

2.3 Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?

Die Monotheismusthese lautet: Die sogenannten monotheistischen Religionen sind intrinsisch gewalttätig, die sogenannten polytheistischen Religionen intrinsisch friedfertig. Diese These ist falsch, vielfach widerlegt und gefährlich. Warum wird sie trotzdem weiterhin behauptet und von den Medien¹ begierig kolportiert? Die letzten Erfahrungen mit polytheistischer Symbolik haben wir in Deutschland mit den Symbolen der auf germanische Götterwelten zurückgreifenden rassistischen Blut-und-Boden-Religion der Nationalsozialisten gemacht. Ihr sind sechs Millionen Monotheisten zum Opfer gefallen. Glaubt man aber den Erfindern und Verkündern der Monotheismusthese, dann waren es ausgerechnet die Juden, die den Monotheismus erfunden und so religiöse Gewalt in die Welt gebracht haben.

Ein unzureichender Begriff und seine Folgen

Bereits begriffsgeschichtlich ist das problematisch, denn der Begriff „Monotheismus“ ist im Wesentlichen eine Erfindung des deutschen Idealismus. Er wurde nicht als analytischer, sondern als programmatischer Begriff eingeführt. Im Hegel zugeschriebenen „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ aus dem Jahre 1796 heißt es: „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen.“² Die erste Erwähnung des Begriffs wird dem englischen Theologen Henry More zugeschrieben, der den Unitariern in seinem Apokalyptik-Kommentar vorwirft: „Sie zerstören die Verehrung des Sohnes Gottes unter dem ignoranten Vorwand des Monotheismus.“³ Positiv wurde der Begriff hingegen von den britischen Deisten verwendet. Er sollte einen als vernünftig angenommenen Glauben an einen letzten Grund für die Existenz aller Dinge bezeichnen. Wer glaubt, dass es Naturgesetze gibt, der muss auch an einen Gesetzgeber glauben.

¹ Ein besonders eindrückliches Beispiel findet sich bei Matthias Schulz: Das Testament des Pharaos. Der Spiegel 52 (2006). Dort heißt es: „Offenbar stand Mose im Zusammenhang mit dem rätselhaften ‚Ketzer-Pharao‘ Echnaton.“ Wie ist das angesichts der Tatsache, dass uns Mose nur als fiktionale Gestalt bekannt ist, möglich? Ferner liegen zwischen der Zeit der Endredaktion der Exoduserzählung und der Regierungszeit Echnatons etwa 800 Jahre. Kann eine Fiktion etwas erfinden?

² Zit. bei Étienne Balibar: Monotheismus. Anmerkungen zu Ursprung und Gebrauch des Begriffs. In: Mittelweg 36, 5 (2006), 65-86, 74.

³ Ebd., 71. „They destroy the worship of the Son of God under an ignorant pretense on monotheism.“

Im 19. Jahrhundert führte in Deutschland der Theologe F.D.E. Schleiermacher den Begriff an prominenter Stelle in seine Glaubenslehre ein.⁴ Zuvor hatte ihn schon Schelling kritisch gegen den Pantheismus Spinozas verwendet. Der Monotheismus ist für Schleiermacher deshalb fundamental, weil nur über den Glauben an den einen, „unendlichen“ Gott das fromme Selbstbewusstsein sich in seiner Endlichkeit in dessen Unendlichkeit aufgehoben wissen kann. Fetischismus wie Polytheismus können in ihrer Partikularität und Begrenztheit unmöglich ein Gefühl der Anschauung des Unendlichen im Endlichen evozieren, weil diese ja selbst endliche, verfügbare, letztlich beliebige Objekte der Anbetung sind, so dass diese Anbetung über die Selbstanbetung nicht hinauskommt.⁵ Für Auguste Comte ist der Monotheismus der entscheidende Motor der Modernisierung gewesen, dessen Rationalität und revolutionäre Kraft dem Fetischismus und dem Polytheismus gegenüber überlegen sei.

Der Begriff steht also im 18. und 19. Jahrhundert für eine optimistische, aufgeklärte Frömmigkeit – ein Optimismus, den Schopenhauer und Nietzsche kritisch kommentierten. Der Monotheismus sei nicht nur monoton, sondern auch intolerant. An Schopenhauer und Nietzsche knüpfen die heutigen Vertreter der Monotheismusthese an. Die Selbstverständlichkeit, mit der das Judentum, das Christentum und der Islam mit einem programmatischen Begriff des frühen 19. Jahrhunderts als hinreichend charakterisiert erscheinen, ist atemberaubend. Keine der drei Religionen hat sich jemals mit der Bezeichnung „monotheistisch“ identifiziert – und das aus guten Gründen.

Nehmen wir das Christentum zum Beispiel. Aus der Sicht des Islam sind Christen Polytheisten. Sie glauben nicht nur an den Schöpfer des Himmels und der Erde, sondern auch an seinen Sohn und an einen Heiligen Geist. Der Arianismus, der die Göttlichkeit Jesu leugnet, wurde im altkirchlichen Dogma ausdrücklich zurückgewiesen. Christen beten nicht nur wie Jesus, sie beten auch zu ihm. Erik Petersen hat überzeugend nachgewiesen, dass der christliche Gottesbegriff mit der Bezeichnung „Monotheismus“ unterbestimmt ist.⁶ Der christliche Gott ist kein deistischer Uhrmacher, der als Gesetzgeber der Natur unveränderlich und ewig in

⁴ Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. (1830/31). Berlin⁷1960.

⁵ Ebd., 51f.

⁶ Erik Peterson: Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig 1935.

sich ruht. Dieser Gott solidarisiert sich mit den leidenden Menschen, liebt, schließt Bündnisse, geht in die Geschichte seiner Schöpfung selbst ein, zeigt sich als Schöpfer, aber auch als Erlöser der Welt. Mit der Formulierung „monotheistisch“ wird sein Wesen mehr verdunkelt als erhellt.

In bewusster Absetzung von der christlichen Trinitätslehre betont der Islam die absolute Transzendenz Gottes. Aber selbst mit muslimischen Theologen könnte man wohl darüber ins Gespräch kommen, ob die letztgültige Selbstoffenbarung Gottes im Koran zwar nicht als Fleischwerdung Gottes, aber doch als Buchwerdung Gottes zu verstehen ist. Auch im Islam läge dann eine Selbstentäußerung Gottes vor, eine Selbstentäußerung in die arabische Sprache. Auch hier läge dann also eine Selbstverendlichung des Absoluten vor, eine Selbstentäußerung in die Sprache der Menschen. Von einem totalitären Gottesbild könnte auch hier keine Rede sein.

Und wie sieht es im Judentum aus? Der große Alttestamentler des 19. Jahrhunderts, Julius Wellhausen, stellt lakonisch fest: „Der Monotheismus war dem alten Israel unbekannt.“⁷ Vielmehr herrschte im gesamten syro-palästinensischen Raum bis ins 9. Jahrhundert hinein eine bunte Mischung aus regionalen, städtischen und Familiengottheiten – JHWH war einer unter vielen Göttern, vermutlich ein Wettergott, der in den Bergen hauste. Wie schaffte er es zum einzigen Gott der Juden? Uwe Becker fasst den neuesten Stand der alttestamentlichen Forschung so zusammen: Die Gründung vieler kleiner Königtümer im 9. Jahrhundert machte die Einführung von Gottheiten notwendig, die in der Hauptstadt die Einheit des Königreiches repräsentierten, denn Religion und Politik bildeten damals noch eine Einheit. Ein Reich ohne einen Gott an seiner Spitze war undenkbar. JHWHs Karriere begann als eine Gottheit, die die Königreiche Israel und Juda religiös repräsentierte. Kult- und Machtkonzentration bedingten einander. Ohne Königtum kein Glaube an den einen und einzigen Gott JHWH.⁸

Die Erfindung des Gottesvolkes

Dann ereigneten sich die Katastrophen der Zerstörung Israels im Jahr 722 und der Eroberung Judas im Jahr 587. Die drängende Frage lautete: Soll man mit

⁷ Julius Wellhausen: *Israelitische und jüdische Geschichte*. (1894). Berlin ¹⁰2004, 29.

⁸ Vgl. Becker, *Staatsreligion*.

dem Königtum auch den JHWH-Kult untergehen lassen, oder gab es einen Ort für JHWH jenseits des Königtums? Die Königreiche waren untergegangen, aber die theologische Idee eines idealen „Gottesvolk Israel“ und seines Gottes JHWH wurde geboren.⁹ Dieses Gottesvolk brauchte künftig weder einen König, noch einen Palast, noch ein Reich. Der Bund zwischen Gott und seinem Gottesvolk kompensiert den Verlust des Königtums nicht nur, er wies dem Volk vielmehr eine Rolle zu, die vormals nur dem König vorbehalten war. „Der Entmachtung des Königs aber entspricht eine Ermächtigung des Volkes. (...) Was zuvor nur dem König von seinen Hofpropheten zugesprochen wurde – Heil in den politischen Geschäften – wird nun auf das Volk als ganzes ausgedehnt. Ein in der damaligen Welt analogieloser Vorgang.“¹⁰

Das „Sch´ma Jisrael“, das Bekenntnis zu dem einen Gott ist ein politisches Bekenntnis: „Höre, Israel, unser Gott, JHWH ist einer, ein einziger! Und du sollst JHWH, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft.“ (5. Mose 6,4). Der eine und einzige Gott verbürgt die Einheit des Gottesvolkes, das sich aus dem zerstörten Israel und dem zerstörten Juda nun zusammenfinden musste. *Ein* Gott für vormals zwei Königreiche, *ein einziger*, der bereit ist, sich an das Schicksal eines in vieler Hinsicht mittellosen Volkes zu binden.

Die Geschichte vom Auszug aus Ägypten erzählt, wie aus ängstlichen und unterdrückten Sklaven ein Volk mit einer eigenen Verfassung wird; einer Verfassung, die keinen König mehr braucht, weil das Volk selbst – jeder Einzelne – der Verfassung zustimmt. Einer Verfassung übrigens, die bis heute – wie es 5. Mose 6, 7 empfiehlt – heranwachsenden Bürgerinnen und Bürgern des Gottesvolkes eingeschärft wird. Der Bund Gottes mit seinem Volk ist das Vorbild, an dem sich später Paulus orientieren wird und an dem sich viel später die Gründungsväter der Vereinigten Staaten von Amerika ausrichten werden. Für Hobbes und Rousseau ist Mose das Urbild eines vorbildlichen politischen Führers. Allerdings war Mose gerade kein König, kein Despot, sondern einer, der sein immer wieder murrendes Volk vierzig Jahre durch die Wüste begleitete, mit JHWH ebenso verhandelte wie mit dem Volk, und er war einer, der Macht abgab

⁹ Vgl. dazu Reinhard G. Kratz: „Israel als Staat und als Volk“. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 97 (2000), 1-17.

¹⁰ Becker, Staatsreligion, 15.

und Macht teilte, als ihm seine Umgebung signalisiert, dass das politische Geschäft zu viel für ihn werde (2. Mose 18, 13-27).

Fassen wir zusammen: Nach dem Zusammenbruch der Königreiche Israel und Juda, also in der persisch-hellenistischen Zeit, steht das Judentum vor der enormen Herausforderung, eine politische Einheit bilden zu müssen, ohne auf ein Königtum zurückgreifen zu können. Da gelingt die sensationelle Transformation des ehemaligen Königs Kults in eine Volksreligion, in deren Zentrum der Bundschluss zwischen Gott und seinem Volk steht. Im 5. Jahrhundert v. Chr. erhält die Exoduserzählung als Ursprungsgeschichte von Israel als Gottesvolk ihre endgültige Gestalt. Die Moseerzählung ist eine „gewaltige Rückprojektion eines Idealbildes für das jüdische Gemeinwesen nach dem Exil“.¹¹ Die Wirkung der nachexilischen Exoduserzählung auf die politische Ideengeschichte der westlichen Welt kann gar nicht überschätzt werden.

Assmanns Unterscheidung

Was hat das mit Jan Assmanns These zu tun, Mose habe den Monotheismus als Gegenreligion zum Polytheismus erfunden, ferner zwischen der einen wahren und vielen falschen Religionen unterschieden und zur gewalttätigen Vernichtung letzterer aufgerufen? Nichts. Assmann trägt Fragestellungen in die Exodusgeschichte hinein, die dort gar nicht behandelt werden. Das entspricht weder exegetischen, literaturwissenschaftlichen, noch geschichtswissenschaftlichen Standards. Folgende Schwächen weist Assmanns Erfindung einer „Mosaischen Unterscheidung“ im Einzelnen auf:

1. Er ignoriert den präzisen politischen Sinn der Exoduserzählung.
2. Er drückt sich um eine historisch-kritisch belastbare Datierung der von ihm so genannten „Mosaischen Unterscheidung“. Er erzeugt bei historisch-kritisch ungeschulten Lesern den Eindruck eines raumzeitlich plausibel begründbaren Einflusses Echnatons auf Mose. Wie das historisch gedacht werden soll, und vor allem warum ein – uns nur als Fiktion bekannter – Mose sich ausgerechnet Echnaton zu Vorbild genommen haben soll, kann er nicht zeigen. Der schlichte Bibelleser wird unterstellen, dass Mose tatsächlich in Ägypten gelebt und dort von einer latenten Strömung des Echnaton'schen Monotheismus beeinflusst

¹¹ Jan Christian Gertz: Mose und die Anfänge der jüdischen Religion. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 99 (2002), 3-20, 4.

worden sei. Umgekehrt erfährt der schlichte Leser von Assmann nichts über die Motive der nachexilischen Verfasser der Exodusgeschichte, nämlich die Notwendigkeit der Erfindung eines königlosen Volkes ohne Land, das sich in ein unbekanntes Land aufmachen muss, von dem es nicht weiß, wo es sich befindet, das mit Gott einen Bund schließt, in dem Gott sich ebenso wie das Volk an die Geltung des Gesetzes bindet.

3. Assmann trägt ganz und gar fremde Kategoriensysteme an die Texte heran. So erfindet er etwa den Begriff der „Gegenreligion“. Mose kämpft aber nicht gegen etwas, sondern für etwas: nämlich die Neukonstitution des Volkes Israel als verantwortliches Gottesvolk. Auch die Behauptung, Mose sei es um die Unterscheidung von „wahr oder falsch“ gegangen, ist eine Eintragung Assmanns in die biblischen Texte. Das Gegensatzpaar, das die Exoduserzählung durchzieht, lautet nicht „wahr oder falsch“, sondern „frei oder unfrei“, „Sklaverei oder Emanzipation“ – unter Betonung der Einsicht, dass gerade in der Freiheit die Geltung des Gesetzes unabdingbar ist.

4. Assmann liest die Texte der Hebräischen Bibel nicht wie Juden sie lesen, er liest sie so, wie Christen das Neue Testament lesen. Für Christen ist das Verhalten Jesu vorbildlich, Geschichten über ihn fordern deshalb zur Nachahmung auf. Wenn Juden die Hebräische Bibel lesen, dann fühlen sie sich nicht unmittelbar zur Nachahmung, sondern zum Nachdenken darüber aufgefordert, ob denn die Protagonisten sich dem Gesetz Gottes gemäß verhalten oder nicht. Jüdische Bibelleser lernen aus den Fehlern der Urväter. Deren Fehlverhalten hat selbstverständlich keine bindende, keine prinzipielle und keine handlungsleitende Bedeutung.

Beginnen wir mit diesem letzten und vielleicht wichtigsten Punkt. Die neutestamentlichen Erzählungen des Mensch gewordenen Gottessohnes rufen zur Nachahmung auf. Die Geschichten der Hebräischen Bibel dagegen rufen zum Nachdenken über das Gesetz auf. Das ist ein anderer hermeneutischer Zugang. Juden, die die Bibel lesen, lernen aus den Fehlern, die Menschen dort machen. Die gemeinsame Bibel-Lektüre in der Synagoge sei wie eine Aufführung von Macbeth oder wie eine Gruppentherapie-Sitzung - man erkenne, wozu Menschen fähig seien, so die jüdische Kulturwissenschaftlerin Marcia Pally gesprächsweise. Wer die Bibel liest, wird mit allen uns bekannten menschlichen Schwächen konfrontiert: Neid, Betrug, Lüge, Feigheit, Geilheit, Rachsucht, Mord – nichts

Menschliches ist ihr fremd. Niemand hat Lust, wie Kain, Esau und Isaak, wie die Brüder Josephs, wie Aaron, wie David oder wie ein jähzorniger Mose zu handeln. Man weiß, dass die in der Bibel handelnden Menschen fehlbare Wesen sind, deren Verhalten im Lichte des Gesetzes beurteilt werden muss. Da gibt es viel zu diskutieren und viel zu bedenken: Mischna und Talmud legen von dieser reichen Gesprächskultur Zeugnis ab.

Wenn also Jan Assmann und Peter Sloterdijk in ihren jüngsten Veröffentlichungen, mit dem Gestus aufklärerischer Anklage gewalthaltige Texte der Hebräischen Bibel zitieren, so erklärt sich ihre moralische Entrüstung möglicherweise aus dem Faktum, dass sie einem hermeneutischen Trugschluss aufsitzen. Der Talmud und die Mischna selbst sind voll von Auseinandersetzungen und voll von Kritik am Verhalten einiger der Protagonisten der Hebräischen Bibel. Das soll an einem Beispiel ausführlicher begründet werden. Eine zentrale Rolle spielt für Jan Assmann und Peter Sloterdijk der folgende Text:

„Und Mose trat in das Tor des Lagers und sprach: Zu mir, wer für den Herrn ist! Da sammelten sich alle Leviten um ihn. Er aber sprach zu ihnen: So spricht der Herr, der Gott Israels. Es lege sich ein jeder das Schwert an die Hüfte. Zieht hin und her im Lager von Tor zu Tor, und es töte ein jeder seinen Bruder, jeder seinen Freund und jeder seinen Verwandten. Und die Leviten handelten nach dem Wort des Mose. So fielen vom Volk an jenem Tag an die dreitausend Mann.“ (2. Mose 32,26-28)

Das ist ein grauenhafter Text. Das haben die Leser zu allen Zeiten so empfunden. Der Text ist eine späte Einfügung in die Sinaierzählung. Er taucht in der Rekapitulation der Sinaiereignisse in 5. Mose 9-10 bereits nicht mehr auf. Die Erzählung steht in eklatantem Kontrast zum sonstigen Verhalten des Mose. Sowohl vor wie nach dieser Textstelle will Mose ganz im Gegenteil Schaden vom Volk abwenden. Als Gott ankündigt, das Volk wegen des Goldenen Kalbes zu vernichten, will Mose ihn umstimmen:

„Da besänftigte Mose den Herrn, seinen Gott, und sprach: Warum, Herr, entbrennt dein Zorn gegen dein Volk, das du mit großer Kraft und starker Hand aus dem Land Ägypten herausgeführt hast? Warum sollen die Ägypter denken: In böser Absicht hat er sie hinausgeführt, um sie in den Bergen umzubringen und sie vom Erdboden zu vertilgen. Lass ab von deinem glühenden Zorn, und lass es dich reuen.“ (2. Mose 32,11.12)

Die Argumente des Mose überzeugen Gott. Die Hebräische Bibel konstatiert lakonisch: „Da reute es den Herrn, dass er seinem Volk Unheil angedroht hatte.“ (2. Mose 32,14). Mose tritt später noch einmal vor den Herrn und spricht: „Ach, dieses Volk hat eine große Sünde begangen, Götter aus Gold haben sie sich gemacht. Nun aber, wenn Du doch ihre Sünde vergeben wolltest! Wenn aber nicht, so tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast.“ (2. Mose 32,31.32).

Sloterdijks geschichtsphilosophischer Gewaltakt

Zwischen diesen beiden Verhandlungsszenen findet sich die sekundäre Szene des oben zitierten Massakers. Jan Assmann interessiert sich für literarkritische Unterscheidungen ebenso wenig wie Peter Sloterdijk, der die Historizität der Textstelle mit Pathos behauptet: „In dem Mose-Wort: ‚Es töte ein jeder selbst den Bruder, Freund und Nächsten‘ (2. Moses [sic!] 32,27) hört man erstmals die Parole jenes Eifers für das Eine und den Einen, dessentwegen die Geschichte des Monotheismus über weite Strecken (namentlich in ihren christlichen und islamischen Redaktionen) als ein Bericht heiliger Rücksichtslosigkeiten gelesen werden muss. Am Berg Sinai wird eine moralisch neue Qualität des Tötens erfunden: Es dient nicht mehr nur dem Überleben eines Stammes, sondern dem Triumph eines Prinzips.“¹² Nichts von dem, was Sloterdijk hier behauptet, hält einer Überprüfung stand. Es ist angesichts des fiktionalen Charakters der Exoduserzählung völlig unerfindlich, was er mit „erstmal“ meinen könnte. Der Kontext der Stelle zeigt ferner gerade einen kompromissfähigen und umkehrwilligen Gott, ebenso wie einen besonnenen, um sein Volk besorgten Mose. Was soll die Formulierung „Triumph eines Prinzips“ bedeuten? Hier kommt kein Prinzip zur Anwendung. Hier wird etwas ganz und gar Verstörendes berichtet. Etwas, das ohne jede Parallele ist. Die Leser dieser Textstellen haben sie nie als etwas Prinzipielles verstanden. Vielmehr kostete es sie einige Mühe, sich auf das skandalöse Geschehen einen Reim zu machen.

Nur wer diese Stelle gewaltsam aus ihrem Kontext reißt, kann folgendes Szenario Sloterdijks ungerührt zur Kenntnis nehmen: „Für die Mehrheit der Zeitgenossen bleibt im Dunkeln, inwiefern in den sowjetischen und chinesischen Dramen eine Parodie der Religionsgeschichte seit der Zäsur am Sinai aufgeführt wurde. Der

¹² Peter Sloterdijk: Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheisten. Frankfurt am Main 2007, 45.

Ruf des Moses: ‚Es töte ein jeder selbst den Bruder, Freund und Nächsten‘ ist offensichtlich erst von den Menschheitsideologen des 20. Jahrhunderts in den größten Verhältnissen befolgt worden. Man musste bis zum Monohumanismus warten, um zu erleben, wie die hybriden Saaten des Monotheismus aufgingen.¹³ Es seien polemisch eifernde, intolerante „Gegenreligionen“, die bis heute ihre „Virulenz“ entfalteten. „Der Blick geht hierbei von der antiägyptischen, antikanaanitischen und antibabylonischen Gegenreligion der Juden weiter zu der multiplen Gegenreligion der Christen...“¹⁴ – über die Gegenreligion der Jakobiner bis hin zum Kommunismus als eifernder Gegenreligion. „Selbst die faschistischen Bewegungen traten episodisch als national-apokalyptische Gegenreligionen auf, wobei ein antisemitisches, antichristliches und antikapitalistisches Eiferertum den Ton bestimmte.“¹⁵ Ob es Peter Sloterdijk die Schamesröte auf die Wangen getrieben hat, als er das Junktim von „Gegenreligion des Mose“ und „Gegenreligion des Faschismus“ erfand? Kein Jude käme auf die Idee, dass es in 2. Mose 34, 26-28 etwas zu „befolgen“ gäbe. Mose ist kein Gottessohn, dessen Verhalten man zu kopieren hätte. Er ist, wie so viele Menschen in der Hebräischen Bibel einfach nur menschlich – und das heißt: fehlbar. Sein im 2. Buch Mose berichtetes Verhalten hat es – wie gesagt – nicht einmal bis in die Parallelerzählung im 5. Buch Mose geschafft. Welcher Geist treibt einen deutschen Philosophen, daraus ein weltgeschichtlich-apokalyptisches Szenario am Beginn des 21. Jahrhunderts zu machen?

Das außergewöhnliche Massaker wird in der rabbinischen Literatur kontrovers diskutiert. Man fragte sich: Hat Mose im Affekt gehandelt? War sein Zorn so groß, dass er das politische Bewusstsein verlor? Vor allem aber: Gab es wirklich einen göttlichen Auftrag? Oder hat ihn Mose nur erfunden? Steht nämlich sonst in der Hebräischen Bibel das „So spricht der Herr“ für sich allein, so findet sich in diesem Text die merkwürdige Formulierung: „Mose sprach zu ihnen: So spricht der Herr.“ Was er aber sagt, wird nicht mehr berichtet. Vielmehr folgen auf das „so spricht der Herr“ die Handlungsanweisungen des Mose. Haben wir es also mit einem frühen Fall der Instrumentalisierung Gottes für eigene Machtinteressen zu tun? Sprechen diese Besonderheiten dafür, dass ein eigenmächtiges Handeln des Mose vorliegt, der einen göttlichen Auftrag nur erfindet? Vor allem aber

¹³ Ebd., 199.

¹⁴ Ebd., 209.

¹⁵ Ebd., 210.

kritisieren die Rabbiner, dass hier ohne jedes Gerichtsverfahren und ohne jede vorherige Festlegung eines Strafmaßes gehandelt wurde. Befremdlich ist ferner, dass in allen anderen Fällen Gott selbst sein Volk straft, hier aber die Leviten zum willkürlichen Töten aufgefordert werden, was eindeutig einen Konflikt mit 1. Mose 9,6 provoziert. Dort heißt es: „Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll für den Wert des getöteten Menschen vergossen werden. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.“

Der eines eifernden Monotheismus unverdächtige N. Machiavelli stellt in seinen *Discorsi* unter Hinweis auf diese Stelle fest, dass man als Fürst, um Gesetze und Institutionen durchsetzen zu können, eben schon einmal eine beträchtliche Anzahl von Menschen töten müsse.¹⁶ Mose als erster Machiavellist? Eine Reihe von Auslegern tendiert tatsächlich in diese Richtung. Es habe sich um eine Notstandsmaßnahme gehandelt, meint beispielsweise der mittelalterliche Kommentator Nachmanides.¹⁷ Das klingt nach Carl Schmitt: Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand bestimmt! Andere Kommentatoren loben die Tatsache, dass hier das Prinzip „ohne Ansehen der Person“ zur Geltung gekommen sei. Das Recht gilt für alle, es ist universal, Freunde und Verwandte können von Strafandrohung und Strafverfolgung nicht ausgenommen werden. Dazu hätte es dann freilich eines rechtsstaatlichen Verfahrens bedurft. Genau das fehle aber, kritisieren andere.

Das grauenhafte Massaker der Leviten diene nicht dem Kampf gegen den Polytheismus, sondern diene einem politischen Zweck. In Ex 19 hatte das ganze Volk einen Bund mit Gott geschlossen. Sie gelobten: „Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun.“ Beim Gießen des Goldenen Kalbes ging es nicht um einen Rückfall in den Polytheismus, sondern um einen Vertragsbruch. In seinem Buch „Exodus and Revolution“ weist Michael Walzer darauf hin, dass diese Textstelle in der Geschichte politischer Ideen zur Legitimation von Gewalt gegen sogenannte Konterrevolutionäre herangezogen worden sei. Wäre das Verhalten der Leviten aber zum Prinzip erhoben worden, dann wären Mose und die paar Leviten allein im gelobten Land angekommen. Die Revolution hätte ihre Kinder gefressen. „Die Verheißung gilt dem Volk – und das Volk kann sich nur graduell von Stufe zu

¹⁶ N. Machiavelli: *The Discourses*. Harmondsworth 1970, 486. Zit. bei Michael Walzer: *Exodus and Revolution*. New York 1985, 59f.

¹⁷ Dieser und weitere Belege bei Walzer: *op.cit.*, 159.

Stufe aus der Gefangenschaft in die Freiheit entwickeln.“¹⁸ Als die Israeliten den Berg Sinai verlassen, marschieren sie nicht zurück nach Ägypten, sondern weiter in Richtung auf ein unbekanntes Gelobtes Land. „Wenn die Israeliten auch zu halsstarrig waren, um allen Erfordernissen nachzukommen, so waren sie auch zu halsstarrig, um diese jemals ganz zu vergessen“¹⁹ Im Bund am Sinai hat sich ein Volk aus freien Stücken dafür entschieden, dass eines künftig immer und überall gilt: „the rule of the law“. Der unsichtbare Gott zeigt sich in seinem Gesetz. Dieses Gesetz ist aber nicht der Feind individueller Freiheit, sondern ihr Garant. Aus eben diesem Grund ist die Exodusgeschichte zur Meisterzählung moderner rechtsstaatlicher Ideen geworden. Die Bundestheologie, die am Sinai erfunden wurde, war die Blaupause für neuzeitliche Gesellschaftsverträge.

Imperiale Romantik

Die Frage ist noch offen, warum die Monotheismusthese trotz ihrer offensichtlichen Unhaltbarkeit so viel spontane Zustimmung findet? Auf welches aktuelle religionspolitische Problem scheinen Assmanns und Sloterdijks Thesen die Antwort zu sein? Sloterdijks Buch „Gottes Eifer“ endet mit einem missionarischen Aufruf: Eine „Renaissance im Zeichen Ägyptens“ sei nun an der Zeit. Statt das „Gift der Feinderklärung an alternative Kulte“ zu versprühen, atmete Ägypten ein „helleres religiöses Klima“²⁰. An die Stelle der stets kampfbereiten Gegenreligionen müsse nun ein toleranter, polytheistischer „Kosmotheismus“ treten. Das ist religiöse Romantik. Sloterdijk könnte sich an „nahezu jedem klassischen ägyptischen Tempel“ vom „Ritus des Niederschlagens der Feinde und des Zusammenhäufens ihrer abgeschnittenen Geschlechtsteile“ überzeugen, denn auch im polytheistischen Ägypten ging man mit den Feinden der Ma’at im Interesse der Bewahrung der Schöpfung vor dem Chaos nicht gerade zimperlich um.²¹ Und möchten wir tatsächlich in einer polytheistischen Welt leben, in der die Entstehung der Welt als Kampf der Götter vorgestellt wird und die Menschen in der beständigen Angst leben müssen, zwischen die Fronten zu geraten? Wie befreiend ist demgegenüber doch der biblische Schöpfungsbericht. Die Natur ist zwar Gottes Schöpfung, sie ist aber dem

¹⁸ Ebd., 69. „The promise is for the people, and the people can only move in gradual stages from bondage to freedom.“

¹⁹ Ebd., 70. „And if the Israelites were too stiff-necked to live up to all of its requirements, they were also too stiff-necked ever to forget it entirely.“

²⁰ Sloterdijk, Gottes Eifer, 211.

²¹ Vgl. Christoph Markschies: Antike ohne Ende. Berlin 2008, 133.

Menschen zum verantwortlichen Gebrauch anvertraut. Wie sollen sich eigentlich die Naturwissenschaften in einer kosmotheistischen Kultur entwickeln, wenn bei jedem neuen Forschungsprojekt erst die Genehmigungen der Priester an den jeweiligen Wasser-, Berg- und Wettergottheitenheiligümern einzuholen sind?

Wer einen neuen „Kosmotheismus“ propagiert, der hat vergessen, dass die Idee der freien Verantwortung des Individuums gegenüber seiner Welt keine Selbstverständlichkeit ist, sondern sich gerade der Überwindung des „Kosmotheismus“ verdankt. In einer „Kosmotheologie“ kommt es auf das Individuum nicht im Geringsten an. Im Sinaibund hingegen ist jeder Einzelne gefragt. Den Begriff „Kosmotheismus“ hat Sloterdijk von Jan Assmann übernommen, der freilich seinerseits darauf hinweist, dass der Kosmotheismus als „Wiederkehr des Verdrängten“ „in den verschiedenen neuen Kosmotheismen, von den Münchner Komikern bis zu ‚Hitlers Gott‘, zum Wicca-Kult und anderen New-Age-Religionen“ „das Abendland immer wieder heimgesucht hat.“²² Hier scheint zwischen Assmann und Sloterdijk Gesprächsbedarf zu bestehen. Ist „Kosmotheismus“ nun Heimsuchung oder Heil? Andreas Kissler berichtet in einer Rezension des Buches von Sloterdijk in der Süddeutschen Zeitung vom 15. Dezember 2007, dass Assmann Sloterdijks Assmann-Rezeption für „etwas übertrieben“ halte. Sloterdijk nehme ihn zu ernst. Der Rezensent weiter: „Peter Sloterdijk aber steht nun ohne Pointe da. Darauf nämlich läuft sein neuer Essay zu: auf ein Loblied der ‚Toleranzkultur ägyptischen Typs‘ zu Lasten der ‚Intoleranzkulturen des Nahen Ostens und Europas‘, des Judentums, des Christentums und des Islams.“ Gegen eine ägyptophile Intellektuellenreligion ist nichts einzuwenden – sie hat eine lange und beeindruckende Tradition. Diese aber so zur Geltung zu bringen, dass man das Judentum, das Christentum und den Islam gewaltsam verzeichnet, so dass nur noch grausame Grimassen davon übrig bleiben, desavouiert die erträumte Religion gehörig. Wer sich so auf Kosten anderer profilieren muss, hat wenig Eigenes zu bieten.

Besonders bedrückend ist freilich der Umgang mit dem Judentum, das in Deutschland immer noch eine verunsicherte Minderheit ist, deren Friedhöfe immer noch geschändet werden und deren Synagogen und Gemeindehäuser in Berlin rund um die Uhr unter Polizeischutz stehen müssen. In einer solchen

²²Jan Assmann: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München - Wien 2003, 164.

Situation wird dann unter Berufung auf Jan Assmann von Matthias Schulz im SPIEGEL folgende groteske Argumentation vorgetragen: Zwar behaupteten die Juden, sie hätten den Monotheismus erfunden. Diese Lüge sei nun mit Hilfe Jan Assmanns aber als solche entlarvt worden. Nicht Mose, wie einem immer weisgemacht werde, sondern der Pharao Echnaton sei der eigentliche Erfinder des Monotheismus. „Die Juden kupferten ab. Ihre Idee vom *einen* Gott stammt in Wahrheit – aus Ägypten.“²³ Was soll man dazu noch sagen? Da schiebt der Ägyptologe Assmann dem Mose eine „Mosaische Unterscheidung“ in die Schuhe, weist aber zugleich darauf hin, dass ja eigentlich Echnaton der Erfinder des Monotheismus sei. Warum hat er sein Buch dann „Die mosaische Unterscheidung“ und nicht „Echnatons Unterscheidung“ genannt? Echnaton, Zoroaster, Thales – sie alle wären bessere Kandidaten für den Weltmeistertitel im Wettbewerb um den „Ersten Monotheisten“ gewesen. Jetzt stehen die Juden auch noch mit dem Vorwurf des Plagiats da. Armer Mose! Er hatte auf dem Weg durch die Wüste wirklich andere Probleme als den Ägyptern den Monotheismus zu klauen und sich eine finstere Gegenreligion auszudenken. Polytheismus war sein Problem jedenfalls nicht. Auch die letzten Redaktoren der Moseerzählung hatten wahrhaftig andere Probleme als eine „Gegenreligion“ zu erfinden. Ihr Problem bestand nach der Zerstörung aller sichtbaren Zeichen der Macht Gottes darin, den Glauben an einen unsichtbaren Gott zu gewährleisten. Dieses Problem verschärfte sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. noch einmal. Das Judentum musste, ob es wollte oder nicht, an einen unbehausten Gott glauben. Es war ein Gott, der nichts dagegen hat, in einem Zelt anstatt in einem Tempel zu wohnen. Er ist ein Gott, der sein Volk nicht nur durch die Wüste am Sinai, sondern durch viele andere Wüsten begleitet. Es ist der Glaube an einen Gott gegen allen Augenschein. Die besondere Leistung des Volkes Israel besteht darin, dass es diesen Glauben durch alle Anfechtungen hindurch bewahrt hat. Wer an einen solchen Gott glaubt, der glaubt ihn selbstverständlich nicht als einen fernen, eisigen, verhandlungs- und kompromissunfähigen, gewalttätigen Gott.

Assmann wirft dem Judentum „Ikonoklasmus“ und Bilderfeindlichkeit vor. Wer oft vertrieben wird, lernt, mit leichtem Gepäck zu reisen. Goldene Götterbilder passen schlecht in einen Rucksack. Goldene Götterbilder sind etwas für imperiale

²³ Matthias Schulz: Das Testament des Pharao. In: Der Spiegel 52 (2006).

Großmächte, nichts für ein kleines, beständig von der Vernichtung bedrohtes Volk von Migranten. Nicht das Bild, sondern das Wort ist seines Gottes bevorzugtes Kommunikationsmittel. Dieser unsichtbare Gott hat keinen Tempel mehr, er wohnt in den Herzen seiner Gläubigen. Wie heißt es doch beim Propheten Jeremia: „Ich will mein Gesetz in ihre Mitte geben und in ihr Herz schreiben.“ (Jer 31,33). Dieser Gott geht mit ins Exil, in die Diaspora, durch Pogrome und die Shoah. Nicht goldene Götterbilder repräsentieren diesen Gott. Jeder leidende Mensch ist ein Bild Gottes: Ecce homo!

Groll über die emotionalen Folgelasten der Shoah?

Den Eindruck zu erzeugen, Israel sei im Vergleich zu seiner Umwelt gewalttätiger als andere Religionskulturen gewesen, widerspricht allen religionsgeschichtlichen Erkenntnissen. Keine der uns heute grausam erscheinenden Erzählungen der Hebräischen Bibel ist eine Besonderheit Israels. Im Gegenteil: Israel litt definitiv mehr unter den benachbarten polytheistischen Großmächten als diese unter Israel. Israel war in der Regel Opfer, selten Täter. Von Gewalt ist in der Hebräischen Bibel in der Tat die Rede. Gewalt wird aber nicht verherrlicht, vielmehr wird vor ihr gewarnt und versucht, Gewalt durch legitimierte Gewalt in die Schranken zu weisen.

Wie soll man eigentlich den Hinweis Assmanns deuten, dass die Androhungen bei Übertretung des Gesetzes in 5. Mose 28 eine „Vorwegnahme von Auschwitz“²⁴ seien? Was heißt „Vorwegnahme“? Hat es in der Hebräischen Bibel ein jüdisches Auschwitz gegeben? Waren die Juden die Ideengeber von Auschwitz? Tragen sie gar eine Mitverantwortung für die Shoah, wie es Sloterdijk nahelegt? Wie kommt man überhaupt auf die Idee, ein Junktum zwischen einem Text aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. und Auschwitz herzustellen? Es scheint ein spezifisch deutsches Bedürfnis zu geben, dem Judentum Gewalttätigkeit zuzuschreiben. Soll damit das deutsche Schuldgefühl angesichts der Shoah reduziert werden? Wie tief der Groll über die moralischen Folgelasten aus der Shoah auf deutschen Intellektuellen lastet, zeigte die Paulskirchenrede von Martin Walser im Jahre 1998, auch er übrigens ein bekennender Polytheist. Hat der Zorn auf den Monotheismus und das romantische Lob des Polytheismus mit einem Schuldgefühl zu tun, gegen das man aufbegehrt?

²⁴ Jan Assmann: Religion und kulturelles Gedächtnis. München 2000, 72.

Weil man den Juden missionarische Überwältigungsversuche nicht vorwerfen kann, wird ihr „Exklusivismus“ und „Separatismus“ als blockierte, dafür umso explosivere Gewalt gedeutet. Und wenn einem gar nichts mehr einfällt, dann kann man immer noch die Beschneidung kleiner jüdischer Jungs als kollektiv traumatisierenden Gewaltakt, als „blutiges Attentat“²⁵ deuten, das notwendig Gewalt gebiert.²⁶ Was für ein Szenario: Alle Beschnittenen – und dazu müssen wir auch die muslimischen Männer zählen – haben als potentiell gewalttätiger zu gelten als die christlichen und atheistischen Männer, die ein paar Quadratzentimeter mehr Haut an ihrem Penis haben. Empirische Evidenz darf die Theorie jedenfalls nicht beanspruchen. Wie absurd dürfen Theorien über das „Gewaltpotential des Monotheismus“ eigentlich noch werden?

Ein weiteres Motiv für die Attraktivität der Monotheismusthese besteht für Religionsferne wohl darin, dass sie, die in den vergangenen Jahrzehnten an den sukzessiven Niedergang der Religion geglaubt hatten, nun mit einem gänzlich unvertrauten Phänomen konfrontiert sind. Nicht nur auf den Islam und das Judentum, auch auf das Christentum reagieren die der Religion Entfremdeten xenophob. Das Phänomen ist ihnen fremd und nicht ganz geheuer. Der Charme der Monotheismusthese besteht nun darin, dass man seine Angst vor dem Dschihadismus nicht offen äußern muss, sondern sich in seiner überkommenen Einstellung gegenüber den Religionen – nämlich als rückständig, unaufgeklärt und gefährlich – weiterhin gegenseitig vergewissern kann.

Der Traum vom Ende der Differenz

Ein drittes Motiv hat mit Religion vorderhand nichts zu tun. Der Monotheismus wird auch deswegen kritisiert, weil er angeblich eine unerbittliche Haltung des „Entweder-Oder“ erzeuge. Bereits dieses „Entweder-Oder“-Denken sei potentiell gewalttätig, weil anderes nichtend? Stattdessen müsse man zu einer Haltung des „Sowohl-als-Auch“ fortschreiten. Nur so sei Friede auf Erden zu gewährleisten.²⁷ Man kann diese mit missionarischem Eifer vorgetragene Empfehlung auch für einen Liberalismus der Satten, Bequemen und Feigen

²⁵ So die Formulierung in dem oben erwähnten SPIEGEL-Artikel.

²⁶ Vgl. Franz Maciejewski: Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus. Wien 2002.

²⁷ Vgl. Ulrich Beck: Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt/M. 2008.

halten, dem das Verlangen zugrunde liegt, „es müsse in allem Wandel doch beim Selben bleiben“.²⁸ Die Vorstellung, das Bekenntnis zu einem einzigen Gott ziehe notwendig die aggressive Vernichtung aller anderen Götter nach sich, ist absurd. Ein Mensch, der einen anderen Menschen einzigartig findet und nur mit diesem sein weiteres Leben teilen möchte, bringt deswegen doch nicht alle anderen attraktiven Frauen und Männer dieser Welt um. Im Gegenteil wird er dieses Glück und Wunder, dass ihm dieses einzigartige Wesen begegnet und geschenkt worden ist, jedem anderen Menschen auch wünschen.

Kann man sich eine Gesellschaft vorstellen, in der ein Paar vor den Traualtar tritt und statt „Ja!“ „Sowohl als auch!“ sagt? Oder Menschenrechte, die sowohl gelten als auch nicht? Richter, die nicht mehr Recht sprechen, sondern die Entscheidung lieber offen lassen? Ehepaare, die sowohl Kinder haben wollen als auch nicht? Die von Ulrich Beck propagierte „Sowohl-als-Auch“-Religion ist nicht nur eine Religion der Entscheidungsunfähigkeit, es ist auch eine Religion, die Differenz als zu anstrengend empfindet und sie deshalb gern einziehen würde. Der Pluralismus, der den „Sowohl-als-Auch“-Missionaren vorschwebt, ist ein nur noch virtueller Pluralismus, in dem alle prägnanten Positionen in eine selige dionysische Differenzlosigkeit aufgelöst worden sind.

Aus der Weigerung, sich eine polytheistische Götterwelt vorstellen zu wollen, folgt selbstverständlich keine Gewalttätigkeit. Gott ist im Himmel – du bist auf Erden! Das ist eine elementare Differenz, die jeden wahrhaft Gläubigen davor warnt, sich selbst zum Sprachrohr oder zum Schwert Gottes zu ernennen. Diese Differenz verhindert jede Anmaßung, in seinem Namen handeln zu können. Heilsgewissheiten und Wahrheitsansprüche sind nichts als Glaubensaussagen, deren Richtigkeit sich erst am Ende der Zeiten erweisen wird – oder aber dann, wenn es Gott selbst gefällt, es den Menschen zu offenbaren. Sein Geist weht bekanntlich wo er will. Von menschlichen Theologien lässt er sich jedenfalls nicht domestizieren. Wer sich also weigert, sich durch die Erfindung eines Götterhimmels selbst zu vergöttlichen, neigt nicht zu religiöser Gewalt – eher im Gegenteil.

²⁸ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. (1966). Frankfurt/ M. ³1982, 361. Für diesen Literaturhinweis danke ich Karsten Fischer.