



Jan Assmann
Die Mosaische Unterscheidung
oder der Preis des Monotheismus
Carl Hanser Verlag
München 2003
ISBN 3-46-20367-2

Textauszug
S. 11-18, 28-37 und 167-170

Inhalt

Einführung

Erstes Kapitel

Die Mosaische Unterscheidung und das Problem der Intoleranz

1. Wie viele Religionen stehen hinter dem Alten Testament?	19
2. Was ist Wahrheit?	23
3. Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung	28
4. Konstruktionen des Anderen: die Religionssatire	38

Zweites Kapitel

Monotheismus – Gegenreligion wogegen?

1. Mono- versus Polytheismus	49
2. Echnaton und Mose: Ägyptischer und biblischer Monotheismus	54
3. Monotheismus als Anti-Kosmotheismus	59
4. Monotheismus als Politische Theologie: Ethik, Gerechtigkeit, Freiheit	64
5. Recht und Moral in der »heidnischen« Welt und die Theologisierung der Gerechtigkeit im Monotheismus	71

Drittes Kapitel
**Der Kampf der Erinnerungen.
Zwischen Idolatrie und Ikonoklasmus**

1. Die Legende der Aussätzigen und das ägyptische Amarnatrauma	83
2. Ikonoklasmus und Ikonolatrie	96
3. Theologia Prisca und die Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung	107
4. Die Verschärfung der Mosaischen Unterscheidung und die Entstehung der Paganologie	112

Viertes Kapitel
**Sigmund Freud und der Fortschritt
in der Geistigkeit**

1. Die jüdische und die griechische Option	121
2. Das Trauma des Monotheismus: Analytische Hermeneutik und Gedächtnisgeschichte	124
3. Das Bilderverbot als Fortschritt in der Geistigkeit	134

Fünftes Kapitel
**Die psychohistorischen Konsequenzen
des Monotheismus**

1. Der »scriptural turn«: vom Kult zum Buch	145
2. Krypta	151
3. Die Erfindung des inneren Menschen	154
4. Gegenreligion und der Begriff der Sünde	156
Schluß	161
Anmerkungen	167

Anhang

Rolf Rendtorff

Ägypten und die »Mosaische Unterscheidung« 193

Erich Zenger

Was ist der Preis des Monotheismus? 209

Klaus Koch

Monotheismus als Sündenbock? 221

Gerhard Kaiser

War der Exodus der Sündenfall? 239

Karl-Josef Kuschel

Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne 273

Einführung

Irgendwann im Laufe des Altertums – die Datierungen schwanken zwischen der späten Bronzezeit und der Spätantike – ereignete sich eine Wende, die entscheidender als alle politischen Veränderungen die Welt bestimmt hat, in der wir heute leben. Das ist die Wende von den »polytheistischen« zu den »monotheistischen« Religionen, von Kultreligionen zu Buchreligionen, von kulturspezifischen Religionen zu Weltreligionen, kurz: von »primären« zu »sekundären« Religionen, die sich zumindest in ihrem Selbstverständnis weniger aus den primären Religionen in einem Evolutionsprozeß entwickelt, als vielmehr in einem Revolutionsakt von ihnen abgewandt haben.

Die Unterscheidung »primärer« und »sekundärer Religionen« geht auf einen Vorschlag des Religionswissenschaftlers Theo Sundermeier zurück.¹ Primäre Religionen sind über Jahrhunderte und Jahrtausende historisch gewachsen im Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und meist auch Sprache, mit der sie unablässig verbunden sind. Dazu gehörten auch die Kult- und Götterwelten der ägyptischen, babylonischen und griechisch-römischen Antike. Sekundäre Religionen dagegen sind Religionen, die sich einem Akt der Offenbarung und Stiftung verdanken, auf den primären Religionen aufbauen und sich typischerweise gegen diese abgrenzen, indem sie sie zu Heidentum, Götzendienst und Aberglauben erklären. Alle sekundären Religionen, die zugleich Buch-, Welt- und (mit Ausnahme vielleicht des Buddhismus) auch monotheistische Religionen sind, blicken auf die primären Religionen als »Heidentum« herab. Auch wenn sie im Zuge einer »synkretistischen Akkulturation« viele Elemente primärer Religionen in sich aufgenommen haben, sind sie in ihrem Selbstverständnis doch vom Pathos einer »antagonistischen Akkulturation« geprägt und haben starke Begriffe von dem, was mit ihrer Wahrheit (bzw. Orthodoxie) unvereinbar ist. Diese Wende hat nicht nur theologische Aspekte im Sinne einer Wandlung der Gottesvorstellung; im Sinne einer Wandlung von kulturspezifischen zu Weltreligionen hat sie auch einen politischen Aspekt. Religion wandelt sich von einem unablässig in die staatlichen, sprachlichen und kulturellen Rahmenbedingungen einer Gesellschaft eingeschriebenen und mit Kultur nicht nur koextensiven, sondern praktisch gleichbedeutenden System zu einem autonomen System, das sich von diesen Rahmenbedingungen emanzipieren, alle politischen und ethnischen Grenzen überschreiten und sich in anderen Kulturen enkulturieren kann. Diese Wende hat aber nicht zuletzt auch einen medientechnischen Aspekt, als Wende von der Kult- zur Buchreligion, die ohne die Erfindung der Schrift und ihre konsequente Nutzung zur Kodifizierung von offenbarten Wahrheiten nicht möglich gewesen wäre. Alle monotheistischen Religionen, auch der Buddhismus, ruhen auf einem Kanon heiliger

Schriften auf. Dazu kommt ein psychohistorischer Aspekt, den vor allem Sigmund Freud herausgestellt hat: Die Wende zum Monotheismus mit seinen ethischen Forderungen, seiner Betonung des inneren Menschen und seinem Charakter als »Vaterreligion« verbindet sich mit einer neuen Geisteshaltung und einem neuen »Seelentum«, die das abendländische Menschenbild entscheidend geprägt haben. Schließlich handelt es sich bei dieser Wende auch ganz allgemein um einen Wandel des Weltbilds und vor allem des menschlichen Weltverhältnisses. Unter diesem Aspekt ist die Wende bisher am intensivsten erforscht; Karl Jaspers' Begriff der »Achsenzeit« deutet sie als Durchbruch zur Transzendenz², und Max Webers Begriff der Rationalisierung deutet sie als einen Prozeß der Weltentzauberung.³

Den Kernpunkt dieser Wende bezeichne ich mit dem Begriff der »Mosaischen Unterscheidung«. Nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern erscheint mir das Entscheidende, sondern 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. Diese Unterscheidung wird einmal getroffen und wieder verwischt, um später in anderem Sinne, verschärft oder abgemildert, wieder eingeführt zu werden. Statt von einer »monotheistischen Wende« mit eindeutigem Vorher und Nachher kann man daher auch von »monotheistischen Momenten« sprechen, in denen die Mosaische Unterscheidung in aller Schärfe getroffen wird – im ersten bzw. ersten und zweiten Gebot, in der Geschichte vom Goldenen Kalb, mit der Scheidung der Mischehen unter Nehemia, mit der Zerstörung der heidnischen Tempel in der christlichen Spätantike –, um dann in der Praxis des religiösen Lebens mit ihren unvermeidlichen Kompromissen immer wieder verwässert oder geradezu vergessen zu werden. Darauf möchte ich im dritten Abschnitt des ersten Kapitels näher eingehen. Hier geht es mir nur um das Problem der Zeit. Die Mosaische Unterscheidung ist kein die Welt ein für allemal veränderndes historisches Ereignis, sondern eine regulative Idee, die ihre weltverändernde Wirkung über Jahrhunderte und Jahrtausende hin in Schüben entfaltet hat. Nur in diesem Sinn kann man von einer »monotheistischen Wende« sprechen. Sie fällt nicht in irgendeinem datierbaren Sinne mit der Mosaischen Unterscheidung und schon gar nicht mit den Lebensdaten irgendeines historischen »Mannes Moses« zusammen.

Vor dieser Wende gab es nur historisch gewachsene Stammes- sowie »polytheistische« Kult- und Nationalreligionen, nach dieser Wende gibt es neben einigen dieser in verschiedenen Kulturen noch weiter existierenden historisch gewachsenen Religionen auch neue Religionen, denen die Merkmale des Monotheismus, der Buch- oder Offenbarungsreligion und der

Weltreligion gemeinsam sind, auch wenn man sich fragen kann, ob der Buddhismus wirklich ein Monotheismus, das Judentum wirklich eine Weltreligion, ja sogar, ob das Christentum wirklich ein Monotheismus und eine Buchreligion ist. Allen neuen Religionen gemeinsam aber ist ein emphatischer Wahrheitsbegriff. Sie alle beruhen auf einer Unterscheidung wahrer und falscher Religion und verkünden auf dieser Basis eine Wahrheit, die sich nicht ergänzend neben andere Wahrheiten, sondern alle anderen traditionellen oder konkurrierenden Wahrheiten in den Bereich des Falschen stellt. Diese exklusive Wahrheit ist das eigentlich Neue, und ihr neuartiger, exklusiver und ausgrenzender Charakter tritt auch in der Art ihrer Mitteilung und Kodifizierung deutlich hervor. Sie ist ihrem Eigenverständnis nach der Menschheit offenbart worden; kein Weg hätte die Menschen von der über Generationen akkumulierten Erfahrung aus eigener Kraft zu diesem Ziel geführt; und sie ist in einem Kanon heiliger Schriften niedergelegt worden, denn kein Kult und keine Riten wären dazu imstande, diese offenbarte Wahrheit über die Jahrhunderte und Jahrtausende zu bewahren. Aus der welterschließenden Kraft dieser offenbarten Wahrheit schöpfen die neuen oder sekundären Religionen ihre antagonistische Energie, die es ihnen möglich macht, das Falsche zu erkennen und auszugrenzen und das Wahre in ein normatives Gebäude von Richtlinien, Dogmen, Lebensregeln und Heilslehren auszubuchstabieren. Aufgrund dieser antagonistischen Energie und aus dem sicheren Wissen um das, was mit der Wahrheit unvereinbar ist, bezieht diese Wahrheit ihre Tiefe, ihre klaren Konturen und ihre handlungsleitende Orientierungskraft. Daher kann man diese neuen Religionen vielleicht am treffendsten mit dem Begriff der »Gegenreligion« kennzeichnen. Diese und nur diese Religionen haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen.

Dieser Essay will einer umfassenden Behandlung der beschriebenen Wende vom Poly- zum Monotheismus bzw. von den primären zu den sekundären Religionen nicht vorgreifen, sondern in der Auseinandersetzung mit verschiedenen kritischen Anfragen und Einwänden die Position klären und weiterführen, die ich in meinem Buch *Moses der Ägypter* vertreten habe. Es geht mir aber nicht darum, dieses Buch hier zu ergänzen, fortzuschreiben oder zu rechtfertigen, sondern darum, mich konzentrierter und umfassender auf Fragen einzulassen, die mich in dem genannten Buch allenfalls am Rande oder mehr oder weniger unbewußt beschäftigt haben und die erst die kritische Aufnahme dieses Buchs als dessen zentrale Thesen und Themen herausgestellt hat. Wir haben von der Literaturwissenschaft gelernt,

zwischen der »Autor-Intention« und dem »Sinn« eines Textes zu unterscheiden. Die Berechtigung dieser Unterscheidung habe ich als Autor des Textes *Moses der Ägypter* erfahren dürfen. Erst in der kritischen Rezeption dieses Buchs hat sich, für mich selbst überraschend, die These von der Mosaischen Unterscheidung zum semantischen Kern oder, wenn man so will, zum zentralen »Anliegen« dieses Buches entwickelt. Fast allgemein ist das Buch als ein Beitrag zur Religionskritik, ja geradezu als ein Frontalangriff auf das Christentum bzw. auf den Monotheismus verstanden worden. Zunächst glaubte ich mich gegen diese Interpretation mit dem Hinweis verteidigen zu können, daß ich es so nicht gemeint habe. Worum es mir ging, war die Aufhellung eines bislang unbekanntes Kapitels der abendländischen Ägypten-Rezeption. Bekannt und viel behandelt waren die Ägyptenbegeisterung der Renaissance, im Gefolge der Wiederentdeckung des *Corpus Hermeticum*, der Hieroglyphenbücher des Horapollon und der römischen Obeliskten, die Ägyptenfaszination des 18. Jahrhunderts mit seinen Sphingen, Obeliskten, Pyramiden und freimaurerischen Mysterien, sowie vor allem die »Ägyptomanie« des 19. Jahrhunderts im Gefolge der napoleonischen Expedition nach Ägypten und den daraus hervorgegangenen Bänden der *Description de l’Egypte*. Unbekannt jedoch war das Kapitel, das sich im 17. und 18. Jahrhundert um die Gestalt Moses des Ägypters aufbaute und in der kühnen Idee kulminierte, der biblische Monotheismus stamme letztlich aus Ägypten und sei eine Transkodifikation der ägyptischen Mysterien. Dieses neuentdeckte Kapitel der abendländischen Gedächtnisgeschichte Ägyptens wollte ich in seinen antiken Ursprüngen und seinen bis in die Moderne nachwirkenden Konsequenzen nachzeichnen und habe dabei vielleicht in meiner Entdeckerfreude die Farben zu dick aufgetragen. Im Grunde ging es mir um eine historische bzw. »mnemohistorische« Rekonstruktion, nicht aber um eine kontroverstheologische Argumentation.

Inzwischen habe ich eingesehen, daß dieses Argument vollkommen irrelevant ist. Hier zählt nicht der »subjektiv gemeinte Sinn«, sondern das in einem Text enthaltene, in den verschiedenen Lektüren freigesetzte und in der Interaktion von Text und Leser(in) realisierte Sinnpotential, eine Einsicht, die mit dem in dem fraglichen Buch vertretenen methodischen Ansatz einer »Gedächtnisgeschichte« im übrigen voll und ganz übereinstimmt. Auch ich frage ja nicht, wie die biblischen und anderen Texte subjektiv gemeint waren, sondern welche semantischen Potentiale sie im Laufe der Lektüren freizusetzen imstande waren. So möchte ich denn auch, nach vier bis fünf Jahren einer äußerst lebhaften Auseinandersetzung mit *Moses dem Ägypter*, dieses inzwischen in verschiedenen Lektüren herauskristallisierte

Sinnpotential dankbar aufgreifen und mich vor allem mit den Fragen auseinandersetzen, die um den Begriff der Mosaischen Unterscheidung herum aufgeworfen wurden.

Diese Kritik hat zwei verschiedene Stoßrichtungen. Die einen werfen mir vor, die Mosaische Unterscheidung eingeführt zu haben, die anderen, sie aufheben zu wollen. Das eine Mal geht es um den Vorwurf, ich unterstelle der biblischen Religion (wenn ich einmal unter diesem Begriff die altisraelitische, die jüdische und die christliche Religion zusammenfassen darf) eine Unterscheidung und, damit verbunden, eine ausgrenzende Tendenz, die ihr von Haus aus fremd sei; das andere Mal geht die Kritik im Gegenteil dahin, daß ich eine Unterscheidung in Frage stelle, die für die biblische Religion und alle auf ihr basierenden abendländischen Werte konstitutiv sei. Beide Vorwürfe, obwohl sie doch diametral entgegengesetzt sind, implizieren einen Antisemitismus-Verdacht: Der eine sieht im Begriff der Mosaischen Unterscheidung die Implikation der Intoleranz, der andere in der Tendenz ihrer Aufhebung das Plädoyer für eine Rückkehr nach Ägypten, für Polytheismus, Kosmotheismus und eine Wiederverzauberung der Welt. Rolf Rendtorff meint, »daß es die Mosaische Unterscheidung ... in der Bibel nicht gibt«, daß ich ihr also eine Konstruktion unterstelle, die ihr von Haus aus fremd ist. Das ist vielmehr, wie Klaus Koch betont, »eine aus neuzeitlichen Religionstheorien übernommene Antithese: ... ist sie für grundsätzliche Wesensbestimmungen überhaupt geeignet?« In der geschichtlichen Wirklichkeit waren die Übergänge vielmehr fließend, Poly- und Monotheismus überschritten sich auf vielfältige Weise, und ihre Unterscheidung entbehrt jeder Bodenhaftung in der Realgeschichte. Die Mosaische Unterscheidung ist eine theoretische Konstruktion, die es in der »Realgeschichte mit politischen, ökonomischen und sozialen Faktoren« nicht gegeben hat. Erich Zenger und Gerhard Kaiser gehen noch einen Schritt weiter, wenn sie diese Konstruktion als eine Art Sündenfall verstehen. »Die Mosaische Unterscheidung«, schreibt Erich Zenger, »ist nach Assmann die Ur-Sünde der Religions- und Kulturgeschichte überhaupt. Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen.« Ist es also historisch unhaltbar, der monotheistischen Religion die Mosaische Unterscheidung (zwischen wahrer und falscher Religion) zu unterstellen, dann ist es theologisch bedenklich, diese Unterscheidung in Frage zu stellen und für ihre Aufhebung zu plädieren. »Jan Assmann«, schreibt Karl-Josef Kuschel, »will den biblischen Monotheismus durch einen Kosmotheismus ersetzen und stellt sich damit in eine Traditionslinie, die er selber mit den Stichworten ›Alchemie, Kabbala, Hermetismus, Neuplatonismus, Spinozismus, Deismus und Pantheismus‹ beschrieb.« Erich Zenger unterstellt mir die »fundamentale Behauptung«: »Diese (Mosaische) Unterscheidung habe soviel Unheil und Gewalt in die Welt

gebracht, daß sie endlich wieder rückgängig gemacht werden muß. Der Preis, den die Menschheitsgeschichte bislang dafür zahlen mußte, sei einfach zu hoch.«⁴

Beide Vorwürfe wiegen schwer, sie haben, wie ich im Hinblick auf gewisse Stellen meines Textes zugeben muß, durchaus eine gewisse Berechtigung und lohnen eine gründliche Auseinandersetzung. Sie betreffen überdies Probleme, die mir nicht völlig klar waren, als ich *Moses der Ägypter* schrieb. Ich muß sogar gestehen, daß ich mir in manchen Punkten (allerdings nicht in puncto »Antisemitismus«) noch heute im unklaren bin. Um so mehr liegt mir daran, die begonnene Debatte weiterzuführen. Es liegt mir zwar nichts ferner, als den biblischen Monotheismus, in dem ich geistig und seelisch beheimatet bin, durch einen Kosmotheismus ersetzen zu wollen, der sich mir erst in jahrzehntelanger wissenschaftlicher Arbeit erschlossen hat, aber es ist mir auch bewußt, daß solche wissenschaftliche Erschließung ohne ein gewisses Maß an Empathie und einfachem Ernstnehmen nicht möglich ist.

Die Kapitel des ersten Teils versuchen nicht nur meinen Kritikern zu antworten (wobei ich mich hier nicht nur auf die im Anhang abgedruckten Kritiken beziehe, sondern auch auf Einwände in Diskussionen, Rezensionen und Briefen), sondern gehen auch auf Einwände ein, die mir selbst im Laufe der Zeit gekommen sind, sowie auf Punkte, in denen ich glaube, über die vor vier Jahren vertretene Position hinausgekommen zu sein und dazugelernt zu haben. Ich bemühe mich aber, mich strikt innerhalb des thematischen Rahmens meines Moses-Buchs zu halten. Was ich in den letzten Jahren dazugelernt habe, verdanke ich in erster Linie meinen Kritikern. Ich empfinde die kritische Aufnahme, die mein Buch in so verschiedenen Disziplinen gefunden hat, als ein großes Geschenk, das mir um so willkommener ist, als ich selbst in den meisten dieser Disziplinen unbewandert bin, in deren Gehegen ich mit meinem Buch so unverfroren gewildert habe.

3. Intoleranz, Gewalt und Ausgrenzung

Von manchen Kritikern ist der Begriff der Mosaischen Unterscheidung als religionsfeindlich, ja geradezu als antisemitisch bzw. antichristlich empfunden worden, weil er in ihren Augen den Vorwurf impliziert, mit dem Monotheismus seien Haß, Intoleranz und Ausgrenzung in die Welt gekommen.¹¹

Natürlich glaube ich nicht, daß die Welt der primären Religionen von Haß und Gewalt frei gewesen wäre. Sie war im Gegenteil von Gewalt und Feindschaft in verschiedensten Formen

erfüllt, und viele dieser Formen sind von den monotheistischen Religionen im Zuge ihrer transformatorischen Machtentfaltung gebändigt, zivilisiert oder geradezu ausgemerzt worden, weil sie diese Gewalt mit der von ihnen vertretenen Wahrheit als unvereinbar empfanden. Das will ich in keiner Weise bestreiten. Ebensovienig läßt sich aber bestreiten, daß sie gleichzeitig eine neue Form von Haß in die Welt gebracht haben: den Haß auf Heiden, Ketzler, Götzendiener und ihre Tempel, Riten und Götter. Wenn wir solche Überlegungen als »antisemitisch« zurückweisen, erlegen wir uns Denk- und Diskursverbote auf, die unsere historische Reflexion in gefährlicher Weise einschränken. Wer sich nicht mehr Rechenschaft abzulegen wagt über den Weg, den er zurückgelegt hat, aus Angst, das erreichte Ziel könnte gegenüber dem verlassenen Ausgangspunkt oder den ausgeschlagenen Optionen als kontingent, relativ, vielleicht sogar weniger wünschbar erscheinen, leistet einer neuen Form von Intoleranz Vorschub. Die Fähigkeit zur Selbsthistorisierung und Selbstrelativierung ist Vorbedingung jeder wirklichen Toleranz.

Der These, daß der Monotheismus auf der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion beruht, halten meine Kritiker entgegen, daß der Monotheismus nicht die Religion der Unterscheidungen, sondern der Einheit und des Universalismus sei. Unterscheidungen treffe vielmehr der Polytheismus. Jedes Volk, jeder Stamm, jede Stadt verehrt ihre eigene Gottheit und findet den Ausdruck ihrer differenzierten Identität in einer entsprechend differenzierten Götterwelt. Jede Gottheit steht für eine Unterscheidung. Der Monotheismus hebt alle diese Differenzierungen auf. Vor dem Einen Gott sind alle Menschen gleich. Der Monotheismus zieht keine Grenzen, im Gegenteil, er reißt sie ein. So schreibt etwa Klaus Koch: »Polytheistische Götter sind wesensmäßig partikular, regional verortet und mit ihrem Verehrerkreis vergesellschaftet, deshalb abweisend, wenn nicht feindlich, gegen alles Unreine und Fremde ... Konsequenter Monotheismus setzt hingegen eine Gottheit voraus, die jeden Menschen angeht, die an allen Orten zugänglich ist. Das schließt eine für alle gleichermaßen geltende Ethik ein, falls nicht eine geschlossene Gesellschaft von Erwählten den monotheistischen Horizont einschränkt. Je exklusiver die Gottheit, desto inklusiver die Menschheit.«¹² Bei Erich Zenger heißt es: »Der Monotheismus ist von seinem Ansatz her nicht partikular, sondern universal.«¹³ H. Zirker betont, daß es dem Monotheismus darum geht, »die Wirklichkeit als Einheit zu begreifen und für die Menschheit mit einer universalen Geschichte zu rechnen. Der Monotheismus hat seinen primären Sinn gerade nicht in der bloßen Behauptung, daß es nur einen Gott gebe statt vieler, sondern in seiner Bestimmung der menschlichen Welt: daß sie nicht gespalten sein soll im Widerstreit göttlicher Mächte und in der Verteilung unterschiedlicher Herrschaftsregionen, nicht zerrissen in einem

unüberwindlichen Dualismus von Licht und Finsternis, von gutem und bösen Sein, nicht endgültig pluralisiert in der antagonistischen Selbstbehauptung der Völker.«¹⁴ Das ist christlich gedacht. Die eigentliche Unterscheidung, zu deren Aufhebung das Christentum antrat und die in Zirkers Liste fehlt, ist die durch das Gesetz, insbesondere die Beschneidung, gezogene Grenze zwischen Juden und Heiden. Das Christentum beruht in der Tat auf der Universalisierung der Mosaischen Unterscheidung, die nun nicht mehr nur für Juden, sondern für alle Menschen zu gelten hat.¹⁵

Daher sind derartige Vorwürfe kaum von jüdischer Seite erhoben worden. Das Judentum ist eine Kultur der Differenz. Für das Judentum ist es völlig selbstverständlich, daß der Monotheismus eine Grenze zieht und daß die Juden diese Grenze zu bewahren haben. So wie für das Christentum die Unterscheidung ein Horror ist, ist es für das Judentum die Assimilation. Für jüdische Leser ist daher die Kategorie der Mosaischen Unterscheidung kein Problem, sondern eine Selbstverständlichkeit. Der Universalismus, der dem Monotheismus innewohnt, wird im Judentum in eine messianische Endzeit verlegt; in der Welt, wie sie ist, sind die Juden die Hüter einer Wahrheit, die zwar alle Menschen betrifft, aber zunächst einmal den Juden als einer Avantgarde anvertraut wurde. Für die Christen freilich ist diese Endzeit seit 2000 Jahren angebrochen, hier darf es keine Unterscheidungen mehr geben. Daher hat sich die christliche Theologie selbst blind gemacht für die ausgrenzende Gewalt des Monotheismus. Das Judentum ist eine Religion der Selbstausgrenzung. Durch die Erwählung grenzt sich (bzw. grenzt Gott) Israel aus dem Kreise der Völker aus. Das Gesetz zieht einen hohen Zaun um das erwählte Volk und verhindert jede Kontamination mit oder Assimilation an die Vorstellungen und Bräuche der Umwelt. Zur Selbstausgrenzung bedarf es keiner Gewalt, zumindest keiner Gewalt gegen andere. Daher beziehen sich die Massaker, von denen die biblischen Schriften berichten, an den Verehrern des Goldenen Kalbs, an den Baalspriestern durch Elias und durch Josia, auf das eigene Volk, sie sollen den Ägypter bzw. den Kanaanäer »in uns« ausmerzen, in unserer Mitte und im eigenen Herzen, sie sind nach innen, nicht nach außen gerichtet. Die »Völker« (*gojîm*) mögen verehren, wen und wie immer sie wollen.¹⁶ Das Christentum und der Islam hingegen haben diese Grenze nicht anerkannt und sind aus ebendiesem Grunde in der Geschichte immer wieder nach außen hin gewalttätig geworden. Zum Prinzip der Selbstausgrenzung gehört der jüdische Glaube an die Auserwähltheit, zum Prinzip der Fremdausgrenzung das christliche Missions- oder islamische Unterwerfungsgebot. Indem Gott Israel als sein Volk erwählt, hebt er es aus dem Kreis der Völker heraus und verbietet die Assimilation an die Gebräuche der Umwelt. Indem Gott umgekehrt den Christen und Muslimen gebietet, die Wahrheit über den Erdkreis zu

verbreiten, werden alle diejenigen ausgegrenzt, die sich dieser Wahrheit verschließen. Erst in dieser Form wird das dem Monotheismus innewohnende Ausgrenzungspotential gewalttätig.

Diese Überlegungen sind auch wichtig für das Problem der Toleranz. Intoleranz beruht auf der Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit, abweichende Anschauungen und daraus folgende Praktiken zu ertragen. Das setzt über die Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden hinaus die Inkompatibilität zwischen beiden voraus, wie sie durch die Unterscheidung zwischen wahr und falsch begründet wird. Toleranz, auf der anderen Seite, beruht auf den gleichen Voraussetzungen. »Tolerieren« kann ich im strengen Sinne nur etwas, das meinen eigenen Anschauungen zuwiderläuft und das ich nur deswegen »dulden« kann, weil ich es mir leisten kann, d. h. mächtig oder großzügig genug bin, das mit meinen Anschauungen Unvereinbare nicht als Gefährdung empfinden zu müssen. Mit Bezug auf die Polytheismen der heidnischen Antike kann man daher strenggenommen gar nicht von »Toleranz« sprechen, weil hier die Kriterien der Unvereinbarkeit fehlen und es daher, was die Religion der anderen betrifft, gar nichts zu »dulden« gibt. Daher habe ich unter Verweis auf die seit den Sumerern bezeugte Praxis der Übersetzung von Götternamen (erst von einer Sprache in die andere, dann aber auch von einer Religion in die andere) vorgeschlagen, statt von Toleranz von »Übersetzbarkeit« zu sprechen. Die Religion der anderen wurde als grundsätzlich mit der eigenen vereinbar empfunden. Das bedeutet nicht, daß die entsprechenden Völker weniger gewalttätig miteinander umgingen oder daß die Gewalt erst mit der Mosaischen Unterscheidung in die Welt gekommen sei. Es bedeutet nur, daß die politische Gewalt nicht theologisch begründet wurde, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß es bei der Unterwerfung der anderen um die Bekehrung von Anhängern einer als falsch angesehenen Religion ginge. Wenn etwa die Assyrer sich bei ihren grausamen Bestrafungsaktionen abtrünniger Vasallen auf den Gott Assur beriefen, dann nicht, weil diese Apostaten ihren eigenen, falschen Göttern anhängen, sondern weil sie den bei Assur geschworenen Loyalitätsverpflichtungen untreu und dadurch zu Gottesfeinden geworden waren.¹⁷ Daß man fremde Völker überhaupt unter Eid nehmen konnte, beruhte auf der Überzeugung, daß ihre Religion und ihre Götter mit den assyrischen Göttern in Einklang zu bringen waren. Daß sich die Praxis der Götterübersetzung in Mesopotamien bereits im 3. Jahrtausend herausbildete, ergab sich aus den vielfältigen Formen zwischenstaatlicher Kommunikation, die sich in diesem polyzentrisch organisierten Raum zwischen den einzelnen Stadtstaaten entwickelten. Verträge mit anderen Staaten müssen beeidigt werden, und die Schwurgötter beider Vertragspartner müssen kompatibel sein. So entstehen Listen von Göttergleichungen, die schließlich bis zu sechs verschiedene Panthea miteinander korrelieren.¹⁸ Das wäre nicht

möglich, wenn man die Götter der anderen für falsch und fiktiv hielte. Alle Verträge wurden bei den Göttern beider vertragsschließender Parteien beschworen. Die Religion fungierte als ein Medium der Kommunikation, nicht der Ab- und Ausgrenzung. Das Prinzip der Übersetzbarkeit von Götternamen diente dazu, den primitiven Ethnozentrismus der Stammesreligionen zu überwinden und die Kulturen zueinander in Beziehung zu setzen und transparent zu machen. Daß diese Beziehungen sich dann fallweise auch durchaus gewaltdtätig gestalteten, steht auf einem ganz anderen Blatt.

Wichtig ist aber, daß das Prinzip der Mosaischen Unterscheidung diese Übersetzbarkeit blockierte. Natürlich steht es den »Völkern« frei, sich am Ende der Zeiten einmal zum wahren Gott zu bekennen¹⁹, aber ihre gegenwärtigen Formen der Verehrung eines Höchsten Wesens werden nicht als wahrheitsäquivalent anerkannt. Jupiter läßt sich nicht in Jahwe übersetzen. Den Juden wäre es auf der Basis dieser Unterscheidung unmöglich geworden, mit den Assyrem ein Bündnis einzugehen, dessen eidliche Besiegelung die Gleichstellung und gegenseitige Übersetzbarkeit Assurs und Jahwes impliziert hätte. Die Mosaische Unterscheidung hat daher durchaus realpolitische Konsequenzen, und ich nehme an, daß es bei ihrer Einführung vor allem und ganz zentral auf diese angekommen ist. Für die Juden ließ sich Jahwe nicht mit »Assur«, »Amun« oder »Zeus« übersetzen. Das haben die »Heiden« nie verstanden. Auf der Grundlage der jahrtausendealten Praxis der Götterübersetzung hatte sich längst die Überzeugung herausgebildet, daß alle Götternamen im Grunde denselben Gott bezeichnen. Varro (116- 27 v. Chr.) hielt es für unnötig, zwischen Jovis und Jao zu unterscheiden, »weil es auf den Namen nicht ankäme, solange nur dieselbe Sache gemeint sei« (*nihil interesse censens quo nomine nuncupetur, dum eadem res intelligatur*).²⁰ Celsus argumentierte in seinem Pamphlet gegen die Christen (*Alethes Logos*), daß »es keinen Unterschied macht, ob man Gott den »Höchsten« nennt (Hypsistos) oder Zeus, oder Adonai, oder Sabaoth, oder Amun wie die Ägypter, oder Papaïos, wie die Skythen«. ²¹ Die blockierte Übersetzbarkeit dagegen macht es überhaupt erst möglich, sich zu einem Gott zu »bekennen«. Man kann sich nur zu einem Namen bekennen, nicht zu einem »Höchsten Wesen«, das in letzter Instanz mit allen anderen Göttern wenn nicht geradezu »mit allem, was ist« identisch ist.

Für die heidnische Religiosität der Spätantike war der Name Gottes »Schall und Rauch« geworden, erstens, weil er konventionell war, und zweitens, weil Gott, den auch die Heiden längst als den Einen und Einzigen in und hinter der Fülle der Namen erkannt hatten, ohnehin keinen Namen brauchte, da er ja Einer war, und ein Name nur dort gebraucht wird, wo es gilt,

den Einen von Anderen zu unterscheiden (Asclepius § 20, eine Überzeugung, die Laktanz als christlich reklamierte).²² Bei Juden und Christen dagegen spielt der Name Gottes, auch wenn er als unaussprechlich oder geradezu als verborgen gilt, eine fundamentale Rolle, die über Tod und Leben entscheiden kann. Qiddusch ha-Schem, »den Namen heiligen«, ist im Judentum die Formel für den Märtyrertod, und die Christen beten »Dein Name werde geheiligt«; beide meinen mit dieser Formel das unbedingte Bekenntnis zu diesem und keinem anderen Gott.

Bei dieser Form der Intoleranz, die auf dem neuen Bewußtsein der Unvereinbarkeit beruht, geht es nicht um die Ausübung, sondern um die Erduldung von Gewalt, d. h. um die Entschlossenheit, für den eigenen Glauben eher zu sterben, als sich zu Handlungen oder Überzeugungen bereit zu finden, die mit der wahren Religion unvereinbar sind. Es geht also nicht darum, die Anschauungen und Handlungen anderer zu tolerieren, sondern Handlungen als unerträglich zu unterlassen, die einem von anderen zugemutet werden, also etwa das Essen von Opferfleisch als Zeichen der Anerkennung des römischen Kaiserkults. Es handelt sich also weniger um die Intoleranz der Täter, d. h. der Vertreter des Römischen Reiches, die meist zu allen möglichen Zugeständnissen bereit und mit Minimalformen der Anerkennung zufrieden gewesen wären, weil ihnen an Märtyrern wenig gelegen sein konnte, sondern um die Intoleranz der Opfer, die selbst das kleinste Nachgeben als Abfall von Gott und »Assimilation« empfunden hätten. Erst als die Christen dann selbst an die Macht gekommen und das Christentum Staatsreligion des Römischen Reiches geworden war, wandelte sich die negative in positive Intoleranz. Aus der Weigerung, Opferfleisch zu essen, wurde das Verbot, solche Opfer durchzuführen.

Wenn man sich klarmacht, daß die dem Monotheismus innewohnende, sich aus der Mosaischen Unterscheidung mit Notwendigkeit ergebende Intoleranz zunächst einmal in passiver bzw. martyrologischer Form in Erscheinung tritt, d. h. als Weigerung, eine als falsch erkannte Religionsform zu akzeptieren und lieber zu sterben, als in diesem Punkt nachzugeben, dann zeigt sich, daß es bei dem Problem »Monotheismus und Gewalt« ebenso um das Erleiden wie um das Ausüben von Gewalt geht. Ebenso steht es mit dem Haß. Daß mit der Mosaischen Unterscheidung der Haß in die Welt gekommen sei, nämlich in der Form des Hasses auf die »Heiden«, die überhaupt erst im Licht dieser Unterscheidung als solche ausgegrenzt und als hassenswert erkennbar werden, ist nur die halbe Wahrheit. Viel entscheidender als der Haß auf die Ausgegrenzten ist der Haß der Ausgegrenzten selbst. Im babylonischen Talmud Traktat Sabbath 89a wird die Frage nach der Bedeutung des Namens »Sinai« gestellt. Weil es der Berg ist, so lautet die Antwort, auf dem der Haß (*sin'ah*) zu den

Völkern der Welt heruntergekommen ist.²³ Die Völker sind eifersüchtig auf das auserwählte Volk, dem am Sinai die Tora gegeben wurde.²⁴ Diesem Argument wird heutzutage der Vorwurf gemacht, es liefe darauf hinaus, die Opfer selbst für ihr Schicksal verantwortlich zu machen. Aber was ist Martyrium anderes als die Verantwortlichkeit des Opfers für sein Schicksal? Natürlich wurden die von den Nazis ermordeten Juden nicht gefragt, ob sie sich zum Judentum bekannten oder nicht. Aber das darf uns nicht den Blick dafür verschließen, was »Bekenntnis« bedeutet und wie untrennbar diese Kategorie mit der Mosaischen Unterscheidung zusammenhängt.

Der für den Monotheismus als Gegenreligion charakteristische Antagonismus, die ausschließende und ausgrenzende Negation, über die er sich definiert – »Keine anderen Götter!« –, wirkt nun aber, wie schon oben erwähnt, in keiner Weise ausgrenzend nur nach außen, sondern auch und vor allem nach innen. Es geht nicht nur um das Heidentum der Anderen, es geht in erster Linie um das Falsche in der eigenen Religion. Der Konflikt zwischen Wahrheit und Unwahrheit und die Wende von der primären zur Gegenreligion spielt sich in der Bibel selbst ab. Der Monotheismus erzählt die Geschichte seiner Durchsetzung als eine Geschichte der Gewalt in einer Serie von Massakern. Ich denke, um nur einige Beispiele zu nennen, an das Massaker im Anschluß an die Szene mit dem Goldenen Kalb (Ex 32-34), das Massaker an den Baalspriestern im Anschluß an den Opferwettstreit mit Elias (1 Kg 18), an gewaltsame Durchsetzung der Josianischen Reform (2 Kg 23.1-27) und an die Zwangsscheidung der Mischehen (Esra 9.1-4; 10.1-17). Diese und andere Stellen sind der biblischen Religion seit den Tagen der Aufklärung immer wieder von ihren Kritikern als Beweis für die inhärente Gewalttätigkeit und Intoleranz des Monotheismus vorgehalten worden.²⁵ Es ist töricht und überflüssig, diese Kritik einfach zu wiederholen; wir haben längst gelernt, daß diese von der Bibel geschilderten Grausamkeiten in der historischen Wirklichkeit nie stattgefunden haben und daß, jedenfalls was das Judentum betrifft, nie irgendwelche Heiden mit Gewalt verfolgt wurden. Ebenso töricht erscheint es mir aber auch, diese Stellen einfach hinweginterpretieren und den Monotheismus als die Religion eines alle Unterscheidungen aufhebenden toleranten Universalismus darstellen zu wollen. Es muß doch etwas zu bedeuten haben, daß der Monotheismus in den biblischen Texten die Geschichte seiner Durchsetzung in allen Registern der Gewaltsamkeit erzählt. Auch hier empfiehlt sich ein gedächtnisgeschichtlicher Wechsel der Perspektive. Es geht dann nicht mehr nur um die Frage, wie sich der Monotheismus in Israel *de facto* durchgesetzt hat, ob evolutionär oder revolutionär, in Form allmählicher Transformationen oder gewaltsamer Maßnahmen, sondern vor allem darum, wie dieser Prozeß in den biblischen Texten selbst erinnert wird. Ich sehe

keinerlei historischen oder theologischen Erkenntnisgewinn darin, diese den biblischen Texten eingeschriebene Semantik der Gewalt leugnen zu wollen. Monotheismus ist Theoklasmus. So sieht er sich selbst, so stellt er sich in den biblischen Texten dar, und so hat er sich historisch ausgewirkt. Wir sollten uns lieber darüber Gedanken machen, wie wir mit dieser Semantik der Gewalt umgehen, als sie einfach abzustreiten und den Monotheismus als die Religion einer universalen Bruderliebe zu verklären.

Mir geht es nicht um eine Kritik des Monotheismus, sondern um die historische Analyse seines revolutionären Charakters als einer weltverändernden Innovation. Dafür ist es von entscheidender Bedeutung, daß in den monotheistisch inspirierten Schriften der Bibel seine Durchsetzung als gewaltsam, ja geradezu in einer Folge von Massakern dargestellt wird. Ich rede hier von kultureller Semantik, nicht von Ereignisgeschichte. Der Monotheismus, das will ich damit sagen, weiß um seine inhärente Gewaltsamkeit und betont die revolutionäre Wende, die seine konsequente Einführung bedeutet. Nicht um die billige und in der Tat »recht grobe« (Zenger) These, daß der Monotheismus von Haus aus und notwendigerweise intolerant sei, geht es mir, sondern um den Aufweis der ihm innewohnenden Kraft zur Negation, der antagonistischen Energie, die die Unterscheidung zwischen wahr und falsch und das Prinzip des »tertium non datur« in eine Sphäre hineinträgt, in der es vorher nicht zu Hause, ja gar nicht denkbar gewesen war, die Sphäre des Heiligen, der Gottesvorstellungen, der Religion. Durch diese Kraft der Negation gewinnt der Monotheismus den Charakter einer Gegenreligion, die ihre Wahrheit im Ausschluß des mit ihr Unvereinbaren bestimmt. Weder die ägyptische, mesopotamische, kanaanäische Religion, noch die archaisch-biblische Religion selbst lassen sich in diesem Sinne als Gegenreligionen klassifizieren, wohl aber die neue Religion, deren Konturen sich vor allem im Deuteronomium und den von dieser Tradition beeinflussten Büchern abzeichnen.

Anmerkungen

- 1 Theo Sundermeier, Art. »Religion, Religionen«, in: K. Müller, Th. Sundermeier (Hgg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411-423, vgl. auch ders., *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh 1999.
- 2 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949; s. dazu Aleida Assmann, »Einheit und Vielheit in der Geschichte. Jaspers' Achsenzeit-Konzept, neu betrachtet«, in: Shmuel Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II* (s. Anm. 6), Bd. 3, 330ff.; dies., »Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte«, in: D. Harth (Hg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart 1989, 187-205.
- 3 Jaspers' Achsenzeit-Theorem hat eine lange Geschichte, von der übrigens in Jaspers' Buch selbst wenig die Rede ist. Es beruht auf Beobachtungen und Reflexionen, die bis ins 18. Jh.

zurückgehen. Schon Anquetil Duperron, der Iranist und Entdecker des Zend-Avesta, bemerkte die Gleichzeitigkeit und Gleichgerichtetheit religiöser Wandlungsprozesse von China bis Griechenland im 1. Jt. v. Chr. und sprach von einer »grande revolution du genre humain« (D. Metzler, »A. H. Anquetil-Duperron (1731-1805) und das Konzept der Achsenzeit«, in: *Achaemenid History* 7, 1991, 123-133). Im 20. Jh. wurde dieser Gedanke einer (nahezu) weltweiten geistigen Wende vor Jaspers von Alfred Weber (*Kultursoziologie*, Amsterdam 1935) und nach Jaspers vor allem von Eric Voegelin (*Order and History*, I-V, *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956-1985) aufgegriffen. In den 70er Jahren wurde diese Debatte in der amerikanischen Zeitschrift *Daedalus* weitergeführt; der wichtigste Band erschien 1975 unter dem schönen Titel »The Age of Transcendence«. Seitdem verfolgt ein Kreis um Shmuel Eisenstadt und Johann Arnason diese Probleme in einer Serie von Tagungen, die inzwischen in einer Reihe von Sammelbänden vorliegen (S. N. Eisenstadt, (Hg.), *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*, Albany 1986, Cf. S. N. Eisenstadt, *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 Bde., Frankfurt 1987; *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 Bde., Frankfurt 1992), ebenso wie die Tagungen und Forschungen Wolfgang Schluchters zur Max Weberschen Rationalisierungs- und Weltentzauberungstheorie (zusammenfassend W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, 2 Bde., Frankfurt 1988). An diese Forschungen knüpfe ich als Ägyptologe – nicht nur mit *Moses der Ägypter*, sondern schon mit *Ma'at* (1990) und *Das kulturelle Gedächtnis* (1992) – an und betrachte die »große Umwälzung des Menschengeschlechts«, von der Anquetil Duperron sprach, aus der Sicht einer Kultur, die dieser Wende vorausliegt.

- 4 Willi Oelmüller zufolge »erhofft Assmann durch Erinnerung an die ursprüngliche Einheit des toleranten Naturmonotheismus der Ägypter eine Alternative zu den schlimmen Folgen des intoleranten Monotheismus von Moses, Jesus und Mohammed und den drei Offenbarungsreligionen«, s. Willi Oelmüller, *Negative Theologie heute. Die Lage des Menschen vor Gott*, München 1999, 12-21, Zitat S. 16f. Ich spreche allerdings nicht von »Naturmonotheismus«, sondern von »Kosmotheismus« und meine damit den Polytheismus.
- 11 Die Position, die mir unterstellt wird, wird z.B. von Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago 1997, vertreten.
- 12 S. unten, S. 229.
- 13 S. unten, S. 216.
- 14 H. Zirker, »Monotheismus und Intoleranz«, in: K. Hilpert, J. Werbick (Hgg.), *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf 1995, 95-117, Zitat S. 95 f., nach J. Manemann, »Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten«, in: *Monotheismus. Jb. Politische Theologie* 4, 2002, 28-49, 48.
- 15 Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago 2001, der sich auf den Seiten 3-6 mit *Moses the Egyptian* auseinandersetzt, unterscheidet zwischen »globalem« und »universalem Bewußtsein« und weist die polytheistische Übersetzbarkeit der »globalen«, den monotheistischen Menschheitsbezug der »universalen« Option zu. Indem der Monotheismus (ebenso wie die Psychoanalyse) mich mir selbst entfremdet bzw. den Fremden in mir aufdeckt, so das Argument, öffnet er mich gegenüber dem Fremden. Wenn wir das Wort »Fremder« durch »Heide« ersetzen, kommen wir der Sache näher. Was hier »Fremdheit« bedeutet, wird doch durch den Monotheismus überhaupt erst bestimmt. Indem der Monotheismus den Heiden in mir anprangert, öffnet er mir die Augen für »die Heiden«. Selbsthaß und Fremdhaß greifen ineinander, und der Fremdhaß wird um nichts milder, indem er sich auf Selbsthaß zurückführen läßt.

- 16 Das Judentum hat zwar keine Mission ausgeübt, aber in der Antike durch sein Vorbild eine Menge Proselyten angezogen, s. dazu Rodney Stark, *One True God. Historical Consequences of Monotheism*, Princeton 2001, 52-59.
- 17 S. hierzu meinen Aufsatz »Gottes willige Vollstrecker. Zur politischen Theologie der Gewalt«, in: *Saeculum* 51, 2000, 161-174, in dem ich vor allem auf ägyptische und assyrische Gewalttheologien eingehe.
- 18 Vgl. hierzu Richard A. Litke, *A Reconstruction of the Assyro' Babylonian God-Lists, An: Anu-um and An: Anu s?a Ame-li*, Yale Babylonian Collection, New Haven 1998; W. G. Lambert »Götterlisten«, in: *Reallexikon der Assyriologie* III (1957-71), 473-479.
- 19 Darin sieht U. Duchrow den Nachweis der Übersetzbarkeit auch der monotheistischen Religion.
- 20 Augustinus, *de consensu evangelist.* 1, 22, 30 and 23, 31 PL 34, 1005 f = Varro fr. I, 58b, s. dazu Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 3. Aufl. Tübingen 1988, 472 mit Anm. 19 und 477 mit Anm. 33.
- 21 ap. Origenes c.Cels. I 24, V 41 (45); s. dazu Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 476.
- 22 S. dazu *Moses der Ägypter*, Anm. 415.
- 23 Ich danke Almut Sh. Bruckstein, die mir die Stelle erklärt hat.
- 24 Vgl. dazu S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke* XVI, hg. v. Anna Freud, 1939; Frankfurt 1964, 119: »Ich wage die Behauptung, daß die Eifersucht auf das Volk, welches sich für das erstgeborene, bevorzugte Kind Gottvaters ausgab, bei den anderen heute noch nicht überwunden ist, so als ob sie dem Anspruch Glauben geschenkt hätten.«
- 25 Bis heute s. z.B. Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago 1997.