

Rezensionen

Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München-Wien: Carl Hanser 2003, 286 S. (ISBN 3-446-20367-2)

Wer das Buch »Moses der Ägypter« von Jan Assmann, einem der prominentesten Ägyptologen unserer Zeit, kennt, wird mit großer Spannung auch diesem zweiten Bändchen entgegensetzen, welches sich seinen festen Platz in der alttestamentlichen Diskussion über das Wesen der israelitischen Religion schon erobert hat. Dieses Bändchen handelt von der Frage nach dem geschichtlichen Moses und dem Ursprung des Monotheismus, die im letzten Jahrzehnt eine beispiellos scharfe Entwicklung nicht nur in theologischen, sondern auch in allgemein geistesgeschichtlichen und kulturellen Kreisen erfährt. A. legt nun konzentrierter und umfassender Rechenschaft über zwei Stoßrichtungen der auf sein Buch »Moses der Ägypter« ausgeübten Kritik ab: a) Er habe der biblischen Religion mit dem von ihm eingeführten Begriff der *Mosaischen Unterscheidung* eine ausgrenzende Tendenz und Intoleranz eingeführt, die ihr fremd sei. b) Er habe die Mosaische Unterscheidung, die für die biblische Religion und alle sich auf sie stützenden abendländischen Werte bestimmend sei, aufheben wollen. Angesichts dieser kritischen, aber einander ausschließenden Äußerungen ist es notwendig für jede Würdigung des zu besprechenden Werkes von dem auszugehen, was dem Verfasser selbst von Wichtigkeit ist.

Das Werk ist in fünf Kapitel gegliedert: 1) Die Mosaische Unterscheidung und das Problem der Intoleranz (S. 19–48), 2) Monotheismus-Gegenreligion wogegen? (S. 49–82), 3) Der Kampf der Erinnerungen. Zwischen Idolatrie und Ikonoklasmus (S. 83–120), 4) Sigmund Freud und der Fortschritt in der Geistigkeit (S. 121–144) und 5) Die psychohistorischen Konsequenzen des Monotheismus (S. 145–160). Ein Schlusskapitel (S. 161–166) und Anmerkungen (S. 167–192) beenden das Buch. Im Anhang finden sich die wichtigsten Kritikerstimmen, die sich nach der Veröffentlichung von »Moses der Ägypter« zu Wort gemeldet haben, nämlich: R. Rendtorff (Ägypten und die »Mosaische Unterscheidung«, S. 193–208), E. Zenger (Was ist der Preis des Monotheismus?, S. 209–220), K. Koch (Monotheismus als Sündenbock?, S. 221–238), G. Kaiser (War der Exodus der Sündenfall?, S. 239–272), K.-J. Kuschel (Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne, S. 273–286).

A. macht zunächst eine prinzipielle Anleihe bei T. Sundermeiers Unterscheidung von primären und sekundären Religionen. *Primäre* Religionen sind die Religionen, die im historischen Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und Sprache gewachsen sind (vgl. z.B. ägyptische, babylonische und griechisch-römische Kult- und Götterwelten). Als *sekundär* sind jene Religionen anzusehen, die auf einem Offenbarungsakt und einer Stiftung basieren, auf den primären Religionen aufbauen und sich gegen diese abgrenzen, indem sie diese als Heidentum, Götzendienst und Aberglauben betrachten (S. 11). Den Übergang von den primären zu den sekundären Religionen, der sich im Laufe des Altertums zwischen später Bronzezeit und Spätantike ereignet habe, charakterisiert eine revolutionäre Wende vom Polytheismus zum Monotheismus. D.i. eine Wende von Kult- zu Buchreligionen, von kulturspezifischen Religionen zu Weltreligionen. A. ist der Meinung, dass das »*Pathos einer antagonistischen Akkulturation*« den monotheistischen Religionen ein besonderes Gepräge gibt, welches man aus folgenden Blickwinkeln betrachten kann: 1.) *politisch*, zumal monotheistische Religionen sich emanzipieren, politisch-ethnische Grenzen überschreiten und Elemente anderer Kulturen übernehmen, 2.) *medientechnisch*, da sie offenbarte Wahrheiten

in Buchform kodifizieren und 3.) *psychohistorisch*, da sie den Wandel des Weltbildes und des menschlichen Weltverhältnisses bewirken. Den Kernpunkt dieser revolutionären Wende bezeichnet A. mit dem Begriff »Mosaische Unterscheidung«. Gemeint ist die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, wahren Gott und falschen Göttern, wahrer Lehre und Irrlehren, Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube. Somit wird aber auch das Wesen der israelitischen Religion getroffen.

Kap. 1: Die Begegnung mit Wellhausens geschichtstheologischem Verständnis klingt in der Annahme A.s nach, dass im Hintergrund des Alten Testaments zweierlei Religionen stehen. Die eine sei in den priesterschriftlichen Traditionen und Redaktionssträngen abgebildet und kaum von den primären Religionen zu unterscheiden, weil sie die Existenz anderer Götter neben dem israelitischen Gott keineswegs ausschließt. Die zweite, die in den prophetischen Büchern und in den deuteronomischen und deuteronomistischen Traditionen Ausdruck finde, grenze sich scharf von den Religionen ihrer Umgebung ab, weil sie die Herstellung von Bildern verbietet, sich weniger abhängig von Opfern und Riten macht, um das göttliche Wohlgefallen zu erlangen, und die Einhaltung gottgegebener, schriftlich fixierter Gesetze betont. Erstere könnte aufgrund außerbiblischer Parallelen rekonstruiert werden; die zweite käme in den Werken des rabbinischen Judentums und der griechischen Kirchenväter zu voller Entfaltung. Keine von den beiden sei jedoch in voller Schärfe und Reinheit im Alten Testament ausgebildet.

A. geht es hierbei vor allem um die Wahrheitsfrage (S. 23–28). Daher geht er von den Parallelfällen der Mosaischen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion und der Parmenideischen Unterscheidung zwischen wahren und falschem Wissen aus und postuliert folgende einfache, ursprüngliche Wahrheitsarten: Erfahrungswahrheiten, mathematische, historische und lebensdienliche. Durch die Mosaische Unterscheidung, meint er, käme ein fünfter Wahrheitstyp in Frage, der nicht zu den einfachen ursprünglichen Wahrheiten gehört, sondern ein revolutionäres Novum darstellt. D.i. die absolute, geoffenbarte, metaphysische Glaubenswahrheit der monotheistischen Gegenreligionen, die keine anderen Religionen tolerieren.

Überspitzend sagt A., dass die Mosaische Unterscheidung, die die Übersetzbarkeit der Götternamen blockierte, für das Judentum im Unterschied zum Christentum die monotheistische Grenzziehung bedeutet. Zur Selbstausgrenzung ist keine Gewalt gegen andere nötig. Textlich bezeugte Abweichungen sind im Denksystem A.s als Ausdrücke der primären Religionen zu verstehen, deren Spuren im Alten Israel immer latent blieben. Zum Prinzip der Fremdausgrenzung gehört das christliche Missionsgebot oder das islamische Unterwerfungsgebot. Interreligiöse und interkulturelle Intoleranz hat erst in der hellenistischen Zeit an Schärfe gewonnen. In Jer 10, Jes 44, Ps 115 und SapSal 13 und 14 werden die fremden Religionen dem Gespött und der Satyra preisgegeben. Der Monotheismus als regulative Idee bietet ethische Normen, die den Bildreligionen gefehlt haben. Ihnen wird zur Last gelegt, durch die Verehrung handgemachter Pseudo-Götter zutiefst in alle Formen von Bosheit, Lüge und Verbrechen hineingeraten zu sein.

Kap. 2. A. betrachtet die Begriffe »Monotheismus« und »Polytheismus« für die Beschreibung alter Religionen, sowie die Begriffe »Einheit« und »Vielfalt« als Beschreibungskriterien als völlig ungeeignet. Er betont, dass die Mosaische Unterscheidung keine historische Wende sei, sondern ein Moment, ein Ereignis, zu dem auch der Umsturz Echnatons in Amarna gehört. Sehr trefflich bemerkt er, dass der Begriff »Mosaische Unterscheidung« in eine Theologie des Alten Testaments gehört, aber nicht in eine Religionsgeschichte Israels. Sie lässt sich zwar

nicht datieren, steht aber in den Texten und wurde seit Echnaton mit mehr oder weniger Gewalt in historischer Wirklichkeit umgesetzt.

Die Gestalten Echnatons und Moses betrachtet A. als repräsentativ für ägyptischen und biblischen Monotheismus. Ägypten, steht stellvertretend für das Heidentum und der Exodus aus Ägypten wird so etwas wie der Gründungsmythos des biblischen Monotheismus. Er unterscheidet zwischen inklusivem und exklusivem Monotheismus und betont, dass beide Erscheinungsformen in Ägypten sowie in der Bibel uns begegnen. Die Mosaische Unterscheidung verbindet er mit dem exklusiven Monotheismus, der kein sprachliches oder theoretisches Ereignis sei, sondern ein praktisches, das zwar mit dem ersten Gebot zum Ausdruck kommt, aber in vollen Zügen bei der josianischen Reform praktiziert wurde. Echnaton sei der erste, der außerhalb des antiken Israel diese Unterscheidung praktizierte.

Den Gegensatz zum Monotheismus nennt A. nicht Polytheismus oder gar Götzendienst und Idolatrie, sondern *Kosmotheismus*, und versteht ihn als die Religion des immanenten Gottes und der verschleierte Wahrheit. Er meint, dass der Monotheismus als eine große zivilisatorische Leistung im seinem Wesen politische Theologie sei. Seine geschichtspolitische Bedeutung ist gewaltig, weil *»immer wieder, wenn der Monotheismus aufhörte, eine politische Widerstandsbewegung zu sein und sich als herrschende Ordnung etablierte, seine politische Theologie leicht von Staatskritik in Staatslegitimierung umschlug«*. Im Unterschied zum Kosmotheismus habe die Mosaische Unterscheidung die Trennung von Herrschaft und Heil eingeführt und die Ethik, die Gerechtigkeit und die Freiheit zur alleinigen Sache Gottes gemacht. Politische Ausdrucksformen der falschen Religion, die mit dem Kosmotheismus unlösbar zusammenhängt, sind die Unterdrückung, die Willkür, die Gesetzlosigkeit und die Rechtlosigkeit.

Vorsichtig formuliert A., dass der Monotheismus die Gerechtigkeit nicht erfunden, sondern in den Rang einer theologischen Wahrheit erhoben hat. Den ägyptischen Beitrag zu einer Theologisierung der Gerechtigkeit sieht er in der Idee des Totengerichts vollzogen, die vom 3. zum 2. Jahrtausend deutlicher zum Vorschein trat und sich letztendlich durchgesetzt hat. Rechtliche und moralische Normen wurden nunmehr aus einem theologischen Blickwinkel betrachtet und gewürdigt.

In Kap. 3 postuliert A., dass Antisemitismus in seinen frühesten Ursprüngen *Antimonotheismus* sei, und Monotheismus in seinem Ursprung *Antikosmotheismus*. Er sucht »die verborgene Gedächtnisspur« in der Marginalisierung und Dämonisierung der religiösen Reform Echnatons und der Erfahrung des monotheistischen Umsturzes. Zur Klärung dieses Sachverhalts wird »die Legende des Aussätzigen«, die von Manetho überliefert und von Josephus missdeutet wurde, im Hinblick auf das sogenannte »Ägyptische Trauma« erläutert und gezeigt, wie die Erinnerungsspuren überdauert und die spätere Identifizierung Echnatons mit Moses ermöglicht haben.

Im Hinblick auf die ägyptische Religion und Echnatons revolutionäre Reform ruft A. die Tatsache ins Gedächtnis zurück, dass in Ägypten der Herrscher als Bild Gottes angebetet wurde. Dies erachtet er als das Prinzip der repräsentativen politischen Theologie katexochen. Im Bilderverbot sieht er die Zerstörung der Sphäre der Repräsentation und die Entzauberung der Welt. Demnach hält er den Ikonoklasmus für *Theoklasmus* mit der Begründung, dass die Vernichtung der Bilder mit dem Zerschlagen der Götter gleichgesetzt wurde. Der Kosmotheismus bzw. Antimonotheismus habe erst gegen Ende des 18. Jh.s auch antisemitische Züge angenommen. Zugleich sei der exklusive, bilderfeindliche Monotheismus gegen den inklusiven Monotheismus als eine typische semitische Religion, als Wüstennomadismus, als die Religion der Nomaden degradiert worden.

Mit Rückblick auf die Geschichte des Monotheismus macht A. darauf aufmerksam, dass eine Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung im nachchristlichen, neopaganen Sinne mit dem Deismus des 18. Jh. unternommen wurde. Die Vorgeschichte dieses Unternehmens findet er schon im 13. und 14. Jh. und erinnert uns daran, dass bereits Georgios Plethon Gemistos (1355/1360-1454) den von ihm vertretenen Platonismus in den Rang einer Urphilosophie erhob, indem er neoplatonische Texte auf Zoroaster zurückführte. Marsilio Ficino u.a. identifizierten dann auch die *theologia prisca* mit der Urreligion und Urphilosophie, die den auf Zoroaster und Hermes Trismegistos zurückzuführenden Platonismus ins Christentum eingebunden haben.

Kap. 4: Der Lehrmeister, zu dem A. sich bekennt, ist S. Freud, der in seinem Werk »Der Mann Moses und die Monotheistische Religion« sein Verständnis des Judentums und des jüdischen Beitrags zur Menschheitsentwicklung zum Ausdruck gebracht hat. Für Freud sind die religiösen Überlieferungen und Glaubenssätze ein Schleier von Illusionen, Entstellungen und Missverständnissen, die er durch seine psychoanalytische Erinnerungsarbeit aufzudecken versuchte. Ausschlaggebend sind nun für A.s psychohistorische Analyse der Konsequenzen des Monotheismus die Freudschen Begriffe der »Verdrängungslatenz« und der »Wiederkehr des Verdrängten«. Im Anschluss an J. Derrida wird er dabei ein eindrucksvolles Bild des inneren Zusammenhangs der jüdischen und griechischen Option des Monotheismusproblems entwerfen. A. stellt fest, dass diese Optionen erst mit der Entdeckung des Sanskrit in die Sprachwissenschaft eingeführt wurden. Aufgrund von völkerpsychologischen und kulturtypologischen Unterschieden des Arischen und des Semitischen haben sie aber dann zu einem Konflikt mit dramatischen Folgen geführt. Um die genetischen Gründe dieses Konflikts zu erklären, greift A. auf Freud zurück, der bewusst machen wollte, warum die Juden unauslöschlichen Hass auf sich gezogen haben. Für Freud sind sie Geschöpfe Moses in doppeltem Sinne: Moses hat sie durch die Befreiung, Gesetzgebung und religiösen Lehren zu einem Volk mit Seele geformt. Die geistige Befreiung des Menschen durch das Bilderverbot bedeutet den Fortschritt in der Geistigkeit, die eigentliche Bestimmung des Menschen, und ist »als ein zutiefst jüdisches Anliegen und zugleich als eine Tradition« zu verstehen.

Kap. 5: Wie im Rahmen des kulturellen Gedächtnisses und der Gedächtnisgeschichte behandelt A. hier die Wende vom Ritual zum Text in der Form kanonisierter Schriften, wobei das Ritual nur noch eine Rahmen- und Begleitfunktion zu erfüllen hat. Diese Wende bedeutet zugleich den Übergang von Kultreligionen, die mit dem Ritus und der Immanenz des Göttlichen verbunden sind, zu Buchreligionen (Judentum, Christentum, Islam), die die Schrift voraussetzen und die Transzendenz Gottes erklären. A. macht plausibel, dass 1.) der Übergang von der primären zur sekundären Religionserfahrung ein Prozess der Bewusstwerdung und des Eingangs in die Sphäre eigener Normen und Werte sei, 2.) die Schrift zu einer Entritualisierung und Enttheatralisierung der primären Religionen führte, 3.) die Gesetze in den sekundären Religionen einen verborgenen und einen offenkundigen Sinn haben, was den heidnischen Religionen fremd sei, und 4.) der Begriff »Sünde« mit der Mosaischen Unterscheidung ins Bewusstsein kam und bedeutet, die Treue zu dem einen Gott zu verraten und untreu zu werden.

Durch Abstraktion, Deduktion und herausfordernde Sprache ist Assmann eine sehr aufschlussreiche Gesamtdarstellung der Monotheismusproblematik gelungen, die auch ohne Rückgriff auf »Moses den Ägypter« einen tiefen Einblick in seine grundsätzlichen Anschauungen gewährleisten. Insbesondere die religionsphänomenologische Unterscheidung zwischen inklusivem und exklusivem Monotheismus ermöglicht weiterreichende Reflexionen

über die Begriffe »Natürliche Theologie« und »Offenbarungsglaube«, deren sich ältere Generationen von Theologen bedient haben, um das Verhältnis zwischen primären und sekundären Religionen zu bestimmen.

Evangelia G. Dafni, München

Gus George Christo, The Church's Identity. Established through Images according to Saint John Chrysostom, (Patristic Theological Library: Bd. 2, hg. von George Dion. Dragas), Orthodox Research Institute: Rollinsford (New Hampshire) 2006, 444 S. (ISBN 1-933275-05-7)

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine von dem in den Vereinigten Staaten lebenden orthodoxen Erzpriester Gus George Christo an der Universität von Durham erstellte und vom bekannten Patrologen George D. Dragas betreute Dissertation. Gus George Christo gilt inzwischen durch seine bisher veröffentlichten Studien (darunter *St. John Chrysostom on Repentance and Almsgiving*, 1998 und *Martyrdom According to St. John Chrysostom: To Live is Christ, To Die is Gain*, 1997) als ein sehr guter Kenner der Theologie des großen Kirchenvaters.

Ziel der Dissertation ist es, das Kirchenverständnis Chrysostomos' anhand der verschiedensten, ekklesiologischen Bilder, die über sein ganzes Werk zerstreut sind, zu untersuchen. Da Chrysostomos – wie alle griechischen Väter – keine systematische Kirchenlehre entwickelt hat, ist die Zusammenführung und die Interpretation dieser Bilder der Kirche, die meistens im exegetischen Kontext entfaltet wurden, die einzige Möglichkeit, das patristische Kirchenverständnis zu umschreiben. Der Autor unterscheidet dabei drei große Bilderkategorien, welche auch die Struktur der Untersuchung ausmachen: menschliche, soziale und natürliche Bilder.

Der erste und am umfangreichsten erläuterte Bereich (Kap. II, S. 7-230) behandelt folgende bildhafte Kirchenentsprechungen: Leib Christi, ekklesiale Gemeinschaft, Braut Christi, rationale Herde Christi, Seele und Mutter der Christen. Die soziale Bildthematik (Kap. III, S. 231-353) umfasst die Bilder: Reich (Gottes), Stadt Gottes, Haus Gottes, Armeelager, Zelt (des Zeugnisses), Schule, Künstlerwerkstatt. Schließlich untersucht die dritte Bildergruppe (Kap. IV, S. 355-396) »natürliche« Kirchenmetaphern wie Ozean, Meer, Hafen, Schiff, Neue Arche, bebautes Land, Wiese, Baum, Weg, Weinrebe usw.

Wie erwartet, ist das Leib-Bild aufgrund des biblischen Hintergrunds bei Chrysostomos sehr verbreitet, wobei er den kirchlichen Leib mit der von Christus angenommenen menschlichen Natur identifiziert: Als mit-auferstanden, sitzt die Kirche als Leib (Fleisch) Christi zur Rechten des Vaters und kann von ihrem Haupt nicht getrennt werden. Daraus folgt, dass der himmlische Charakter der Kirche besonders hervorgehoben wird: »Der Himmel ist für die Kirche da und nicht die Kirche für den Himmel«, sagt Chrysostomos in seiner letzten Predigt vor dem Gang ins Exil. Als solche ist die Kirche unzerstörbar, sie ist durch und in Christus stärker verwurzelt als der Himmel, weil sie sein Leib ist. Der Vf. hebt dabei hervor, dass für Chrysostomos jedes zum kirchlichen Leib gehörende Glied (d.h. jeder Gläubige bzw. jede Lokalkirche) für die Ganzheit des Leibes konstitutiv wirkt: Alle Glieder sind in der Ehre gleich, wenn auch in der Funktion verschieden (wobei der Bischof eine Arzt- und Wächterfunktion hat). Daraus resultiert aber, dass die Sünde bzw. die Heiligkeit des Einzelnen sich auf die ganze Kirche auswirken: Vor allem der Neid – und seine Korrektur, die Liebe –