

Görg, Manfred

Monotheismus im Widerstreit. Zur jüngeren Debatte um Glaube und Gewalt

Bildungsforschung 3 (2006) 1, 14 S.

urn:nbn:de:0111-opus-46505



in Kooperation mit / in cooperation with:



<http://www.bildungsforschung.org>

Nutzungsbedingungen / conditions of use

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung (DIPF)
Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft
Informationszentrum (IZ) Bildung
Schloßstr. 29, D-60486 Frankfurt am Main
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Monotheismus im Widerstreit. Zur jüngeren Debatte um Glaube und Gewalt

Manfred Görg

Gegenwärtig wird in der Orientierung der "abrahamitischen" Religionen ein Grund für die Entfremdung zwischen den Kulturen gesehen. Auch eine neue Sichtweise der Religionsgeschichte, die "Mosaische Unterscheidung" Assmanns, hat zu einer kritischen Betrachtung des Monotheismus beigetragen. Ein Blick in die biblische Literatur zeigt jedoch, dass hier Vorstellungen der Umwelt aufgenommen werden und Gegenentwürfe zur Darstellung kommen. Und diese kommen nicht ohne einen gerechten und allmächtigen Gott aus und zeigen die Wirklichkeit eines Gottes, der auf unbegrenzte und unbegreifliche Weise alle Teile seiner Schöpfung liebt.

1. „Abel steh auf!“

Von der soeben verstorbenen Dichterin Hilde Domin (1912-2006) stammen die bekannten Verse „Abel steh auf“ (Conrady 1993, 644, s.a. u.a. Mahr 1997). Ich zitiere den Anfangsteil des Gedichts, das geradezu exemplarisch für Leben und Bekenntnis der Autorin steht.:

Abel steh auf
es muß neu gespielt werden
täglich muß es neu gespielt werden
täglich muß die Antwort noch von uns sein
die Antwort muß ja sein können
wenn du nicht aufstehst Abel
wie soll die Antwort
diese einzig wichtige Antwort
sich je verändern
wir können alle Kirchen schließen
und alle Gesetzbücher abschaffen
in allen Sprachen der Erde
wenn du nur aufstehst
und es rückgängig machst

die erste falsche Antwort
auf die einzige Frage
auf die es ankommt
steh auf
damit Kain sagt
damit er es sagen kann
ich bin dein Hüter
Bruder
wie sollte ich nicht dein Hüter sein
Täglich steh auf
damit wir es vor uns haben
dies Ja ich bin hier
ich
dein Bruder

Kain und Abel - die Kurzgeschichte (oder soll ich sagen; die unendlich lange Geschichte) vom ersten Brudermord (1. Buch Mose, Kap. 4, 1-16). Eine Geschichte gleich in den ersten Kapiteln des ersten Buches der Bibel. So erscheint es, als gehörte die Rede von der brutalen Gewalt unter Menschen schon immer zur Geschichte der Menschen. Und das, obwohl zuvor mehrfach von der Gutheit alles Geschaffenen die Rede ist: „und Gott sah: es war gut“, zuletzt sogar: „sehr gut“ (Kap. 1,31) . Bedenkt man, daß „gut“ im Sinne von lebensfreundlich gemeint ist, ergibt sich kaum ein massiverer Widerspruch. Hier Gutheit der Schöpfung, jetzt nackte Gewalt.

Hilde Domin appelliert an Abel, das Opfer der Gewalt, nicht an Kain, den Mörder, auch nicht an Gott, der den Menschen, also auch Kain und Abel geschaffen hat, Kinder der ersten Menschen. Dabei soll der Mensch als „Bild Gottes“ geschaffen sein, mit Verantwortung vor und für die Schöpfung beladen (vgl. Kap. 1,26-28).

Oder sollte es bereits der Auftrag sein, der die Untat provoziert, jenes so mißverständliche 'Macht euch die Erde untertan, beherrscht sie, ja tretet auf sie' (Kap. 1,28):. ein Freibrief für Gewalt, absoluten Durchsetzungswillen auf Kosten anderer?

Hat dieser Schöpfergott etwa die Gewalttat eingeplant, einprogrammiert in den Menschen? Ist er etwa selbst involviert in das Gewaltgeschehen, gar ein Teil von ihm? Hat er nicht auch etwas Dunkles an sich, das allen Anlaß gibt, sich eher vor ihm zu fürchten, denn als Stifter des Lebens rundum zu loben?

Abel steh auf! Also keine formale Bitte an Gott um Erbarmen und Änderung seiner Wege mit den Menschen. Es scheint, als habe Gott ausgespielt, als habe

er seinen Kredit verloren. Die Gewalt - ein Geburtsfehler der Schöpfung? Der Mensch eine Fehlkonstruktion?

Oder etwa gar keine Konstruktion, sondern ein Wesen, das dazu da ist, sich vom Chaos der Gewalt zu befreien, und dies aus eigenem Vermögen, ohne diesen Gott im Hintergrund, ein Wesen, das in der Emanzipation vom scheinbar Allmächtigen und doch so Düsternen zu sich selbst, zur eigenen Freiheit findet, zur Menschenwürde ohne einen majestätischen Kontrolleur und erhabenen Diktator.

Abel, der gegen den ihm auferlegten Druck aufsteht, der die Geschichte umkehrt, dem Täter eine Revision des göttlichen Urteils über ihn gönnt und zuspricht. Ist es nunmehr Sache des Menschen, an Stelle eines Gottes gegen Gewalt zu stehen?

Abel steh auf! Nicht nur in der Poesie, sondern in der gegenwärtiger Literatur und im kulturschaffenden Leben überhaupt könnte man die Stimme des Verzichts auf einen Gott vernehmen, der scheinbar Ethik vorschreibt, ohne ihr selbst Folge zu leisten.

2. Gegen den Bibel-Koran-Gott?

In der Tat gibt es eine zeitgenössische Animosität gegenüber dem Monotheismus, vor allem den Monotheismus jüdisch-christlicher, aber auch zunehmend islamischer Prägung. Vor allem glaubt man hier die Fiktion eines geistesgeschichtlichen Unterbaus und einer ideellen Fundierung zu erkennen, und zwar einer Bewegung oder Orientierung gegen die jüdisch-christliche Traditionslinie, als deren Charakteristikum ein universaler Anspruch auf eine allgemeingültige Ethik unter der wachsamem Obhut einer universalen Ein-Gott- Glaubens gilt. Zugleich bahnt sich eine fundamentale Kritik an jedwedem Modell oder Programm eines „Weltethos“ an, wie es u.a. der Theologe Hans Küng formuliert hat. Hand in Hand mit dem Versuch einer Distanzierung von übergreifenden Normen geht offenbar der allmähliche Rückzug in angestammte und vertraute Räume mit ihrer durchaus angepaßten Verbindlichkeit. Ein reduzierter Sittenkodex, der zwar der Liberalität nicht trotzdem will, an eine Auseinandersetzung und Begegnung mit fremden Kulturen nicht sonderlich interessiert ist, soll zugleich ein Bollwerk gegen ideologische Machtansprüche oder gar religiös-fundamentalistische Allüren sein und zugleich ein Nährboden für ein möglichst ungestörtes Nebeneinander heterogener Wege zum je eigenen Glück.

Statt einer für alle verbindlichen Wertethik steht eine Art lokal-individueller Situationsethik im Programm, auf der Basis einer antiuniversalen Orientierung auf das unmittelbar Machbare, die Postulate einer begrenzten Nachbarschaftshilfe und vor allem auf die Entfaltung einer „Ich-AG“ besonderen Stils, die keiner übergreifenden Werteskala mehr bedarf. Auf eine gewisse Vorreiterrolle in Botho Straußens Essay „Anschwellender Bocksgesang“ (1993) ist kürzlich wohl mit Recht in einer bedenkenswerten Analyse von J. Manemann (2003) aufmerksam gemacht worden, weil hier ein scheinbar mythenbewußter „Aufruf zur ‘Tiefenerinnerung’ an das vergangene Partikulare“ zum Ausdruck gekommen sei¹. Gleichwohl sieht Strauß nach dem jüngsten Interview mit ihm in der Rückbesinnung auf überkommene Werte dieser „geistlos“ gewordenen Gesellschaft die Notwendigkeit eines Respekts vor der „Sakralsphäre“, der bei aller Flüchtigkeit religiöser Aufbrüche gerade in der Herausforderung durch den Islam entwickelt werden könne (vgl. Straus 2003). Hans Magnus Enzensbergers „Aussichten auf den Bürgerkrieg“ (ebenfalls 1993) reaktiviert hingegen offenbar einen „Frontalangriff gegen eine universale Ethik“, der in dem Postulat besteht, sich endlich „von moralischen Allmachtsphantasien“ zu befreien. In die gleiche Richtung geht Martin Walsers Plädoyer gegen einen „säkularisierten, auf Demokratie frisierten Monotheismus“: statt „Glaubensleistungen nach oben Genussfähigkeit unter uns“. Sein Aufstand gegen ein vermeintlich öffentlich aufgenötigtes Gewissen, u.a. gegen die von ihm so benannte „Auschwitzkeule“ etc. ist zur Genüge bekannt. Einer kreativen Erinnerungskultur, die ein unvergleichlich massives Versagen vor dem absolut geltenden Verbot der Vernichtung menschlichen Lebens mit dem Ziel des „never again“ im Gedächtnis behält, wird so der Boden entzogen.

Anscheinend basiert Walsers These auf der Auffassung, das universale Liebesgebot gründe auf der Sündenmoral, wie sie in der Bibel grundgelegt sei und die Unterwerfung des Menschen unter einen Gewissensbeherrscher fordere. Stattdessen wäre eine Art Neopaganismus am Platz, assoziiert mit der Idee, daß die Natur und der Kosmos mit deren Göttervielfalt dem Universalanspruch des Menschen seit jeher widerstreite.

Ein „Kulturkampf zwischen Athen und Jerusalem“, parallelisiert mit Berlin und Bonn (vgl. dazu Manemann 2003, 408-410). Damit wären wir mit Manemann bei der Werbung des Philosophen Peter Sloterdjks für eine neuartige „Arbeit“ am Menschen mitsamt einem neugefaßten Selektionsbegriff. So sei eine neue „Mythomotorik“ am Platz, die auch den geklonten Menschen einschließt. Nicht mehr der Nächste, sondern das Nächste soll Programm sein: eben im handgreiflich nächstliegenden Sinn wird das Werthafte gesucht: Der „Technikfreund“ als „Neumensch“. Im gleichen Trend liegt denn auch die

Forderung nach der Ausschaltung der universalen Gottesidee. Nietzsche habe „in der Sache von dem gesprochen, was unsere Zeit mit Hoffnung und Schrecken inspiriert; irgend etwas ist tot und kann nur schneller oder langsamer zerfallen, irgendwie aber schreiten Leben und Zivilisation voran und steigern sich in unbegriffene Neuheiten“ (Sloterdijk 2001, 51). So läßt sich ein „neues Raumddenken“ beobachten, wonach die Menschheit angeblich in einem „Durchmischungs- und Mobilisierungsvorgang“ voller Risiken verhaftet sei. Gegen „abstrakte Fernstenliebe“ sei vielmehr eine spezielle „Nachbarschaftsethik“ am Platz. Gegen den „Mobilmachungswahn“, vermeintlich ausgelöst durch das christliche Engagement für Varianten eines Messianismus, sei nunmehr eine Alternative gefragt. Diese Alternative könne etwa in einer Art „Eurotaoismus“ bestehen, in dem Insistieren auf einer neu zu gewinnenden Passivität. Damit tut sich eine gewisse Form von Gegenreligion zum christlichen Messianismus auf.

Der Monotheismus erlaube es nicht, so meint man auch in Kreisen einer „Neuen Rechten“, „ein Leben ohne das Eingeständnis der Schuld zu führen“. Stattdessen: „Wahr ist, was sich durchsetzt“. Keine Frage, daß sich so die Tendenz zu einem Elitenationalismus bemerkbar macht. Ja sogar: Assoziationen mit der „Blut-und-Boden- Ideologie“ drängen sich auf.

Gegenüber der scheinbaren Ortlosigkeit des Glaubens an den Einen darf mit Manemann in der Tat mit Entschiedenheit zugleich auf die Erhabenheit der universalen Kompetenz wie auch auf eine qualifizierte Orientierung des Monotheismus auf einen bestimmten Lebensraum verwiesen werden, der bei aller Ungebundenheit nicht ortlos ist (so mit Recht Manemann 2003, 410). Nicht von ungefähr hat die biblische Erinnerung an den „Bezugsgott“ des frühen Sippenverbands „Israel“ und besonders das jüdische Bekenntnis zu dem Einen und Einzigen seinen Haftpunkt in der Lokalgeschichte eines Volkes, das von der Sehnsucht nach „Wohnen in Sicherheit“ getragen ist. Der in Israel und im Judentum gewachsene Glaube an den universalen Schöpfergott grenzt weder ab noch aus, verliert auch nicht jene Bodenhaftung, die mit der Konkretheit der Wahrheit im Sinne von Dorothee Sölle verknüpft ist. Der Gott in der Höhe widerstreitet nicht dem Gott in der Tiefe. Vor allem aber hat die jüdisch-christliche Traditionslinie mit der Erinnerung zu tun, die immer wieder das Schicksal der Opfer menschlicher Willkür im eigenen Umfeld und zugleich in der Weltgeschichte reflektieren muß. Verantwortung gegenüber dem Anderen bleibt gefragt, der immer in nächster Nähe ist, auch wenn er in globaler Entfernung sein Leben lebt oder eher fristet.. Diese grundsätzliche Orientierung darf man auch der Ethik des Korans und des Islam überhaupt nicht absprechen. Es gibt dazu m Sinne der monotheistischen Gottesidee in der Tat eine die Zeit übergreifende

„anamnetische Solidarität“ vor dem Gott der Lebenden und der Toten, welcher letzteren ebenfalls eine Stimme gebührt (Manemann 2003, 412). Der Zukunftsbezug des Monotheismus besteht in der begründeten und gelebten Hoffnung auf eine sich verändernde Welt, die sich letztendlich - wie es der mystische Islam sagen kann - in der umfassenden und grenzenlosen Welteinheit mit Gott vollendet. Diese Orientierung ist zugleich die vitalisierende Utopie, der die Menschheitsgeschichte, das Denken und Glauben nachjagt. Sie ist unablösbar an eine Überzeugung gebunden, die in der Bibel grundgelegt und auch vom Koran und im Islam weitergetragen wird, nämlich daß der Eine und Einzige zugleich der Allmächtige und Allbarmherzige ist. Das Bekenntnis zum persönlichen Ungenügen kann in aller Demut hoffen auf das unergründliche Entgegenkommen des wieder und wieder verzeihenden Gottes. Der verzeifelte Ruf „Abel steh auf“ von Hilde Domin fällt nicht in einen luftleeren Raum, sondern geht mit Abel als Adressaten letztlich an den Gott, der die Flüchtigkeit wahrnimmt und in seine geheimnisvolle Beständigkeit überführt.

3. Die „mosaische Unterscheidung“

„Warum lehnen Sie die Idee eines persönlichen Gottes ab? „ so wurde Allen Ginsberg (1926-1997) in seinen späten Jahren gefragt. er antwortete: „Ich glaube, daß die monotheistische Tradition bei den Juden, bei den Christen, bei islamischen Gruppen zu endlosen Kriegen und endloser Gewalt geführt hat, und ich halte das für ein ähnliches Problem wie den Nationalismus: alle kämpfen darum, wessen Gott der siegreiche ist...Das ist vielleicht nicht Gottes Schuld, aber die Mehrzahl der Menschen, die an diese Götter glauben, scheint diese Gewalt entweder passiv hinzunehmen oder sich aktiv daran zu beteiligen“. Allen Ginsberg setzt dagegen die Pluralität des „rechtenWegs“, eine buddhistische Konzeption, wo jede aggressive Notation ausbleibt.

Zu den genannten Strömungen einer postmodernen Gotteskritik gesellt sich nicht zuletzt eine gleichstimmige Bodenbereitung durch kulturgeschichtliche Rückschau. Es ist das Programm einer Unterscheidung, die mit dem Aufkommen des radikalen Eingottglaubens verbunden sein soll: Jan Assmanns „Mosaische Unterscheidung“ (Assmann 1998). Der Heidelberger Ägyptologe und Kulturgeschichtler Jan Assmann versteht darunter „die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube“ (Assmann 2003, 12f) [1].

Anknüpfend an den ersten Versuch einer Durchsetzung des Eingottglaubens

unter Echnaton sieht Assmann in Mose, genauer in dem vom Judentum präsentierten Mose der Bibel den Anwalt einer nachhaltigen monotheistischen Dogmatik, die sich im Christentum und Islam fortsetzt, sich zugleich aber gegen jede polytheistische oder kosmotheistische Konzeption als der Wurzel alles Unheils und jeder Verkehrung wendet, eine fundamentale Gegnerschaft, in deren Begleitung und Gefolge gerade auch die Gewalt einen Platz bekommt.. Der biblische und nachbiblische Gott steht also da als letzter und eigentlicher Motor der Gewalttätigkeit, die um des Heils der Welt willen gerechtfertigt sei.

4. „Unreifer“ und „reifer“ Monotheismus?

Unter den vielen Beiträgen zur Kritik an Assmanns These nenne ich die zuletzt in der Zürcher Zeitung erschienene Stellungnahme von Otmar Keel, Fribourg (2004). Keels Blickpunkt ist die von Karl Jaspers eingeführte Achsenzeit des 7./6. Jahrh. v. Chr. in Eurasien, in die u.a. auch das Aufkommen des Monotheismus in Israel eingebettet sei. In der Auseinandersetzung mit den Assyrern als der damals über Palästina hereinbrechenden 'Weltmacht' aus dem Osten habe Israel die einschlägige Sprache der Gewalt und des gewalttätigen Gottes kennen gelernt und als staatstragende Ideologie übernommen. So fände sich im Buch Deuteronomium (5. Buch Mose) eine Israel von Haus aus fremde Vorstellungswelt wieder, wonach sich Vertreibung und Vernichtung durchaus mit einem modernen Gottesbild vertrage. Der Prophet Deuterocesaja habe sich gleichwohl gegen dieses Gottesbild gewandt und für den einen, erhabenen Gott als der mächtigen und zugleich gnädigen Instanz geworben, wie auch Israel sich vor den Völkern als Zeuge für den menschnahen und völkerverbindenden Gott einzusetzen habe. Der Fremdherrscher Kyros, der Perserkönig, sei von dem Propheten eben darum als Messias, d.h. „Gesalbter Gottes“ titulierte worden, nicht etwa ein König Israels, wie David, den frühere und vor allem spätere Zeiten als Musterbeispiel des kommenden Messias apostrophiert haben.

Keels Unterscheidung ist eine andere als die Assmanns. Er sieht in dem Eingottglauben des Deuteronomiums und der davon abhängigen Schriftsteller einen „unreifen Monotheismus“, während er bei Deuterocesaja einen „reifen Monotheismus“ wahrnehmen möchte. Allerdings: „unreif“ gegen „reif“? Hilft hier tatsächlich ein pädagogischer Zeigefinger weiter? Ist der Monotheismus vor allem der Deuteronomiker und ihrer Epigonen, also der biblischen Schriftsteller, die gegen die fremden Kulte agitieren, nur „unreif“? Ist die Konfrontation gegenüber der Übermacht, der Israel ausgesetzt ist und sich so ohnmächtig fühlt, eine Lage, die nur zu „unreifen“ Äußerungen führt? Sind die

Ideen vom mächtig eingreifenden Gott nicht auch und gerade aus der Erinnerung geboren, die wiederum in jeder Not aufbricht und sich vehement und eruptiv bemerkbar macht? Der Ruf nach dem rigoros eingreifenden Gott ist doch eher ein nur zu verständlicher Notschrei, keine bloß unreife Geste. Und ist der Prophet Deuterocesaja dann noch der „reifere“ Interpret und Anwalt des einen Gottes, wenn er wie seine deuteronomischen Vorfahren und deuteronomistischen Zeitgenossen ebenfalls nicht davon abläßt, gegen Götzenbilder zu wettern und vor allem seinen Gott in durchaus zwiespältiger Rede sprechen läßt: „Ich bin ein Bildner von Licht und ein Schöpfer von Finsternis, ein Schöpfer von Unheil und ein Macher von Heil“ (Deuterocesaja 45,7). Ist eine solche dem Gott Israels in den Mund gelegte Rede von einer doppeldeutigen Aktivität Gottes etwa ein „reifer Monotheismus“? Oder doch eher ein radikales Bemühen darum, die Allwirksamkeit Gottes zu betonen und als undurchdringliches Mysterium erkenntlich zu machen, ebenfalls also auch eine Rede, die aus der Not um ein Verstehen Gottes geboren zu sein scheint.

5. Was heißt „Mosaisch“

Eine kritische Antwort auf die Assmannsche Unterscheidung hat m.E. schon eher die sogenannte Priesterschrift gefunden, jene Schriftstellergruppe, der im Babylonischen Exil des 6. Jh. v.Chr. tätig war und der wir den ersten Schöpfungstext 1. Buch Mose, Kap. 1 verdanken [2]. Die Priesterschrift beruft sich wie die Deuteronomiker auf Mose als den geistigen Urheber und Begründer des kultischen Lebens in Israel. Für das beginnende Judentum im engeren Sinn ist Mose ohnehin nicht nur der Empfänger der Tora, des göttlichen Offenbarung, sondern der Verfasser der Tora, der fünf Bücher Mose, die zusammengenommen das Lebenswissen Israels in erzählender und aufzählender Gestalt anbieten.

Was heißt hier nun „Mosaische Unterscheidung“? „Mosaisch“: ist eben nicht nur das Gebot der Abgrenzung und Verbot der Kooperation mit den Götterdienern ringsum in der kananäischen Welt, sondern gerade auch die Bereitschaft zur Öffnung gegenüber der nichtisraelitischen und nichtjüdischen Welt. Dies zeigt deutlich die Urgeschichte mit ihrer Völkertafel, einem für damalige Verhältnisse weltumspannenden Ausblick auf eine Ökumene, mit der israel in Korrespondenz stehen soll. Die Priesterschrift interessiert sich ausdrücklich für humane Perspektiven, läßt den Menschen, nicht nur den Israeliten oder Juden, mit einem umfassenden Verantwortungsbewußtsein ausgestattet sein, vgl. Gen 1,26-28. Der Mensch soll als „Bild Gottes“ sein, und zwar als „Mann und Frau“ ohne irgendeinen Unterschied, eine für die Entwicklung des Bewußtseins von den Menschenrechten fundamentale und

unverzichtbare Perspektive. Hier ist die biblische Tora maßgebend für alle nachherigen Kulturen geworden, teilweise bis zur Stunde noch immer nicht eingelöst und erfüllt.

Und wer und wie ist „Gott“ in der Priesterschrift? Der Anfang der Bibel nennt Gott „Elohim“, das ist von außen betrachtet eine Pluralform, eigentlich Gott in höchster Potenz und Vollendung. Gern als Majestätsaussage gedeutet, ist diese Gottesbezeichnung eine Art Bekenntnis zu einer außerordentlichen, ja geheimnisvollen Integrationskraft: In „Elohim“ treffen sich die vom Menschen empfundenen und geschauten Kontraste in einer umfassenden Einheit.

Mose ist also überlieferungs- und literargeschichtlich gesehen [3] viel mehr als bloß der Anwalt einer rigorosen, auf brutaler Ausgrenzung fixierten Gottesidee. Er ist Verklammerungs- und Identitätsfigur verschiedener Traditionen bis in die Zeit des antiken Judentums (Qumran) und darüber hinaus. Er gilt als der Vermittler der Vorstellung einer mit dem Menschen gehenden Göttlichkeit, ja als der von Gott autorisierte Protagonist der Menschenrechte. Er ist zugleich der Gewährsmann für eine Offenheit für außerisraelitische Bereiche. Er steht ja auch als Tradent und Übermittler da, ja als Nachlaßverwalter eines Vaters Israels wie Josef, der in das Nachbarland Ägypten wie in eine „Neue Welt“ hineinschreitet und ein fremde Kulture für Israel erschließt.

Die Unterscheidung von „wahr und falsch“ oder „wahr und unwahr“ ist m.E. für die Charakterisierung der monotheistischen Idee des biblischen Israel unzutreffend. In der Bibel geht es nicht um lehrhafte oder akademische Urteile, auch nicht um intellektuelle Redlichkeit für sich genommen. Es geht vielmehr um die Charakteristik und Empfehlung dessen, was für die Existenz Israels und sein Überleben konstitutiv ist, gerade angesichts der ständigen Bedrohung durch lebensbedrohende Erfahrungen, wie sie Israel und das Judentum in Hülle und Fülle, auch aus dem eigenen Innenraum, zu bestehen hatten. Die Bibel will die Gewalttendenzen auch innerhalb Israels selbst unverblümt beim Namen nennen, auch die Instrumentalisierung Gottes für menschliche drastische und brutale Interessen, stellt aber dagegen auch die Visionen einer anderen Welt vor Augen, in der Frieden gelebt wird und die Völker miteinander auskommen. Also nicht intellektuelle Redlichkeit allein steht zur Debatte, sondern eine existenzielle Alternative. Die Abwehr fremder Götter wird grundsätzlich nicht als bewußte und reflektierte Gegnerschaft zu einer multikulturellen Religionswelt aufzufassen sein, sondern ausschließlich unter dem Blickwinkel zu sehen sein, ob es für Leben und Überleben Israels hilfreich ist. Hier werden Risiken und Chancen nebeneinander gestellt, Positionen und Gegenpositionen in der Tradition festgehalten und

festgeschrieben, nicht systematisch zum Ausgleich gebracht.

Das Bekenntnis zum Ein-Gott-Glaube ist nach allem substantiell wichtig für Identität und Kontinuität Israels und des Judentums. Im mittelalterlichen Judentum hat dies kaum jemand deutlicher zum Ausdruck gebracht, als Moses Maimonides (12. Jh.), jener wohl bedeutendste jüdische. Intellektuelle des Abendlandes. Maimonides plädiert für einen Dialog ohne Berührungsängste. Sein bekanntestes umfangreiches Werk „Mischne Tora“: ist getragen von der Sehnsucht nach Gottesnähe und vom Bemühen um Heiligung der Welt. Sein Ziel ist die Durchbrechung einer todbringenden Systematik, die mit der bloßen Reproduktion von Vorschriften und Gesetzen verbunden ist.. Eine blindwütige Scheidung von „Gläubigen“ hier und „Ungläubigen“ dort gibt es für ihn nicht. Moses Maimonides ist so ein wiederkehrender Mose eigener Art, zugleich aber ausgestattet mit der weltoffenen Toleranz, wie man sie sich zur wirklichen Unterscheidung der Geister wünscht, alles andere als ein Anwalt für eine „mosaische Unterscheidung“.

6. „Wiederkehr der Götter“?

Assmann spricht sich mehr oder weniger deutlich, zuletzt etwas zurückhaltender für eine Alternative zum Monotheismus aus, ohne diesen für sich selbst in Frage stellen zu wollen. Er erinnert an den Kosmotheismus in der Religionswelt des Alten Ägypten, vor und nach der Zeit Echnatons. Ein Kosmotheismus könnte seine Attraktion darin haben, daß er eine Vermeidung von Begriffen wie Sünde und Erlösung möglich mache. So fügt sich Assmanns sozusagen in der Hinterhand versteckte Partizipation und verborgene Sympathie mit dem zuweilen offen vorgetragenen Plädoyer für eine „Wiederkehr der Götter“, mit dem sich noch vor kurzem der Theologe Friedrich Wilhelm Graf auseinandergesetzt hat (Graf 2004).

Dennoch: Kosmotheismus bzw. Pantheismus bedeuten keine Garantie gegen Gewalt. Für die altorientalische und besonders die kanaanäische Welt hat dies in der Auseinandersetzung mit Assmann Klaus Koch (1999) hervorgehoben. Das sogenannte Abendland kann ein grausiges Lied davon singen, was eine Vergöttlichung der Natur, auch gerade von Blut und Boden, mit sich bringt. Also keine: Neo-Mythische Kehre, wie sie von manchen befürwortet wird.

Die Besorgnis angesichts eines revitalisierten Kosmotheismus soll allerdings vor den Chancen einer Wiederentdeckung des Mythos nicht die Augen verschließen lassen Solange Wahrnehmung und Wertschätzung mythischer Erinnerung kompatibel mit der Inanspruchnahme der kritischen Vernunft werden und bleiben, muß eine Reideologisierung trotz aller Mobilmachung

gegen den Eingottglauben nicht befürchtet werden. Der reflektierte Eingottglaube kann im Gegenteil geradezu als Bollwerk gegen die Unvernunft der Gewalt betrachtet und gelebt werden.

7. „Göttliche Koinzidenz“

Unsere Vorstellung von „Einheit“ ist vielfach in der numerisch-mathematischen Perspektive befangen. Einheit wird auch mit Kompaktheit und Uniformität verwechselt. Wir verstehen „Einheit“ auch im Gefolge der Evolutionshypothesen als anfängliche Undifferenziertheit: „Einheit“ kann auch in religionsgeschichtlicher Konzeption wie teilweise nach dem Zeugnis Ägyptens als ungegliederte Ursubstanz aufgefaßt werden: Ordnung und Chaos sind hier noch verschmolzen, Leben und Tod verbunden. Anders die Einheit, die mit der Idee des einzigen Gottes verbunden wird. Hier wird u.a. mit Hegel die absolute und zugleich umfassende Einheit gesucht und angesetzt, eine Einheit, die menschliche Vorstellungskraft transzendiert. Die Phänomenologie des universalen Geistes besteht darin, daß in der Schöpfung die in Gott verborgene Multiformität ansichtig gemacht wird.. Verzweigung wird so als Entfaltung des Einen: erfahrbar. In der mythologischen Sprache des „Alten Testaments“ wird dies nicht zuletzt mit der narrativen Diktion „Gott schied...“ in 1 Mose, Kap. 1, zum Ausdruck gebracht. Der „Eine“ Gott mit seinem pluralisch „aufgeladenen“ Appellativum „Elohim“ ist diejenige Instanz, deren schöpferische Aktivität vor allem durch die Distinktion zum Ausdruck kommt.

Die Kritik einer ideologischen Monomanie präsentiert also eine Gottesidee, die nicht daran interessiert ist, das Eine aufzusplitten, sondern in der Koinzidenz von Einheit und Vielheit die Entäußerung oder Offenbarung des wahrhaft Einen zu sehen. Die Idee der Raum und Zeit umfassend integrierenden Einheit ist zugleich die Vorstellung, daß Macht und Gewalt in höchster Potentialität „vereint“ sind. In dieser tiefergreifenden, dem Geheimnis entsprechenden Ahnung des „Einen“ in Einheit auch mit der Vielheit treffen sich die drei „abrahamitischen Religionen“, deren gemeinsame Orientierung an dem „Vater des Glaubens“ sich in der visionären Kraft dessen zusammenfinden möchte, der sich in der unbedingten Treue an dem Einen und Einzigen „festmacht“.

Kehren wir zum Gedicht von Hilde Domin zurück: „Abel steh auf“! Ich zitiere daraus den zweiten und letzten Teil:

Damit die Kinder Abels
sich nicht mehr fürchten
und Kain nicht Kain wird

Ich schreibe dies
ich ein Kind Abels
und fürchte mich täglich
vor der Antwort
die Luft in meiner Lunge wird weniger
wie ich auf die Antwort warte

Abel steh auf
damit es anders anfängt
zwischen uns allen

Die Feuer die brennen
das Feuer das brennt auf der Erde
soll das Feuer von Abel sein
Und am Schwanz der Raketen
sollen die Feuer von Abel sein

„Abel steh auf!“ Der Adressat ist nicht der Täter, der Gewalttätige, sondern das Opfer. Dies ist ein Perspektivenwechsel, der letztlich mit der Erfahrung des Einen in biblischer Tradition zu tun hat. Der Eine hat sich dem Bedrohten zugeneigt, ist mit ihm als Retter unterwegs, wie sein Name JHWH in der jüdischen Bibel sagt. Das Christentum nimmt diesen Zug auf, verstärkt unter Aufnahme mythischer Bilder: Der Eine wird selbst Mensch, entäußert sich. Gott wird Abel, wenn Jesus die Vergegenwärtigung Abels ist. Abel ist Prototyp der flüchtigen Existenz, Urbild des Opfers von Gewalt und damit eine Personifizierung mit all denen, die außerhalb gesicherter Lebensräume ihr Dasein fristen. Gottes Identifikation mit den Klagenden, seine „compassion“ (E. Wiesel) erstreckt sich auf die Draußenstehenden, die an die Türen der behaglich eingerichteten Wohnhäuser klopfen. Sie erstreckt sich gerade auch auf die unzähligen Opfer der Gewalt in diesen Tagen. Dieser Glaube an den Allmächtigen und Allbarmherzigen (Sure 1 des Koran) ist trotz aller Missverständnisse und Vergehen auf Seiten der Menschen zunächst und zutiefst gewaltlos, keine menschenverachtende Ideologie, auch keine simple Vertröstung, sondern ein demütiges Bekenntnis zum seit jeher und in Ewigkeit größeren Gott, der all unsere Vorstellungen, auch die von seiner unendlichen Liebe, übersteigt.

Fußnoten

[1]Im Verlauf der Auseinandersetzung mit kritischen Positionen

unterschiedlicher Provenienz kommt Assmann gleichwohl zu relativierenden Formulierungen. So findet sich bei ihm auch das Eingeständnis, daß das Buch Exodus „nicht die Unterscheidung zwischen der wahren und der falschen Religion, sondern die Unterscheidung zwischen Knechtschaft und Freiheit“ kenne (66), wenn er auch einschränkend meint, der im Buch Exodus „entfaltete Gegensatz von Ägypten und Israel“ sei „gedächtnisgeschichtlich verstanden“ worden. Der Klarheit halber muß angemerkt werden, daß das Buch Exodus keineswegs ausschließlich von einer antiägyptischen Orientierung geprägt ist (vgl.z.B. Ex 2,1-10).[zurück](#)

[2]Auf die priesterschriftliche Sichtweise, die ihrerseits die Perspektive der universalen Schöpfergöttheit herausstellt und somit der ramessidischen Gottesidee näher steht, als Assmann zunächst bemerkt zu haben scheint, habe ich bei einem Symposium zu Ehren von H. Schlögl in Fribourg in Gegenwart J. Assmanns eigens hingewiesen, wobei auch einige der folgenden Beobachtungen zum biblischen Monotheismus zur Sprache gekommen sind.
[zurück](#)

[3]Zu den Problemen einer historischen ‚Rekonstruktion‘ der Gestalt des Mose vgl. vorläufig u.a. M. Görg (2000)[zurück](#)

Autor

Prof. Dr. Dr. Manfred Görg
Lehrstuhl für alttestamentliche Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
E-Mail: manfred.goerg@web.de
Homepage: [href="http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/biblisch/at1/at1-goerg/LSgoerg.html"](http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/biblisch/at1/at1-goerg/LSgoerg.html)

Literatur

- Assmann, J. (1998). Mose der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München-Wien.
- Assmann, J. (2003). Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München-Wien.
- Conrady, K.O. (1993). Das große deutsche Gedichtbuch von 1500 bis zur Gegenwart. München 2. Auflage.
- Enzensbergers, H.M.(1993). Aussichten auf den Bürgerkrieg.
- Görg, M. (2000). Mose – Name und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung, in: E. Otto (Hrsg.), Mose. Ägypten und das

- Alte Testament (Stuttgarter Bibel-Studien 189), Stuttgart, S. 17-42.
- Graf, F. W. (2004). Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München.
 - Keel, O. (2004). Monotheismus - ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anlage, in: neue Zürcher Zeitung Nr. 254, 30./31. Oktober 2004, S. 48.
 - Koch, K. (1999). Monotheismus als Sündenbock? in: Theologische Literaturzeitung 1999, S. 874-884. Nachdruck in: J. Assmann (2003), Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München-Wien, S. 221-238.
 - Küng, H. (1990). Projekt Weltethos. Piper Verlag.
 - Mahr, G. (1997). H. Domin, Abel, steh auf. Gedichte, Poesie, Theorie. (Reclams Universal Bibliothek Band 9955), Stuttgart.
 - Manemann, J. (2003). Monotheismus unter Beschuss. Religionskritik in der „Berliner Republik“, in: Herderkorrespondenz 57, 2003, S. 407-412.
 - Strauss, B. (1993). Anschwellender Bocksgesang. DER SPIEGEL 6/1993. online zugänglich unter: <http://www.thorwalds-internetseiten.de/weltbbotho.htm> (Stand 4.4.2006).
 - Strauss, B. (2006). Der Konflikt. In der Auseinandersetzung mit dem Islam werden Spott und Satire nicht weiterhelfen. Die Frage ist: In welche Zukunft predigen wir unsere alten zivilen Werte?, in: Der Spiegel Nr. 7/13.2.2006, S. 120f.

Zitation

Empfohlene Zitation:

Görg, Manfred (2006). Monotheismus im Widerstreit. Zur jüngeren Debatte um Glaube und Gewalt. In: bildungsforschung, Jahrgang 3, Ausgabe 1, URL: <http://www.bildungsforschung.org/Archiv/2006-01/abel/>

[Bitte setzen Sie das Datum des Aufrufs der Seite in runden Klammern und verwenden Sie die Kapitelnummern zum Zitieren einzelner Passagen]