



⇒ Margit Wasmaier-Sailer

Der eine Gott als Gott der Gewalt? Eine Besprechung von Rolf Schieders gehaltvollem Diskussionsband zu den Thesen von Jan Assmann

Das 1997 zuerst in englischer Sprache erschienene Buch *Moses der Ägypter* des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann hat eine kontrovers geführte Diskussion um das Gewaltpotential des Monotheismus ausgelöst (Assmann 1997; Assmann 1998). Assmann rekonstruiert den mosaischen Monotheismus als Gegenreligion zum ägyptischen Kosmotheismus. Das Spezifikum des mosaischen Monotheismus sieht er darin, dass dieser die Unterscheidung »zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube« (Assmann 2003, 12–13) in die Religion eingeführt habe. In dieser Unterscheidung liegt nach Assmann die »antagonistische Energie« (ebd., 14) und das »Negationspotential« (ebd., 26) des mosaischen Monotheismus. Um seine »inhärente Gewaltsamkeit« (ebd., 37) habe der Monotheismus immer gewusst, erzähle er die Geschichte seiner Durchsetzung doch »in allen Registern der Gewaltsamkeit« (ebd., 36).¹ Die These vom Gewaltpotential des Monotheismus, die Assmann nicht als ereignis-, sondern als ideengeschichtliche These verstanden wissen will, wurde vor allem von Theologen scharf angegriffen.

Rolf Schieder (Hg.) (2014): *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin: Berlin University Press. 360 S., ISBN 978-3-86280-067-4, EUR 29,90.

DOI: [10.18156/eug-2-2015-rez-9](https://doi.org/10.18156/eug-2-2015-rez-9)

So hat der evangelische Theologe Rolf Schieder in dem 2008 erschienenen Buch *Sind Religionen gefährlich?* bestritten, die sogenannten monotheistischen Religionen seien »intrinsisch gewalttätig« (Schieder 2008, 69), während die sogenannten polytheistischen Religionen »in-

(1) In seinem neuen Buch *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* rückt Assmann ab von seiner ursprünglichen These, der mosaische Monotheismus habe die Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit in die Religion eingeführt. Nicht um Wahrheit und Falschheit gehe es, sondern um Treue und Verrat (vgl. Assmann 2015, 106–119).

trinsisch friedfertig« (ebd., 69) seien.

Mit dem Buch *Die Gewalt des einen Gottes*, von Rolf Schieder herausgegeben und von Jan Assmann initiiert, sollten die Wogen der Debatte geglättet werden. Insbesondere wollte man der Gefahr eines antisemitischen Missverständnisses der »These vom Zusammenhang zwischen jüdischem Monotheismus und (politischer) Gewalt« (7) Einhalt gebieten. Über die Gräben hinweg sind Schieder und Assmann sich einig, dass die Monotheismusdebatte nicht »zur Pflege antijudaistischer Klischees« (8) instrumentalisiert werden dürfe, wie dies durch eine unterkomplexe Darstellung in den Massenmedien bereits geschehen sei.

Das Buch bietet den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Debatte ein Forum, ihre Thesen abzugleichen und im Hinblick auf mögliche Missverständnisse zu präzisieren. Es ist aus einer Internet-Debatte auf www.perlentaucher.de hervorgegangen und hat von daher dialogischen Charakter. Der Band profitiert erheblich von dieser Vorab-Diskussion: Die Autorinnen und Autoren des Buches gehen aufeinander ein – die einen, indem sie sich sachlich mit den Argumenten der anderen auseinandersetzen; die anderen, indem sie sich polemisch abgrenzen.² Das Buch fängt die Atmosphäre lebendiger Diskussion ein – es zwingt einen förmlich, sich selbst zu positionieren.

Es ist vor allem Jan Assmann selbst, der seine Position im Gespräch mit unterschiedlichen Fachrichtungen reflektiert. In Reaktion auf Schieders Einwand stellt er klar, dass der mosaische Monotheismus nicht Gewalt schlechthin, sondern »*die Gewalt im Namen Gottes*« (37; Herv. i. O.) in die Welt gebracht habe. Ebendiese Gewalt aber habe die Welt am 11. September 2001 und in den Jahren danach aus den Fugen gebracht. Wenn er von der inhärenten Gewaltsamkeit des Monotheismus spreche, dann meine er dies »*nicht im Sinne einer logischen Konsequenz*« (38; Herv. i. O.), die früher oder später mit Notwendigkeit eintreten müsse, sondern »im Sinne einer Implikation, einer angelegten *Möglichkeit*« (38; Herv. i. O.). Assmann sieht in der mosaischen Unterscheidung, die er für den Kern des Sinainarrativs hält, weiterhin den Ursprung fundamentalistischer Gewalt; seine These von der wesensmäßigen Gewaltförmigkeit des Monotheismus schwächt er jedoch ab.

(2) Die Beiträge des Bandes stammen von: Rolf Schieder (Berlin), Jan Assmann (Heidelberg), Bernhard Lang (Paderborn), Markus Witte (Berlin), Peter Sloterdijk (Karlsruhe), Klaus Müller (Münster), Micha Brumlik (Frankfurt/M.), Marcia Pally (New York), Daniele Dell'Agli (Berlin), Dorothea Weltecke (Konstanz) und Reinhard Schulze (Bern).

Er nimmt auch Stellung zu der mehrfach vorgebrachten Kritik, seine Interpretation des biblischen Monotheismus genüge nicht den Standards historisch-kritischer Exegese. Der Alttestamentler Markus Witte etwa wirft den Monotheismuskritikern vor, dass sie in ihrer Theoriebildung die »Grundregeln historischen und rezeptionsgeschichtlichen Arbeitens« (79) ausblendeten. Witte macht in seinem Beitrag zum einen darauf aufmerksam, dass die Anfänge des israelitisch-jüdischen Monotheismus nicht in der Moseüberlieferung gesehen werden dürfen; zum anderen warnt er davor, den biblischen Monotheismus auf den mosaischen Monotheismus zu reduzieren. Für die theologische Ausgestaltung des Jahwe-Monotheismus komme vor allem den Weisheitstexten eine besondere Bedeutung zu. Die in ihnen entfaltete Ethik relativiere die These von der Gewaltförmigkeit des Monotheismus (vgl. 110). Assmann gesteht zu, dass sich der biblische Monotheismus nicht in den Erzählungen der Moseüberlieferung erschöpfe, hält Witte jedoch entgegen, dass man die Moseüberlieferung gerade angesichts ihrer enormen Wirkungsgeschichte auch nicht marginalisieren dürfe. Wirkungsgeschichtlich gesehen strahle das »Erbe des Mose« nämlich »als das normative Zentrum auf die gesamte Religion aus« (119).

In ähnlicher Weise wie Witte weist auch der Alttestamentler Bernhard Lang auf die theologische Vielgestaltigkeit des Alten Testaments hin. In der Tat sei die mosaische Religion die Religion eines Volkes, das sich von anderen abgrenze, seine Gesetze als von Gott geoffenbarte Lebensordnung begreife, religiösen Konformismus fordere und zwischen ›wahr‹ und ›falsch‹, zwischen orthodox und häretisch unterscheide (vgl. 77). Der mosaischen Religion stünden im Alten Testament jedoch andere Theologien gegenüber, denen das von Assmann identifizierte Unterscheidungskonzept fremd sei. Gegen die Figur des Mose macht Lang die Figur des Josef als Gründergestalt des Judentums stark (vgl. 74). Die Josefserzählung charakterisiere Gott als Helfer des Helden und seiner Familie, verlange den Lesern jedoch weder rechten Glauben noch genaues Befolgen von Verhaltensregeln ab (vgl. 77).

Im Anschluss an die Beiträge des Erziehungswissenschaftlers Micha Brumlik und der Kulturwissenschaftlerin Marcia Pally, die beide jüdische Wurzeln haben, geht Assmann auf die gegen ihn erhobenen Antisemitismusvorwürfe ein. Weder Brumlik noch Pally erheben diese Vorwürfe gegen ihn – in ihren Beiträgen stellen sie vielmehr grundsätzlich in Frage, dass fundamentalistische Gewalt durch den Exodusmythos oder das Alte Testament überhaupt legitimiert werden könne. Brumlik argumentiert, dass der unbedingte Wahrheitsanspruch

kein Spezifikum des mosaischen Monotheismus sei; er führt an, dass Grausamkeit im Namen Gottes oder der Götter auch in Kulturen vorgekommen sei, die die mosaische Unterscheidung nicht gekannt hätten; und schließlich gibt er zu bedenken, dass die alttestamentlichen Texte einen Reflexionsprozess durchlaufen hätten (vgl. 202, 211). So habe das rabbinische Judentum die von Assmann kritisierten Narrative ganz bewusst zurückgestuft (vgl. 211). Pally argumentiert in ihrem religionsgeschichtlich sehr informierten Artikel in eine ähnliche Richtung: Sie stellt in Frage, dass die Wurzeln des Monotheismus im Judentum liegen – diese müssten vielmehr in Ägypten oder Persien gesucht werden. Überhaupt zeichne Assmann ein falsches Bild des jüdischen Volkes: Bis zum 6. Jahrhundert vor Christus müsse man den Glauben der Hebräer als Monolatrie – statt als Monotheismus – bezeichnen; die Hebräer hätten zwar an einen Gott geglaubt, die Götter anderer Stämme aber nicht geleugnet oder bekämpft (vgl. 219–222). Von daher habe die These von der Gewaltförmigkeit des mosaischen Monotheismus historisch wenig Substanz. Pally fordert abgesehen davon eine differenziertere Sicht auf die alttestamentlichen Texte zu den Eroberungskriegen: Weder dürften diese als schlichte Normsetzungen gelesen werden noch dürfe man die in diesen Texten ebenso zum Ausdruck kommende Sorge um den Fremden und den Feind einfach verschweigen (vgl. 229–243). Wie Brumlik weist auch Pally auf die zunehmende Ethisierung des jüdischen Glaubens im Laufe seiner Geschichte hin (vgl. 245).

Assmann nimmt seine Replik auf diese beiden Beiträge zum Anlass, den Vorwurf, er liefere dem Antisemitismus neue Argumente, zurückzuweisen. Seine Kritik sei »nicht antisemitisch, aber antifundamentalistisch motiviert« (264). Wenn er nach den Ursprüngen religiöser Gewalt frage, dann gehe es ihm nicht darum, »jemandem – und schon gar nicht den Juden – die Schuld an den Folgen zuzuweisen, sondern ihre modernen Erscheinungsformen zu delegitimieren« (259). Gegen Brumlik und Pally hält Assmann also daran fest, dass der mosaische Monotheismus durch die Etablierung einer Freund-Feind-Logik religiöse Gewalt rechtfertige. Mit Brumlik und Pally plädiert er aber für eine Humanisierung und Marginalisierung der gewaltlegitimierenden Texte des Alten Testaments in der Tradition des rabbinischen Judentums (vgl. 264).

Rolf Schieder, der neben dem Vorwort mit zwei Artikeln vertreten ist, liest die Sinaierzählung »als ein Kapitel politischer Theologie« (150): Nach dem Zusammenbruch der Königreiche Israel und Juda habe das Judentum eine politische Einheit bilden müssen, ohne auf ein

Königtum zurückgreifen zu können. Dem Judentum sei in dieser Notlage »die sensationelle Transformation des ehemaligen Königs Kults in eine Volksreligion« (19) gelungen. Insofern das Volk hier direkt einen Bund mit seinem Gott geschlossen und sich aus freien Stücken auf dessen Gesetz verpflichtet habe, sei die Exodusgeschichte »die Blaupause für neuzeitliche Gesellschaftsverträge« (27), ja die »Meistererzählung moderner rechtsstaatlicher Ideen« (27). Hobbes und Rousseau hätten sich auf sie ebenso bezogen wie die Gründungsväter der Vereinigten Staaten von Amerika (vgl. 19). Schieder zufolge ignoriert Assmann »den präzisen politischen Sinn der Exoduserzählung« (20). Er trage stattdessen Fragestellungen in die Exodusgeschichte hinein, die dort gar nicht behandelt würden (vgl. 20). Der Exoduserzählung eine zivilreligiöse Bedeutung zu bescheinigen, bedeutet Schieder zufolge nicht, die Geschichte vom Goldenen Kalb, in der Mose befiehlt, dass 3000 von Gott abgefallene Menschen getötet werden sollen, als normative Grundlage für religiöse Gewalt zu verstehen: »eine zivilreligiöse Legitimation für Menschenrechtsverletzungen müssen gerade religiöse Menschen verweigern« (167).

Es ist Peter Sloterdijk, der – im Anschluss an die Thesen Jan Assmanns – die Erzählung vom Goldenen Kalb zur Mitte des Sinainarrativs erklärt. Sloterdijk betrachtet diese Erzählung und mit ihr die gesamte Exodustradition als den symbolischen Ausdruck für das, was er als »Singularisierungsstrategie« (134) des jüdischen Volkes bezeichnet: Er vertritt die These, das jüdische Volk habe sich durch den Bundesgedanken dem Prinzip »totaler Mitgliedschaft« (132) verpflichtet und damit aus der Völkergemeinschaft ausgegrenzt. Mit der Erzählung vom Goldenen Kalb habe es den »Motivzusammenhang zwischen dem Bundesbruch und dem standrechtlich vollzogenen Strafgericht mit archetypischer Wucht exponiert und für Übertragungen in beliebig weit entfernte Kontexte bereitgestellt« (129). So sei dieser Motivzusammenhang in einigen wesentlichen Momenten auch auf das Christentum und den Islam als den Nachfolgereligionen des Judentums übergegangen (vgl. 136). Nach Sloterdijk hat sich das jüdische Volk mit dem Sinainarrativ als »Eiferkollektiv« (133) konstituiert. Mit »Eifertum« aber ist Sloterdijks eigener Text ganz gut beschrieben, wird er durch die selektive Textauswahl, die tendenziöse Darstellung, die problematischen Generalisierungen und den polemischen Grundton doch weder den biblischen Erzählungen und noch viel weniger dem jüdischen Volk gerecht.

Der Theologe und Philosoph Klaus Müller fordert gegen eine Vereinnahmung der Thesen Assmanns für die Gewaltdebatte eine Rückbesinnung auf das, was er als den »*systematischen* Dreh- und Angel-

punkt von Assmanns Überlegungen« (176; Herv. i. O.) identifiziert: die Geltendmachung des Prinzips des ›Sowohl – als auch‹ gegen das kategorische ›wahr – falsch‹ der mosaischen Unterscheidung. Assmann habe in den Schriften des Frühidealisten Karl Leonhard Reinhold eine theologische Denkform entdeckt, die dem Prinzip des ›Sowohl – als auch‹ zu entsprechen vermöge – diese Entdeckung habe er selbst als »Ausgangspunkt« (Assmann 1998, 174) seiner Überlegungen zu *Moses der Ägypter* markiert (vgl. 175f.). Die Attraktivität von Reinholds Denken liegt für Müller und Assmann darin, dass es die Religionen Israels und Ägyptens zu vermitteln vermag – durch die These, dass beiden Religionen derselbe Glaube an den all-einen Gott zugrundeliege und das Bild des »eifersüchtigen Sinai-Gottes« (178) nur der mangelnden Fassungskraft des einfachen Volkes geschuldet sei (vgl. 177f.).

Wenig wissenschaftlich nimmt sich der Artikel des Religionskritikers Daniele Dell'Agli aus, der die Debatte um das Gewaltpotential des Monotheismus nutzt, um den Wahrheitsgehalt der Religion überhaupt in Frage zu stellen (vgl. 267, 296). In den Beiträgen, die sich kritisch zu Assmann und Sloterdijk äußern, vermag er nur Immunisierungsstrategien von Monotheismusverfechtern zu sehen. Dell'Agli hält den Monotheismus für eine paranoide Weltsicht, deren »finstere Exekutivlogik« (269) die Menschen in Freund und Feind einteile (vgl. 280–284). Er macht die mosaische Unterscheidung nicht nur für die Legitimierung religiöser Gewalt verantwortlich (vgl. 270), sondern auch für die Abwertung der Sinnlichkeit (vgl. 286) und die Etablierung des Patriarchats (vgl. 287).

Die Historikerin Dorothea Weltecke untersucht, ob sich die These vom Gewaltpotential des Monotheismus für das Mittelalter verifizieren lässt. An dem epischen Roman *Willehalm* von Wolfram von Eschenbach und an Giovanni Boccaccios Parabel von den drei Ringen kann sie exemplarisch aufzeigen, dass die Religionen ihr Verhältnis zueinander wesentlich differenzierter bestimmten, als dies von Assmanns These suggeriert wird (vgl. 304f., 308–312). Man habe auch in der Welt des Mittelalters gut davon ausgehen können, »dass die anderen an *denselben* Gott glaubten« (311; Herv. i. O.). Tatsächlich sei nicht der Exklusivismus, sondern der Inklusivismus die vorherrschende Methode gewesen, das Verhältnis der Lehren der drei Religionen untereinander zu beschreiben (vgl. 313). Besondere Beachtung verdient Welteckes Beobachtung, dass Religionskritiker und religiöse Fundamentalisten in ihrer »Suche nach dem ›Eigentlichen‹« (319) gleichermaßen den Fehler machten, Offenbarungsdokumente als Handlungs-

anleitungen zu lesen. Die Lektürepraditionen der Jahrhunderte nach der Kanonisierung der Offenbarungsdokumente spielten in der Theoribildung beider Lager kaum eine Rolle (vgl. 303, 319f.).

Auch der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze bemängelt das fehlende Geschichtsbewusstsein der Kritiker des Monotheismus. Nach Schulze können die gegenwärtigen Verhältnisse nicht in einen genealogischen Zusammenhang zu vorneuzeitlichen Ordnungen gebracht werden – die Debatte beruhe somit insgesamt auf falschen Voraussetzungen (vgl. 326). Wer als Historiker religiös motivierte Gewalt mit frühislamischen Traditionen einer Wahrheitsordnung verknüpfe, übersehe die tiefen epistemischen Brüche der islamischen Traditionsgeschichte (vgl. 359). Diese Art der Geschichtswissenschaft berge außerdem die Gefahr, »die Moderne aus der Verantwortung der durch sie gestifteten real existierenden Gewalt zu entlassen und die Verantwortung für die Gewalt in längst vergangenen [sic] Zeiten zu verlagern« (359).

Der Band von Rolf Schieder trägt eine Vielfalt von Aspekten zur Monotheismusdebatte zusammen – Aspekte, die im gegenseitigen Austausch auch geprüft und abgewogen werden. Seine besondere Leistung besteht darin, die verschiedenen Disziplinen in dieser Frage ins Gespräch zu bringen. Ausgestanden sind die Konflikte jedoch noch nicht. Nach der Lektüre des Buches stellt sich für mich als Theologin vor allem eine Frage: Warum argumentiert keiner der Beiträge aus der Mitte des Sinainarrativs heraus gegen religiös motivierte Gewalt? Konkret: Warum werden die Gewaltverbrechen des Mose nicht an dem Gebot »Du sollst nicht töten« (Ex 19,13) als einem Gebot Gottes gemessen? Und warum wird das Bilderverbot nicht als Verbot einer Vereinnahmung Gottes für eigene Zwecke und damit als Verbot religiösen Eifertums gelesen?³

(3) Assmanns Studie zum Exodus macht deutlich, warum er die antifundamentalistische Bedeutung des Dekalogs nicht sehen kann: Erstens sieht er keinen Zusammenhang zwischen den sogenannten Gottesgeboten und den sogenannten Sozialgeboten; er begreift den Dekalog nicht als Einheit. Dass auch die Gebote der zweiten Tafel Aufschluss über Gottes Wesen geben, dass Gott sich – wie in allen anderen Geboten – auch in dem Gebot »Du sollst nicht töten« zu erkennen gibt, kann für ihn von daher nicht in den Blick kommen. Zweitens versteht er das Bilderverbot ausschließlich in einem materiellen Sinn. Die ideologiekritische Stoßrichtung einer spirituellen Lesart bleibt ihm von daher verschlossen (vgl. Assmann 2015, 256–271).

⇒ Literaturverzeichnis

Assmann, Jan (1997): Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism, Cambridge: Harvard University Press.

Assmann, Jan (1998): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München / Wien: Carl Hanser.

Assmann, Jan (2003): Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München / Wien: Carl Hanser.

Assmann, Jan (2015): Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München: C.H. Beck.

Schieder, Rolf (2008): Sind Religionen gefährlich? Berlin: Berlin University Press.

Margit Wasmaier-Sailer, *1975, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Exzellenzcluster Religion und Politik, Westfälische Wilhelms-Universität Münster (margit.wasmaier@uni-muenster.de).

Zitationsvorschlag:

Margit Wasmaier-Sailer, (2015): Rezension Der eine Gott als Gott der Gewalt? Eine Besprechung von Rolf Schieders gehaltvollem Diskussionsband zu den Thesen von Jan Assmann. (Ethik und Gesellschaft 2/2015: Depression und subjektivierte Arbeit). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2015-rez-9> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2015: Depression und subjektivierte Arbeit

Alexander Hirschfeld: Arbeit und psychische Erschöpfung: Zur Genese und Entwicklung des Konzepts Burnout

Greta Wagner: Arbeit, Burnout und der buddhistische Geist des Kapitalismus

Stefanie Graefe: Subjektivierung, Erschöpfung, Autonomie: eine Analyseskizze

Martin Schütte: Depression, Erwerbsarbeit, Arbeitslosigkeit: Empirische Befunde

Ralf Kronig: Praxisbericht zu betriebspolitischen Handlungsmöglichkeiten bei SAP SE

Martina Frenzel, Stephan Siemens: Die Teamanalyse als Instrument der betrieblichen und gewerkschaftlichen Burnout-Prävention

Andrea Fergen: Neue Arbeitswelt – alter Arbeitsschutz. Die Anti-Stress-Initiative der IG Metall

Matthias Möhring-Hesse: ... und wieder nicht befriedet. Die neue-alte Widersprüchlichkeit subjektiver Arbeit

Torsten Meireis: The Circle: Die neue Kolonisierung des inneren Menschen