unsterblichkeitsverständnis rührt also entscheidend vom Gottesbegriff her und hat demnach dialogischen Charakter. Weil der in sich lebendige Gott jeden Menschen als sein Geschöpf beim Namen ruft (vgl. Ps 139; Jer 1,5; Jes 43,1 u.ö.), kann der Mensch nicht untergehen.<sup>350</sup> Ein all-eines göttliches Prinzip, das keine Person ist, kann jedoch – wie bereits bemerkt – nicht zu seiner Schöpfung in eine Beziehung treten. Wenn ein apersonaler Ich-loser Grund als Ursprung und Ziel der Welt vorgestellt wird, ist Schöpfung ebenso wenig denkbar wie Erlösung. Die eschatologischen Motive „Gericht“, „Versöhnung“ und „Rettung“ können im Rahmen einer Alleinheitstheorie nicht adäquat aufgenommen werden.<sup>351</sup> Ohne göttliche Freiheit stehen die Ungeschuldetheit und der gnadenhafte Charakter der ganzen Heilsgeschichte auf dem Spiel.<sup>352</sup> Ein in die Geschichte verwobenes und unter dem Mantel der Natur verschleiertes All-Eines kann keinen Anteil am Leben und Leiden der Menschen nehmen.<sup>353</sup> Die Bibel hingegen erzählt von der dramatischen Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen. Sowohl Lob, Preis und Dank, als auch Bitte, Klage und sogar Anklage haben in der Beziehung zwischen Gott und Mensch ihren Platz.<sup>354</sup> Deshalb „bleibt [...] zu fragen, wie man zu einem apersonalen Grund überhaupt noch bitten, danken, vor ihm und ihm zu Ehren feiern, ja zu ihm beten soll“.<sup>355</sup>

In monistischen Denkformen bleibt auch die menschliche Freiheit unterbestimmt. Wenn die einzelnen Subjekte nicht mehr und nicht weniger als bloße Momente des All-Einen sind, kann die Einmaligkeit des Lebens nicht hinreichend gewürdigt werden.<sup>356</sup> Da der Mensch ein personales Beziehungswesen ist, haben seine guten, aber auch seine schlechten Handlungen immer soziale Folgen. Deshalb muss es neben der individuellen auch eine allgemeine Versöhnung geben. Am Ende stellt sich die Frage, welchen Gebrauch die Individuen von

<sup>347</sup> Vgl. Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007, 127.

<sup>348</sup> Vgl. ebd., 129.

<sup>349</sup> Gabriel MARCEL, *Le Mystère De l'Être*, Tome II: *Foi et réalité*, Paris 1981, 154: „Aimer un être, se dire: toi, tu ne mourras pas.“

<sup>350</sup> Vgl. RATZINGER, *Eschatologie*, 129.

<sup>351</sup> TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 236.

<sup>352</sup> WENDEL, *Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt*, 90f.

<sup>353</sup> Vgl. TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 235.

<sup>354</sup> Vgl. ebd., 236.

<sup>355</sup> WENDEL, *Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt*, 90.

<sup>356</sup> Vgl. ebd., 88; TÜCK, *Verborgene Menschheitsreligion*, 236.

ihrer Freiheit gemacht haben. Das Gericht führt dem Menschen sein eigenes Leben ungeschminkt vor Augen. Es zielt auf eine „Krisis-Erfahrung“ ab, die Umkehr bewirkt. Die Sünder müssen bereuen, was sie getan haben, damit ihnen vergeben werden kann. Wie aber sieht es mit den Opfern aus? Die Vollendung der Opfer impliziert auch, zu den Tätern Stellung zu beziehen, denn Vergebung kann, sofern sie die menschliche Freiheit ernst nimmt, nicht von Gott allein her geschehen.<sup>357</sup> Es scheint aber so, als könnten monistische Denkmodelle die Freiheit und Individualität des Menschen nicht eschatologisch einholen, sodass letztlich alle Differenzen, Widersprüche und Aporien des Lebens in der Harmonie des All-Einen aufgehoben werden. Wahrhaftige Versöhnung kann eigentlich nicht „um den Preis des Verschwindens und der Auflösung dessen erkaufte [werden], was doch eigentlich versöhnt werden soll, nämlich Differenz“.<sup>358</sup>

Dass die Spur der eigenen Biografie dennoch ins Universum eingeschrieben bleibt und auch im Eschaton nicht aufgehoben wird, begründen Vertreter des Alleinheitsdenkens mit Spaemanns Begriff des *futurum exactum*.<sup>359</sup> Die Denkfigur des *futurum exactum* geht davon aus, dass wir uns selbst in der Gegenwart als wirkliche Seiende gegenüber anderem Wirklichen wissen (*Ausgangsthese*). Etwas Wirkliches, das wir präsentisch als solches erfassen, wird auch in Zukunft immer der Fall gewesen sein (*Konstitutionsthese*).<sup>360</sup> Gewesen sein kann aber etwas nur, „dass auch nach seinem Vergehen die Vergangenheit einer zukünftigen Gegenwart ist“ (*Transferthese*).<sup>361</sup> Vergangenheit einer künftigen Gegenwart zu sein, bedeutet ferner, in und aus dieser Gegenwart als Gewesenes memoriert zu werden (*Bewahrungsthese*). Dennoch ist alle menschliche Existenz und Gegenwart endlich. Sie wird irgendwann einmal nicht mehr sein (*Endlichkeitsthese*).<sup>362</sup> Wenn also etwas für die Menschen in der Gegenwart im vollen Sinne wirklich sein soll, setzt dies ein ewiges Bewusstseins voraus, „in dem alles Vergangene als Erinnertes aufbewahrt bleibt“.<sup>363</sup> So bleibt das Vergangene „als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich“.<sup>364</sup>

---

<sup>357</sup> Vgl. Johanna RAHNER, *Einführung in die christliche Eschatologie* (Grundlagen Theologie), Freiburg i.Br. 2010, 230: „Vollendung der Opfer bedeutet in letzter Konsequenz für die Opfer auch zu den Tätern Stellung beziehen. Die Rückgewinnung der Täter kann und darf nicht ohne das Mittun der Opfer vollendet werden. Gott kann Versöhnung nicht schaffen über die Würde und Freiheit der Opfer hinweg.“ Vgl. auch den Aufsatz von Jan-Heiner TÜCK, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah*, in: ThGl 89 (1999) 3, 364–381.

<sup>358</sup> WENDEL, Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt, 87f.

<sup>359</sup> Vgl. MÜLLER, Eschatologie und der Panentheistic Turn, bes. 120–124.

<sup>360</sup> Vgl. Thomas BUCHHEIM, *Erkennt, aber nicht aufbewahrt. Die Person als Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis*, in: Hanns-Gregor NISSING (Hg.), *Grundvollzüge der Person: Dimensionen des Mensch-Seins bei Robert Spaemann* (Wortmeldungen, 9), München 2008, 37–54, 39.

<sup>361</sup> Ebd.

<sup>362</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>363</sup> Ebd.

<sup>364</sup> Robert SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007, 31. Vgl. ebenso die Aussage: „Das *futurum exactum* ist die Form der Verewigung. Indem alles Präsentische zugleich ein solches ist, das gewesen sein wird

Im Gedächtnisarchiv des All-Einen ist alles aufgehoben und auch die Differenz bleibt, da sie wesentlich zum „Weltabenteuer Gottes“ (Hans Jonas) gehört. Dennoch erweckt dieser Gedanke einer ontologischen Aufhebung menschlicher Freiheitsgeschichte den Eindruck einer „objektiven Unsterblichkeit“, die gerade die persönliche Dimension, das individuelle Erleben und Durchleiden, das eine ganzheitliche Vollendung des Menschen miteinschließen müsste, ausklammert. Auch Ratzinger unterstreicht, dass die Menschen deshalb leben, weil sie in das Gedächtnis Gottes eingeschrieben seien. Gleichzeitig betont er: „Im Gedächtnis Gottes sind wir nicht ein Schatten, nicht eine bloße ‚Erinnerung‘, sondern im Gedächtnis Gottes stehen heißt: leben, *ganz* leben, *ganz* wir selber sein [Herv. B.M.]“<sup>365</sup>

---

– und zwar für immer und ewig –, gehört es immer schon der Dimension des Zeitlosen an. Als Künftiges wird es gegenwärtig, als Gegenwärtiges wird es zum Vergangenen, aber als Vergangenes wird es für alle Zukunft bleiben“ (DERS., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996, 130).

<sup>365</sup> RATZINGER, *Eschatologie*, 13.

## Schlussbetrachtungen

Jan Assmanns Beobachtung, dass mit dem Monotheismus und seinem Bekenntnis zum Namen des einzigen Gottes eine spezifische Form des Hasses in die Welt kam, die sich in der gewaltsamen Verfolgung Andersglaubender oder Konversionsresistenter niederschlägt, ist nicht leichtfertig von der Hand zu weisen oder gar apologetisch zu bestreiten. Dass Assmann die monotheistischen Religionen auf ihre teilweise noch unaufgearbeiteten Gewalthypothesen in aller Deutlichkeit hinweist und Ausgrenzungsmechanismen klar benennt, muss als großes Verdienst seiner gedächtnisgeschichtlichen Forschung gewürdigt werden. Eine intensive Beschäftigung mit seinen Arbeiten trägt zu einer Sensibilisierung für die unbequeme Thematik „Monotheismus und Gewalt“ bei und schärft den Blick auf religiöse Exklusivismen.

Obwohl eine von Gewalt geprägte Artikulation des christlichen Credo eine Korruption der Wahrheit selbst darstellt, hebt sie indes nicht die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion überhaupt auf.<sup>366</sup> Ob christliche Theologinnen und Theologen also in der Lage sind, Assmanns Devise eines „Sowohl – als auch“ zu folgen und ihren Glauben gemäß der Ringparabel als doppelte Mitgliedschaft zu verstehen und zu praktizieren, steht auf einem anderen Blatt. Im Rahmen dieser Konzeption geraten die abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam nur mehr als Oberflächenreligionen in den Blick, die alle gleich weit von der kosmotheistischen Tiefenreligion des verborgenen All-Einen entfernt sind. Obwohl Assmann ausdrücklich betont, keine systematisch-theologischen Absichten zu verfolgen, läuft sein Vorschlag einer Entschärfung und diskursiven Verflüssigung der Mosaischen Unterscheidung durch eine natürliche universale Menschheitsreligion letztlich auf eine Einklammerung religiöser Wahrheitsansprüche hinaus.

Mit der These von der Verborgenheit und Unzugänglichkeit der Wahrheit schließt der Ägyptologe aus, dass Gott sich in der Geschichte selbst mitteilen kann. Es ist auffällig, dass er dem Offenbarungsbegriff aus mehreren Gründen distanziert gegenübersteht. Zunächst tritt der göttliche Anspruch der Offenbarung Assmann zufolge in Form von Geboten und Weisungen von außen an den Menschen heran. Diese Gebote seien aufgrund ihres übernatürlichen Ursprungs und aus Treue zu Gott per se zu befolgen – selbst wenn sie zur Bekämpfung der anderen auffordern. Besonders gefährlich sei Offenbarung dort, wo sie in Form schriftlich kodifizierter Wahrheit auftritt. Im Laufe der Geschichte des Christentums wurde religiös motivierte Gewalt immer wieder unter Rekurs auf entsprechende Bibelstellen legitimiert.

---

<sup>366</sup> Vgl. TüCK, Bei Gott gibt es keine Gewalt, 244f.

Auch wenn Assmanns offenbarungskritische Äußerungen eine *particula veri* enthalten, darf das christliche Offenbarungsverständnis nicht auf göttliche Instruktionen reduziert werden. Überdies zielt der biblische Wahrheitsbegriff nicht nur auf die Lehre, sondern auf die ganze Lebenswirklichkeit ab. Letztes Kriterium der Wahrheit und des Heils ist – dies verbindet alle Religionen – nicht der selbstherrliche Triumph der *einen* Religion über die anderen, sondern die Verwirklichung dienender Liebe. Daher wäre zu fragen, ob die performative Dimension des christlichen Wahrheitsbegriffs im Gespräch mit Jan Assmann stark gemacht werden kann, ohne zugleich die heilgeschichtliche Realität der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus relativieren zu müssen.

Ein zweiter, für Assmann problematischer Aspekt des revolutionären Offenbarungsmonotheismus ist sein Bruch mit einer kosmotheistischen Weltfrömmigkeit, in der die Götternamen übersetzbar waren. Durch das Auseinandertreten von Gott und Welt und die daraus resultierende Weltverachtung sei die Sünde in die Welt gekommen. Um den Verlockungen der Welt und ihren „Götzen“ nicht zu erliegen, musste der exklusive Monotheismus die heidnischen Religionen und ihre Bilder zerstören. Dennoch haben alle noch so ambitionierten Versuche der monotheistischen Religionen, den spätantiken Kosmotheismus zu substituieren, seiner subversiven monistischen Intuition keinen Abbruch getan. Sie zieht sich Assmann zufolge wie ein roter Faden durch die abendländische Geistesgeschichte. Diesem „monistischen Tiefenstrom“ soll in Form einer *religio duplex* als Therapeutikum gegen die Religionskonflikte der Moderne erneut Geltung verliehen werden. Aus systematisch-theologischer Perspektive bleiben in diesem Religionsmodell jedoch sowohl die göttliche als auch die menschliche Freiheit unterbestimmt.

Wenn die monistische Denkform darauf insistiert, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht als Verhältnis differenter Freiheiten gefasst werden darf, weil ein solches Verhältnis eben philosophisch nicht gefasst werden kann, verwischt sie selbst die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie. Dennoch darf das Differenzdenken nicht in einen radikalen Dualismus übergehen, der Gott der Welt unvermittelt gegenüberstellt. Denn wie der Monismus übersieht auch der Dualismus die transzendente Differenz von Grund und Begründetem. In beiden Formen des Gottdenkens wird die Geschichte eigentlich nicht mehr als Heilsgeschichte verstanden. Auch die eschatologischen Motive von Gericht, Versöhnung und Vollendung können nicht angemessen aufgenommen werden. Ob ein trinitarischer Schöpfungsbegriff, der sowohl die Wahrheitsmomente des Monotheismus als auch des Pantheismus aufzunehmen vermag, als Vermittlungsfigur zwischen Monismus und Dualismus

fungieren kann, wird an anderer Stelle zu klären sein. Womöglich kann aber auf diese Weise auch allzu harten Offenbarungsbegriffen entgegengesteuert werden.

Die religionspolitischen Konflikte der letzten Monate und Jahre zeigen jedenfalls, dass die Debatte mit Jan Assmann und die Beschäftigung mit Fragen der friedlichen Koexistenz der Religionen auf absehbare Zeit nicht an Aktualität verlieren wird. Nur eine durch Freundschaft und Respekt bestimmte Begegnung kann Fundamentalismen und Missverständnisse überwinden helfen. Ernsthaft in einen Dialog eintreten zu wollen, bedeutet immer, sich einer Spannungssituation auszusetzen und diese auszuhalten: Wie können die „Anderen“ in ihrem Anders-Sein als Dialogpartner wahrgenommen und anerkannt werden, ohne dass das eigene religiöse Selbstverständnis relativiert werden muss? Konstruktiver Dialog kann nach Papst Franziskus nur dann geschehen, wenn die Gesprächspartner authentisch bleiben und Differenzen nicht geleugnet werden:

„Wie soll es möglich sein, echte Begegnung zu schaffen und ein wirkliches gemeinsames Haus zu schaffen und gleichzeitig einen Teil zu zwingen, eine wichtige Dimension ihres Lebens zu unterdrücken? Man kann keine Geschwisterlichkeit im Labor schaffen. [...] Wir müssen den Mut und die Geduld haben, dem Anderen so zu begegnen, wie wir sind. Die Zukunft liegt im respektvollen Zusammenleben der Verschiedenheit, nicht in der Vereinheitlichung auf einen einzigen angeblich neutralen Gedanken.“<sup>367</sup>

Eine humane, geistig offene Weltgemeinschaft bemisst sich letztlich am Kriterium friedlich gelebter, bereichernder Diversität. In Alleinheitstheorien können das Besondere und die Einzigartigkeit des eigenen Lebens nicht hinreichend gewürdigt werden. Deshalb erscheint schließlich auch der Preis des Kosmotheismus zu hoch.

---

<sup>367</sup> RADIO VATIKAN, *Franziskus: Im interreligiösen Dialog „dem Anderen begegnen, wie wir sind“*, URL: [http://de.radiovaticana.va/storico/2013/11/28/franziskus\\_im\\_interreligiösen\\_dialog\\_,e-m\\_anderen\\_begegnen\\_wie\\_wir/ted-750694](http://de.radiovaticana.va/storico/2013/11/28/franziskus_im_interreligiösen_dialog_,e-m_anderen_begegnen_wie_wir/ted-750694) (abgerufen am 09.06.2014).

## Anhang

### 1. Literaturverzeichnis

Abkürzungen von Zeitschriften, Reihen und Lexika folgen dem Abkürzungsverzeichnis von Siegfried SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), Berlin <sup>2</sup>1992. Darüber hinausgehende Abkürzungen entsprechen dem Verzeichnis des LThK<sup>3</sup> Bd. 11 (2001) 698–746.

Folgende Siglen wurden in der Arbeit verwendet:

- KG = Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen (München 1992), München <sup>7</sup>2013.
- MÄ = DERS., Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (München 1998), Frankfurt/M. <sup>7</sup>2011.
- MU = DERS., Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003.
- RD = DERS., Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010.
- EX = DERS., Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015.

#### 1.1. Primärliteratur

##### 1.1.1. Quellen

NEUE JERUSALEMER BIBEL. Einheitsübersetzung. Mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, 2. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg i.Br. [u.a.] 2007 (17. Aufl. der Gesamtauflage).

RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompodium, Freiburg i.Br. [u.a.] 2008 (35. Aufl. des Gesamtwerks).

INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, Der Dreifaltige Gott, Einheit der Menschen. Der christliche Monotheismus gegen die Gewalt, Einführung, URL: [http:// www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140117\\_monoteismo-cristiano\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_ge.html) (abgerufen am 31.07.2015).

PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten, 22. Februar 2014 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 196).



### 1.1.2. Editionen

BERKELEY, George, *The Works of George Berkeley. Bishop of Cloyne*, ed. by Arthur A. Luce and Thomas E. Jessop, Vol. V, ed. by Thomas E. Jessop, London [u.a.] 1953.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Teppiche: Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, aus dem Griechischen übers. v. Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Otto Stählin (BKV<sup>2</sup> Bde. 17, 19/1, 19/2, 20), München 1936–1938.

CUSA, Nicolai de, *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit, Buch I*, Lateinisch – Deutsch, übers. u. hg. v. Paul WILPERT, besorgt v. Hans G. SENGGER (Philosophische Bibliothek, 264a), Hamburg <sup>4</sup>1994.

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Werke*, hg. v. Karl MRAS, Bd. 8: *Die Praeparatio Evangelica I*, Berlin 1982.

GOETHE, Johann Wolfgang von, *Goethes Werke* (Hamburger Ausgabe, Sonderausgabe zum 250. Geburtstag Goethes am 28.09.1999), hg. v. Erich Trunz, Bd. VIII: *Romane und Novellen III*, München 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke I. Frühe Schriften* (stw 601), hg. v. Eva MOLDENHAUER u. Karl M. MICHEL, Frankfurt/M. <sup>7</sup>2014.

JACOBI, Friedrich Heinrich, *Schriften zum Spinozastreit* (Werke, Gesamtausgabe, 1,1), hg. v. Klaus HAMMACHER u. Irmgard-Maria PISKE, Hamburg [u.a.] 1998.

KANT, Immanuel, *Schriften zur Metaphysik und Logik 1* (Immanuel Kant Werkausgabe, V; stw 188), hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977.

LESSING, Gotthold Ephraim, *Werke*, 8 Bde., hg. v. Herbert G. GÖPFERT in Zusammenarb. mit Karl Eibl [u.a.], bearb. v. Helmut Göbel, Bd. 7: *Theologiekritische Schriften I und II*, München 1976.

MENDELSSOHN, Moses, *Schriften über Religion und Aufklärung*, hg. v. Martina THOM, Berlin 1989.

NIETZSCHE, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio COLLI u. Mazzino MONTINARI, Bd. 5: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Neuausgabe München 1999.

ORIGENES, *Acht Bücher gegen Celsus*, Bd. 1, aus dem Griechischem übers. v. Paul Koetschau, München 1926.

PLUTARCH, *Drei religionsphilosophische Schriften*, griech.-dt. Übers. u. hg. v. Herwig GÖRGEMANNS unter Mitarb. v. Reinhard FELDMEIER u. Jan ASSMANN, Düsseldorf – Zürich 2003.

REINHOLD, Carl Leonhard, *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei*, hg. u. kommentiert v. Jan ASSMANN (im Anhang: Friedrich SCHILLER, *Die Sendung Moses*) (GegenSatz, 4), Neckargemünd 2001.

SCHILLER, Friedrich, Die Sendung Moses, in: Carl Leonhard REINHOLD, Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei, hg. u. kommentiert v. Jan ASSMANN, Neckargemünd 2001, 129–156.

DERS., Sämtliche Werke in zehn Bänden (Berliner Ausgabe), hg. v. Hans-Günther THALHEIM [u.a.], Bd. 8: Philosophische Schriften, Berlin 2005.

SPINOZA, Benediktus, Opera I–V, hg. v. Carl GEBHARDT, Bd. II, Heidelberg 1925 (Neudruck 1972, Bd. V 1987).

### *1.1.3. Literatur von Jan Assmann*

ASSMANN, Jan, Ägypten – eine Sinngeschichte, München 1996.

DERS., Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglaubens, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i.Br. 2015, 246–268.

DERS., Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der „doppelten Religion“ und die Erfindung der Religionsgeschichte, in: ARG 3 (2001) 108–134.

DERS., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen (München 1992), München <sup>7</sup>2013.

DERS., Das kulturelle Gedächtnis. Wahrnehmen – Erinnern – Vergessen, in: Venanz SCHUBERT (Hg.), Begegnung der Zeiten. Über Zeit, Kultur und Wissenschaft (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, 23), St. Ottilien 2002, 63–85.

DERS., Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

DERS., Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015.

DERS., Gottes willige Vollstrecker. Zur politischen Theologie und Gewalt, in: DERS. [u.a.] (Hg.), Saeculum (Jahrbuch für Universalgeschichte, 51), München – Freiburg 2000, 161–174.

DERS., Gott und die Götter, in: Gesine PALMER (Hg.), Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext (Religion und Aufklärung, 14), Tübingen 2007, 29–51.

DERS., Hen kai pan. Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition, in: Monika NEUGEBAUER-WÖLK (Hg.), Aufklärung und Esoterik (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24), Hamburg 1999.

DERS., Hieroglyphen als mnemotechnisches System. William Warburton und die Grammatologie des 18. Jahrhunderts, in: Jörg J. BERNS – Wolfgang NEUBER (Hg.), Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne, Wien [u.a.] 2000, 711–724.

DERS., Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: DERS. – Tonio HÖLSCHER (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt/M. 1988, 9–19.

DERS., Lessings Ringparabel: die performative Wendung der Wahrheitsfrage, Festvortrag im Rahmen des Symposiums „Lessings Ringparabel. Ein Paradigma für die Verständigung zwischen den Religionen heute?“, 09.–10. April 2015, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien.

DERS., Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Ursprünge eines religiösen Syndroms, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt, Freiburg i.Br. 2015, 122–147.

DERS., Monotheismus, in: Jürgen MANEMANN (Hg.), Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie, 4), Münster <sup>2</sup>2005, 122–132.

DERS., Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der „mosaischen Unterscheidung“ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik, in: Rolf SCHIEDER (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, 249–266.

DERS., Monotheismus ohne Mose? Rückfragen an Markus Witte, in: Rolf SCHIEDER (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, 117–123.

DERS., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Peter WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD, 216), Freiburg i.Br. [u.a.] 2005, 18–38.

DERS., Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt. Vortrag im Alten Rathaus am 17. November 2004 (Wiener Vorlesungen im Rathaus, 116), Wien 2006.

DERS., Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an „Moses der Ägypter“, in: Rolf SCHIEDER (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, 36–55.

DERS., Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: Eckart OTTO (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS, 189), Stuttgart 2000, 121–139.

DERS., Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte. Vorgetragen am 24. April 1993 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Jg. 1993, Bericht 2), Heidelberg 1993.

DERS., Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (München 1998), Frankfurt/M. <sup>7</sup>2011.

DERS., Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel (Carl Friedrich von Siemens-Stiftung, Themen, 52), München 1992.

DERS., Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010.

DERS., Religio duplex. Die Ringparabel und die Ideale der doppelten Religion, in: Ortrud GUTJAHR (Hg.), Nathan der Weise von Gotthold Ephraim Lessing, Würzburg 2010, 73–85.

DERS., Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien (München 2000), München <sup>3</sup>2007.

DERS., Sigmund Freud und das kulturelle Gedächtnis, in: Psyche 58 (2004) 1, 1–25.

DERS., Verborgene Weisheit, in: Uwe Justus WENZEL, Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten, München 2007, 36–41.

DERS., Vorwort, in: Carl Leonhard REINHOLD, Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei, hg. u. kommentiert v. Jan ASSMANN (im Anhang: Friedrich SCHILLER, Die Sendung Moses) (GegenSatz, 4), Neckargemünd 2001, 5–10.

## 1.2. Sekundärliteratur

ASSMANN, Aleida, Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer, Köln [u.a.] 1999.

BÄUMER, Horst, Art. „Natura naturans – natura naturata“, in: UTB-Online-Wörterbuch Philosophie: Das Philosophielexikon im Internet, URL: <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch> (abgerufen am 18.07.2015).

BALTHASAR, Hans Urs von, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln <sup>5</sup>1985.

DERS., Theologik, Bd. II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985.

BECK, Heinrich, Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis, München – Salzburg <sup>2</sup>1988.

BEINERT, Wolfgang, Art. „Offenbarung“, in: DERS. (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 1987, 399–403.

BRAULIK, Georg, Deuteronomium 1–16,17 (NEB), Würzburg 1986.

DERS., Art. „Monotheismus. III. Biblisch-theologisch“, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 (1998), Sp. 424–426.

BUCHHEIM, Thomans, Erkennt, aber nicht aufbewahrt. Die Person als Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis, in: Hanns-Gregor NISSING (Hg.), Grundvollzüge der

Person: Dimensionen des Mensch-Seins bei Robert Spaemann (Wortmeldungen, 9), München 2008, 37–54.

CASSIRER, Ernst, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (Studien der Bibliothek Warburg, 6), Leipzig – Berlin 1925.

CRAMER, Konrad, Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit, in: Dieter HENRICH (Hg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, 14), Stuttgart 1985, 151–179.

EBELING, Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen <sup>3</sup>1987.

ESSEN, Georg, Nochmals: Geschichte und Offenbarung, in: Christian DANZ (Hg.), Jesus of Nazareth and the New Being in History, Berlin [u.a.], 143–162.

DERS., Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz, in: Klaus MÜLLER [u.a.], Hoffnung, die Gründe nennt, Regensburg 1996, 186–204.

GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 1. Lieferung 8–λ, unter verantw. Mitarb. v. Udo RÜTERSWORDEN [u.a.], bearb. u. hg. v. Rudolf MEYER u. Herbert DONNER, Berlin [u.a.] <sup>18</sup>1987.

GRESHAKE, Gisbert, Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.Br. [u.a.] <sup>5</sup>2007.

HALBERTAL, Moshe, People of the Book. Canon, Meaning and Authority, Cambridge/Mass. 1997.

HENRICH, Dieter, Hegel im Kontext (Edition Suhrkamp, 510), Frankfurt/M. 1971.

DERS., Endlichkeit und Sammlung des Lebens, Tübingen 2009.

HOPING, Helmut, Creatio ex nihilo. Von der Bedeutung einer schwierigen Unterscheidung für den Begriff des Monotheismus, in: JBTh Bd. 12 (1997) 291–307.

HORNUNG, Erich, Der Eine und die vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt <sup>2</sup>1973.

JEPSEN, Alfred, Art. 728, in: ThWAT I, Sp. 313–348.

KÄMPCHEN, Martin, Schätze des Himmels – irdisch, in: Christ in der Gegenwart 63 (2011), Nr. 48.

KAISER, Gerhard, War der Exodus ein Sündenfall? Fragen an Jan Assmann anlässlich seiner Monographie „Moses der Ägypter“, in: Jan ASSMANN, Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 239–271.

KASPER, Walter, Der Gott Jesu Christi (WKGS, 4), hg. v. George AUGUSTIN u. Klaus KRÄMER unter Mitwirkung des Kardinal Walter Kasper Instituts für Theologie, Ökumene und

Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, Freiburg i.Br. [u.a.] 2008.

KEHL, Medard, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i.Br. 2006.

KIPPENBERG, Hans G., Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.

LANG, Bernhard, Der Mann Mose und die mosaische Religion. Eine kleine Bibelkunde, in: Rolf SCHIEDER (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, 56–78.

LERCH, Magnus, All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (BDS, 47), Würzburg 2009.

DERS., Monismus als Denkform christlicher Theologie? Analyse und Diskussion des Konzeptes von Klaus Müller, Vortrag im Rahmen der Fachtagung „Gott oder Göttliches: Formen der Transzendenz – jenseits von Apophatismus, Monismus und Theismus?“, Katholische Akademie Schwerte, 10.09.–12.09.2014.

LITZ, Raimund, Monismus – Zugänge zu einem Gedanken vom Ganzen, in: Klaus MÜLLER – Magnus STRIET (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke (ratio fidei, 25), Regensburg 2005, 131–139.

MARCEL, Gabriel, Le Mystère De l'Être, Tome II: Foi et réalité, Paris 1981.

MENKE, Karl-Heinz, Art. „Selbstmitteilung Gottes“, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9 (2000), Sp. 425f.

MENSCHING, Gustav, Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart 1959.

MOLTMANN, Jürgen, Der gekreuzigte Gott, München 1972.

MÜHL, Britta, Der Kirchliche Heilsexklusivismus als Phänomen der „Mosaischen Unterscheidung“? Eine kritische Selbstvergewisserung, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, 178–211.

MÜLLER, Klaus, Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart, in: Thomas SÖDING (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD, 196), Freiburg i.Br. 2003, 176–213.

DERS., Eschatologie und der Panentheistic Turn. Nahtoderfahrungen im Kontext der aktuellen Theismuskritik, in: Raimund LARCHER – Denis SCHMELTER (Hg.), Nahtoderfahrungen. Eine Herausforderung für Theologie und Naturwissenschaft, Berlin 2013, 109–124.

DERS., Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie, Manuskript vom 12.06.2015.

DERS., Gedanken vom Grund. Dieter Henrichs Grenzregie der Vernunft an der Schwelle zur Gottesfrage, in: Rudolf LANGTHALER – Michael HOFER (Hg.), Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie, Wien 2010, 211–227.

DERS., Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik, in: Peter WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD, 216), Freiburg i.Br. 2005, 74–82.

DERS., Glauben – Fragen – Denken, Bd. 3: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010.

DERS., Plädoyer für das Sowohl als auch, in: Rolf SCHIEDER (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, 175–195.

DERS., Streit um Gott. Politik, Rhetorik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006.

DERS., Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede, in: DERS. – Magnus STRIET (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke (ratio fidei, 25), Regensburg 2005, 47–84.

NÜNNING, Ansgar, Art. „Gedächtnis, kulturelles“, in: DERS. (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart – Weimar<sup>4</sup>2008, 239f.

NÜSSEL, Friedericke, Art. „Theismus. II. Religionsphilosophisch“, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 8 (2005), Sp. 219–222.

OEMING, Manfred, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt<sup>2</sup>2007.

OSMAN, Nabil, Art. „Dragoman“, in: DERS. (Hg.), Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft, München<sup>8</sup>2010, 45.

PANNENBERG, Wolfhart, Einführung, in: DERS. [u.a.] (Hg.), Offenbarung als Geschichte (Kerygma und Dogma, Beiheft 1), Göttingen<sup>2</sup>1963, 7–20.

PEIL, Dietmar, Art. „Allegorie“, in: Ansgar NÜNNING (Hg.), Metzler Lexikon für Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart – Weimar<sup>4</sup>2008, 11f.

PIEPER, Joseph, Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat, München 1962.

PRÖPPER, Thomas, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. [u.a.] 2001.

DERS., Theologische Anthropologie, Bd. 1, Freiburg i.Br. 2011.

RADIO VATIKAN, Franziskus: Im interreligiösen Dialog „dem Anderen begegnen, wie wir sind“, URL: [http://de.radiovaticana.va/storico/2013/11/28/franziskus\\_im\\_interreligiösen\\_dialog\\_„e-m\\_anderen\\_begegnen\\_wie\\_wir/ted-750694](http://de.radiovaticana.va/storico/2013/11/28/franziskus_im_interreligiösen_dialog_„e-m_anderen_begegnen_wie_wir/ted-750694) (abgerufen am 09.06.2014).

RADIO VATIKAN, Papst: „Monotheismus führt nicht zu Gewalt“, URL: [http://de.radiovaticana.va/storico/2013/12/06/papst\\_„monotheismus\\_führt\\_nicht\\_zu\\_gewalt“/ted-753302](http://de.radiovaticana.va/storico/2013/12/06/papst_„monotheismus_führt_nicht_zu_gewalt“/ted-753302) (abgerufen am 31.07.2015).

RAHNER, Johanna, Einführung in die christliche Eschatologie (Grundlagen Theologie), Freiburg i.Br. 2010.

RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 2008.

RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI., Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007.

RÖD, Wolfgang, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band: 17. bis 20. Jahrhundert, München 2009.

ROTHE, Arnold, Kulturwissenschaft und kulturelles Gedächtnis, in: Jan ASSMANN – Tonio HÖLSCHER, Kultur und Gedächtnis, Frankfurt/M. 1988, 265–290.

SCHÄRTL, Thomas, Trinitätslehre, in: Thomas MARSCHLER – DERS. (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2014, 62–130.

SCHELKSHORN, Hans, Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den „Ort“ der Religion in der globalen Moderne, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i.Br. 2015, 148–177.

SCHÜSSLER, Werner, Art. „Offenbarung. IV. Religionsphilosophisch“, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 (1998), Sp. 988f.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Buch der Schöpfung. Das Fremdgötterverbot in der Bibel und die Verachtung der Welt bei Augustinus, in: Cornelius MAYER [u.a.] (Hg.), Augustinus – Schöpfung und Zeit (Cassiciacum, 39<sup>9</sup>; res et signa, 9), Würzburg 2012, 47–65.

DERS., Josua 6 und die Gewalt, in: Ed NOORT (ed.), The Book of Joshua (BETL CCL), Leuven [u.a.] 2012, 433–471.

DERS., Keine Wahrheit ohne Gewalt? Ein Gespräch mit Jan Assmann, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i.Br. 2015, 34–54.

SECKLER, Max, Der Begriff der Offenbarung, in: Walter KERN [u.a.] (Hg.), HfTh Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen – Basel 2000, 41–61.

DERS., Was heißt Offenbarungsreligion? Eine semantische Orientierung, in: Jan ROHLS – Gunther WENZ (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (FS zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg), Göttingen 1988, 157–175.



SIEBENROCK, Roman A., Identität und Dialog. Die Gestalt des Gotteszeugnisses heute. Einführung, in: HThK Vat. II 5 (2006) 313–318.

SONNEMANS, Heino, Offenbarung und Religion. Perspektiven theologischer Standortbestimmung, in: Ursula NOTHELLE-WILDFEUER – Norbert GLATZEL (Hg.), Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft (FS zum 65. Geburtstag von Lothar Roos), Graftschaft 2000, 97–115.

SPAEMANN, Robert, Der letzte Gottesbeweis, München 2007.

DERS., Ein Streit, der nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist. Sollen wir zwischen wahrer und falscher Religion unterscheiden? Jan Assmann fragt nach dem Preis des Monotheismus und antwortet seinen Kritikern, in: FAZ Nr. 280, 02.12.2003, S. 11.

DERS., Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996.

STRASSER, Peter, Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung, Graz [u.a.] 2002.

STRIET, Magnus, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes und des freien Menschen, in: Klaus MÜLLER – DERS. (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke (ratio fidei, 25) 111–127.

SUNDERMEIER, Theo, Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch (2. erw. Neuauflage von Was ist Religion. Religionswissenschaft im theologischen Kontext, Gütersloh 1999), Frankfurt/M. 2007.

THONHAUSER, Johannes, Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaïschen Unterscheidung“, Marburg 2008.

TIEFENSEE, Eberhard, Art. „Pantheismus“, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 (1998), Sp. 1318f.

TILLICH, Paul, Gesammelte Werke, hg. v. Renate ALBRECHT, Bd. VIII: Offenbarung und Glaube (Schriften zur Theologie, II), Stuttgart 1970.

TÜCK, Jan-Heiner, „Bei Gott gibt es keine Gewalt“. Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt, in: ThPh 86 (2011) 222–253.

DERS., Verborgene Menschheitsreligion? Jan Assmann oder der Preis des Kosmotheismus, in: DERS. (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i.Br. 2015, 212–245.

WALDENFELS, Hans, Begegnung der Religionen, Bonn 1990.

DERS., Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 1996.

WENDEL, Saskia, „Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt.“ Plädoyer für einen aufgeklärten Monotheismus, in: Siegfried GRILLMEYER [u.a.] (Hg.), *Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt* (Veröffentlichungen der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus, 4), Würzburg 2010, 83–104.

DERS., *Religionsphilosophie* (Reclam, Grundwissen Philosophie), Stuttgart 2010.

WERBICK, Jürgen, Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD, 196), Freiburg i.Br. 2003, 142–175.

DERS., *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg i.Br. 2007.

DERS., Art. „Offenbarung. VI. Systematisch-theologisch“, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 7 (1998), Sp. 993–995.

WESSLER, Heinz W., Art. „Theismus. I. Religionswissenschaftlich“, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 8 (2005), Sp. 218f.

WITTE, Markus, Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott – eine Skizze zu historischen Anfängen und theologischen Ausgestaltungen des Monotheismus im Alten Testament, in: Rolf, SCHIEDER (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014, 79–116.

ZENGER, Erich, *Das Erste Testament. Die Jüdische Bibel und die Christen, mit einem Geleitwort v. Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Kevelaer 2012.

DERS., Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD, 196), Freiburg i.Br. 2003, 9–52.

DERS., *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), hg. v. Christian FREVEL, Stuttgart <sup>8</sup>2012.

DERS., Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus, in: Jürgen MANEMANN (Hg.), *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie, 4), Münster 2002, 160–165.

## 2. Abstract

### 2.1. Deutsch

Unter den Stimmen, die Unbehagen am Monotheismus geäußert haben, verdient Jan Assmann besondere Aufmerksamkeit. Seine Monotheismuskritik, die eine in diverse Disziplinen verzweigte Debatte ausgelöst hat, wird im *ersten Teil* der Arbeit rekonstruiert. Der renommierte Ägyptologe und Kulturwissenschaftler hat auf die klärungsbedürftige Tatsache hingewiesen, dass die Genese und Durchsetzung des Monotheismus in den heiligen Schriften des Judentums, des Christentums und des Islam in einer Sprache der Gewalt erzählt wird. Zugleich vertritt er die These, dass mit dem Monotheismus eine neue Form des Hasses in die Welt gekommen sei, der durch religiöse Wahrheitsansprüche motiviert werde. Die Mosaische Unterscheidung, die im Namen des einzigen Gottes alle anderen Gott als Götzen ablehnt und zunächst im Raum der Bilder getroffen wird, begründe das Gewaltpotenzial des Monotheismus.

In seinen Studien „Moses der Ägypter“ und „Religio duplex“ hat Assmann demgegenüber auf einen lange verdrängten Tiefenstrom der abendländischen Geistesgeschichte aufmerksam gemacht. Er geht von der Faszination der polytheistischen Primärreligionen, darunter besonders der ägyptischen Religion, aus, deren letztes Reifestadium der alle Religionen absorbierende spätantike Kosmotheismus ist. Im System des Kosmotheismus sind die Götter entsprechend der funktionalen Äquivalenz ihrer Zuständigkeiten ineinander übersetzbar. Der exklusive Monotheismus habe diese Übersetzbarkeit durch seinen starken Wahrheitsanspruch und die Betonung der Gott-Welt-Unterscheidung blockiert. Da der Preis des Monotheismus, Gewalt und doktrinale Intoleranz, für Assmann zu hoch ist, votiert er mit Blick auf die interreligiöse Verständigung für eine Wiedergewinnung des kosmotheistischen Religionstyps in Form einer *religio duplex*.

Im *zweiten Teil* der Arbeit wird die von Assmann ins Spiel gebrachte Alternative der doppelten Religion hinsichtlich ihrer vermeintlich ägyptischen Ursprünge und ihrer Rezeption in der abendländischen Erinnerungsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts analysiert. Die Griechen stellten sich die ägyptische Kultur als gespaltene vor: Abseits der öffentlichen staatstragenden Religion mit ihrem befremdlich wirkenden Götterkult, praktizierten die eingeweihten Priester eine geheime natürliche Mysterienreligion in den Substrukturen der Tempel. In diesem griechisch-ägyptischen Phantasiebild der *religio duplex* fanden sich Gelehrte wie John Spencer, Ralph Cudworth und William Warburton wieder. Sie alle rechneten mit einer universalen verborgenen Menschheitsreligion des All-Einen (*Hen kai pan*), die sich

von der institutionalisierten Religion unterscheidet. Mit Carl Leonhard Reinhold, der die Selbstoffenbarungsformel am Sinai mit der Inschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais gleichsetzte, wird die „ägyptische“ Religion zur Religion der gebildeten Aufklärung. Moses Mendelssohn weitet die Idee der *religio duplex* ins Kosmopolitische aus. Entsprechend einer „doppelten Mitgliedschaft“ gaben sich die Aufklärer nach außen hin als brave Christen und loyale Staatsbürger, hingen aber zugleich einer monistisch verfassten universalen Menschheitsreligion der verborgenen Wahrheit an. Auf dieser Linie sind auch die religionspolitischen Devisen von Lessings Ringparabel zu deuten, denen sich Assmann explizit anschließt. Demnach soll jeder seine Religion so praktizieren, als ob sie die wahre wäre, zugleich aber die Möglichkeit anerkennen, dass die verborgene Wahrheit, die nie „besessen“, sondern immer nur angezielt werden kann, auch bei einer anderen Religion liegen könnte.

Der *dritte Teil* richtet daher kritische Rückfragen in Form von Problemüberhängen an Assmanns Alternative der *religio duplex*. Die systematisch-theologischen Felder „Offenbarung“, „Schöpfung“ und „Eschatologie“ konturieren den Diskursrahmen. Alle Einwände knüpfen mehr oder weniger stark an das von der negativen Theologie inspirierte und von Assmann favorisierte Verborgenheitsparadigma und die monistische Dekonstruktion der Unterscheidung zwischen Gott und Welt an. Aus systematisch-theologischer Perspektive bleiben in Assmanns kosmotheistischer Intuition sowohl die göttliche als auch die menschliche Freiheit unterbestimmt. Deshalb erscheint letztlich auch der Preis des Kosmotheismus zu hoch.

## 2.2. English

Beyond the voices remarking reservations towards monotheism Jan Assmann gains special attention. His criticism on monotheism led to a wide and broad debate in many disciplines. This criticism will be reconstructed in the *first part* of the thesis. The well-respected Egyptologist and cultural scientist demonstrated, how genesis and implementation of monotheism are propagated in a “Sprache der Gewalt” (language of violence) within the holy scriptures of Christianity, Judaism and Islam. At the same time he makes a case that monotheism brought a new shape of hate into the world legitimated by religious claims of truth. The “Mosaische Unterscheidung” (Mosaic distinction), which refuses all Gods and idols in the name of the One God, would constitute the potential of violence.

In his studies “Moses the Egyptian” and “Religio duplex” Assmann indicates a suppressed deep current in the occidental history of ideas. He starts with the fascination of the polytheistic primary religion, especially the Egyptian one, whose last stage of maturity is the cosmotheism of Late Antiquity, absorbing all religions. In the cosmotheistic system all Gods can be translated into one another by the functional equivalence of their sphere of responsibility. The exclusive monotheism would block the translatability by his strong claim of truth and by strengthening the difference of God and world. Assmann thinks, that the monotheism’s price, namely violence and doctrinal intolerance, is way too high and therefore he votes for a recovery of cosmotheism in the form of a religio duplex. This recovery incorporates an option for interreligious agreement.

The *second part* of the thesis analyses Assmann’s alternative of a double religion in consideration of her assumed Egyptian origins and her reception in 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> occidental “Erinnerungsgeschichte” (remembered history). The Greeks imagined the Egyptian culture as a split one: Besides the public and political most relevant religion with her embarrassing cults, the adept priests practiced a secret natural religion of mysteries in the temples’ substructures. Scholars like John Spencer, Ralph Cudworth and William Warburton sympathized much with this Greco-Egyptian imagination. They counted on a universal but hidden religion of humanity concerning the All-One (*Hen kai pan*), which is distinguished from institutionalized religion. Carl Leonhard Reinhold, who equaled the self-revelation formula at Mount Sinai with the inscription of the veiled idol of Sais, made the “Egyptian” religion to the sophisticated proponents of Enlightenment’s religion. Moses Mendelssohn stretches the idea of religio duplex into cosmopolitan ranges. In equivalence to a “double membership” the proponents of Enlightenment showed themselves as pious Christians and loyal citizens. Simultaneously they practiced a monistic universal religion of humanity and of the hidden truth. Lessing’s political devices on religion, which he introduces in his famous “Ringparabel”, are in line with these thoughts, says Assmann, who agrees with them explicitly. According to this everyone shall practice her/his religion as if she was the true one. But the possibility, that the true and hidden religion, which can never be “owned” but just be aimed at, could be found in another one’s religion, has to be accepted at the same time.

The *third part* poses critical questions in form of backlogging problems to Assmann’s concept of a religio duplex. The systematic-theological tracts “revelation”, “creation” and “eschatology” contour the discourse’s frame. All reservations tie in more or less with either Assmann’s favored paradigm of clandestineness, which is inspired by negative theology, or with the monistic deconstruction of the difference between God and world. The systema-

tic-theological perspective claims in Assmann's cosmotheistic intuition an under-determination of both God's freedom and the freedom of man. Therefore the price of cosmotheism is way too high in the end, too.

### 3. Curriculum Vitae

	*30.08.1990 in Zell/Mosel (Deutschland)
	<b>Bildungsweg</b>
08/2001 – 03/2009	Gymnasium Traben-Trarbach, Schulabschluss: Allgemeine Hochschulreife (Abitur)
10/2009 – 09/2011	Studium „Katholische Fachtheologie“, Theologische Fakultät Trier
10/2011 – heute	Studium „Katholische Fachtheologie“, Universität Wien
	<b>Wissenschaftliche Erfahrungen</b>
10/2010 – 07/2011	wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kanoni- sches Recht, Theologische Fakultät Trier
04 – 07/2011	wissenschaftliche Mitarbeiterin im „SFB 600: Fremdheit und Armut“ (Teilbereich B7), Universität Trier
10/2012 – 08/2014	Mitarbeiterin im Projekt „Erforschung und Entwicklung ei- ner an friedvollem Zusammenleben orientierten Schulkul- tur“ am Institut für Praktische Theologie, Katholisch-Theo- logische Fakultät der Universität Wien
03/2013 – 06/2013	Studienassistentin am Institut für Systematische Theologie (Lehrstuhl Dogmatik und Dogmengeschichte), Katholisch- Theologische Fakultät der Universität Wien
10/2013 – 01/2014	Studienassistentin am Institut für Systematische Theologie (Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte)
02/2014 – 07/2014	Projektmitarbeiterin am Institut für Systematische Theolo- gie (Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte)
10/2014 – 08/2015	Studienassistentin am Institut für Systematische Theologie (Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte)
	<b>Weiterbildung</b>
06 – 07/2014	Israel-Studienexkursion
08/2014	„Vienna International Christian Islamic Summer University“ (VICISU)

	<b>Publikationen</b>
2013	gemeinsam mit Alisa Ljajic, Allah Unser. Der Dialog, Wien 2013.  Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI. – Bibliographie, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI., Freiburg i.Br. 2013, 564–571.
2015	Der kirchliche Heilsexklusivismus als Phänomen der „Mosaïschen Unterscheidung“? Eine kritische Selbstvergewisserung, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i.Br. 2015, 178–211.  Rückkehr des Sündenbocks? Eine spannende Reise durch die Geschichte von Religion und Gewalt (Rez. Karen Armstrong, Im Namen Gottes. Religion und Gewalt, München 2014), in: Christ in der Gegenwart 67 (2015), Nr. 8, S. 86.
	<b>Stipendien</b>
2013, 2014	Erwerb des Leistungsstipendiums der Universität Wien
03/2015 – heute	Stipendiatin des Österreichischen Studienförderungswerks „Pro Scientia“
	<b>Sprachkompetenz</b>
	Deutsch (Muttersprache), Englisch (C1), Französisch (B2), Latein (Großes Latinum), Griechisch (Bibelgræcum), Alt-hebräisch (Grundkenntnisse)
	<b>Ehrenamtliches Engagement</b>
07/2013 – 07/2015	Fakultätsvertretung Katholische Theologie Wien
09/2013 – 01/2014	Mitarbeit bei Planung und Durchführung der 29. Österreichischen Jugendpastoralwoche unter dem Motto „Allah Unser“