

Teil 2

von »gestern« nach »heute«

Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft

Überlegungen zur Toleranzdebatte

Als Aleida Assmann und ich vor über 20 Jahren den Schriftsteller Emile Cioran in Paris trafen, erklärte er uns mit größter Entschiedenheit, dass in 20 Jahren aus Notre Dame eine Moschee geworden sein würde. Die Prophezeiung ist zwar nicht eingetroffen, aber die Ängste, die hinter dieser Aussage standen, haben sich enorm verstärkt. Der Westen hat Angst vor dem Islam. Er fürchtet, dass die Einwanderer eine Assimilation an die Leitkultur¹ des Gastlandes verweigern und empfindet diese Verweigerung als Bedrohung. Nicht nur, dass die muslimischen Einwanderer, indem sie an ihrer Sprache, Religion und Identität festhalten, eine Parallelgesellschaft bilden, anstatt sich der Gesellschaft des Landes zu integrieren, sie hängen auch noch einer Religion an, die den Hass auf das Gastland wie auf alle Ungläubigen predigt. Umgekehrt fühlen sich die Einwanderer durch den Zwang zur Assimilation und Integration in ihrer Identität bedroht. Dafür genügt der Hinweis auf den türkischen Ministerpräsidenten Erdogan, der Assimilation als Verbrechen gegen die Menschlichkeit bezeichnete. Es handelt sich um zwei Formen von Intoleranz, die hier aufeinander prallen. Die einen ertragen keine Minarette im Stadt- und keine verschleierte Frauen im Straßenbild, die anderen ertragen die Zumutung nicht, sich den westlichen Werten und Traditionen anpassen zu müssen.

Als Historiker fühlt man sich immer herausgefordert, nach Parallelen in der Vergangenheit zu suchen. Mich erinnert dieses Bild stark an die Darstellung, die die beiden ersten Makkabäerbücher von der Lage in Palästina unter den Seleukiden im zweiten Viertel des 2. Jahr-

¹ Den Begriff »Leitkultur« hat Bassam Tibi geprägt mit Bezug auf einen europäischen »Wertekonsens«: Bassam Tibi, Leitkultur als Wertekonsens – Bilanz einer missglückten deutschen Debatte, In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (Das Parlament)*, B 1–2/2001, S. 23–26. Erst durch Friedrich Merz ist der Begriff dann im nationalkulturellen Sinne verengt worden.

hundreds v. Chr. geben. Ob und in welchem Maße diese Darstellung der historischen Wirklichkeit entspricht, lasse ich einmal dahingestellt; auch als Literatur ist sie eindrucksvoll genug. Dieser Darstellung zufolge war die damalige Lage von denselben zwei Intoleranzen bestimmt, die sich heute in Europa gegenüberstehen.² Auf der einen Seite stand der Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes, der in seinem Reich die hellenische Lebensform als allgemeine Leitkultur einführen wollte und den Juden bei Todesstrafe verbot, ihre Religion auszuüben³; auf der anderen Seite stand der Rebell Jehuda Makkabi, der mit Feuer und Schwert gegen alle vorging, die für die hellenische Leitkultur optiert und die väterlichen Gesetze verlassen hatten. Nulltoleranz also auf beiden Seiten. Antiochus brachte im Verein mit den assimilierten Juden alle frommen Juden um, die sich der neuen Ordnung nicht fügen wollten, und die frommen Juden brachten unter Führung von Yehuda Makkabi (über den heroischen Freiheitskampf gegen Antiochus hinaus) alle assimilierten Juden um und machten ihre Städte dem Erdboden gleich. Ohne allzu große Phantasie kann man Antiochus IV. oder vielmehr das Bild, das 1 Makk von ihm zeichnet, mit der Intoleranz einer unserer säkularen oder christlichen Gesellschaften gegenüber dem Islam zusammenbringen, die keine integrationsunwilligen Parallelgesellschaften dulden, und Yehuda Makkabi mit der Intoleranz eines islamistischen, zur Gewalt gegen den säkularen Westen aber vor allem gegen Kollaborateure und Abtrünnige aufrufenden Staatschefs oder Bandenführers.

Am Ende der makkabäischen Aktionen steht die Errichtung des ersten theonomen jüdischen Gottesstaats, der Theokratie, die Josephus Flavius als spezifisch jüdische Errungenschaft rühmt. Das ist es, was die Makkabäer anstrebten, was ihre Aktionen über den Charakter einer Widerstandsbewegung und eines Guerillakriegs hinaushebt und was sie den modernen Djihadisten so ähnlich macht. Religionskriege sind Bürgerkriege. Sie zielen nicht (zumindest nicht in erster Linie) auf Er-

² Elias Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937; Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung der Situation Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, 3. Auflage Tübingen 1988; Erich Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley 1998.

³ Steven Weitzmann, »Plotting Antiochus's Persecution«, in: *JBL* 123.2, 2004, 219–234, hat allerdings die Historizität des Religionsedikts mit vollem Recht angezweifelt.

oberung, Machtgewinn und Bereicherung, sondern auf die politische Verwirklichung des göttlichen Willens. Dazu gehört vor allem auch die Idee der Reinheit, das puritanische Element, das schon bei den Makkabäern sehr ausgeprägt hervortritt. Was sie betreiben, sind religiöse Säuberungsaktionen. Dazu gehört nicht nur die Reinigung des Tempels, sondern auch die Zwangsbeschneidung der Juden, die in teilweiser Assimilation an den *koinos bios*, die allgemeine moderne Lebensweise, unbeschnitten geblieben waren. Dazu gehört vor allem aber die Ausrottung der vollkommen assimilierten Juden.⁴

Judas Makkabäus hat nämlich, wenn man dem 1. Makkabäerbuch glauben will, das Leben ganzer jüdischer Städte ausgelöscht, die sich dem Hellenismus assimiliert hatten. Diesen Krieg hat er nach einem heiligen Drehbuch geführt, dem im 20. Kapitel des Deuteronomium festgelegten Kriegerrecht. Dort wird zwischen einem normalen und einem Vernichtungskrieg unterschieden. Normale Kriegsregeln gelten für weit entfernte Städte und sehen vor, ihnen Unterwerfung oder Eroberung anzubieten, wobei im Fall der Eroberung die wehrhaften Männer erschlagen und die Frauen und Kinder versklavt werden. An den kanaänischen, d.h. heidnischen Städten im Gelobten Land aber soll der Bann vollstreckt werden:

Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst du an den Hetitern und Amoritern, Kanaanitern und Perisitern, Hiwitern und Jebusitern den Bann vollstrecken, so wie es der Herr, dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Greuel nachzuahmen, die sie begingen, wenn sie ihren Göttern dienten, und ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott, sündigt. (Dt 20, 15–18).

Das bedeutet, dass nichts Lebendiges am Leben gelassen und keine Beute gemacht werden darf, sondern alles verbrannt werden muss. Die gleiche Behandlung schreibt das 13. Kapitel des Deuteronomiums für die Städte vor, die vom Gesetz abgefallen sind und sich wieder der kanaänischen Lebensweise angeschlossen haben.

Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: Ge-

⁴ Die moderne internationale Kultur, »ho koinos bios« (Flavius Josephus), wurde nicht als speziell griechisch, sondern als allgemein heidnisch wahrgenommen und teils angestrebt, teils bekämpft.

hen wir, und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet!, wenn du dann durch Augenschein und Vernehmung genaue Ermittlungen anstellt hast und sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Greuel ist in deiner Mitte geschehen, dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert den Bann vollstrecken.

Alles, was du in der Stadt erbeutet hast, sollst du auf dem Marktplatz aufhäufen, dann sollst du die Stadt und die gesamte Beute als Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden. Von dem, was dem Bann verfallen ist, soll nichts in deiner Hand zurückbleiben, damit der Herr von seinem glühenden Zorn ablässt und dir wieder sein Erbarmen schenkt, sich deiner annimmt und dich wieder zahlreich macht, wie er es deinen Vätern geschworen hat für den Fall, dass du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, auf alle seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und tust, was in den Augen des Herrn, deines Gottes, richtig ist. (Dt 13, 13–19)

Der eigentliche Zielpunkt der biblischen Polemik ist nicht das »fremde« Heidentum, also Ägypten oder Babylonien, sondern Kanaan, das Heidentum im eigenen Lande. Aus den Vorschriften, wie mit den Kanaanäern zu verfahren ist, spricht der gleiche Puritanismus, den Judas Makkabäus dann praktiziert. Man darf mit ihnen keine Bündnisse schließen, man darf sich nicht mit ihnen verschwägern, man darf sie nicht verschonen, sondern muss sie und ihre Kultstätten ausrotten, damit sie einem nicht zum Fallstrick werden, zur Quelle der Verführung, der Anstiftung oder geradezu Ansteckung: »Sonst könnten sie dich zur Sünde gegen mich verführen, so dass du ihre Götter verehrst; denn dann würde dir das zu einer Falle.« (Ex 23, 31f.) Das heißt im Klartext: ihr sollt das Heidentum in euren Reihen ausrotten. Judas Makkabäus und seine Anhänger sehen in der entstehenden hebräischen Bibel, der »Schrift«, bereits die hochverbindliche Kodifizierung des Willens Gottes, den es mit allen Kräften zu vollstrecken gilt. Darin sehe ich ein fundamentalistisches Prinzip, das nach meinem Eindruck bereits in der makkabäischen Intoleranz wirksam ist.

Beim Deuteronomium handelt es sich um die Verfassung eines Gottesstaats, der sich die assyrische Staatsidee zum Modell nimmt. Aus dem Bund, den der Gott Assur mit dem assyrischen König schließt, wird der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel, aus dem Treueschwur, den das Volk und die Vasallen dem König leisten müssen, wird die Liebe und Treue, die Gott von seinem Volk verlangt. Damit

zieht auch die assyrische Intoleranz gegen Rebellion und Abtrünnigkeit in die neue Religionsform ein.⁵ Der Bundesgott ist ein eifernder Gott, der eifersüchtig über die Treue seines Volkes zu ihm und seinem Gesetz wacht. Das zeigt sich bereits in der Episode des Goldenen Kalbes, als die Israeliten schon abtrünnig werden und anderen Göttern nachgehen, bevor sie Gesetz und Bündnis überhaupt empfangen haben. Dreitausend Mann werden zur Strafe hingeschlachtet. Später, als die Israeliten in Moab mit den Moabiterinnen schliefen und dem Baal Peor huldigten, vertilgte Jahweh 24000 Mann durch die Pest und ließ sich erst versöhnen, als Pinchas den Simri und seine midianitische Geliebte auf ihrem Liebeslager mit seinem Speer durchbohrte. Diesen Pinchas nahmen sich die Makkabäer zum Vorbild. So wird im 1 Makk 2,26 erzählt, wie den Hohepriester Mattathias der Eifer des Herrn ergreift, als er sieht, wie ein Jude das vom König geforderte Opfer vollziehen will, das er, der Hohepriester, standhaft verweigert hatte.

Als Mattathias das sah, packte ihn leidenschaftlicher Eifer; er bebte vor Erregung und ließ seinem gerechten Zorn freien Lauf: Er sprang vor und erstach den Abtrünnigen über dem Altar. Zusammen mit ihm erschlug er auch den königlichen Beamten, der sie zum Opfer zwingen wollte, und riss den Altar nieder; der leidenschaftliche Eifer für das Gesetz hatte ihn gepackt, und er tat, was einst Pinchas mit Simri, dem Sohn des Salu, gemacht hatte.

Dann ging Mattathias durch die Stadt und rief laut: Wer sich für das Gesetz ereifert und zum Bund steht, der soll mir folgen. Und er floh mit seinen Söhnen in die Berge; ihren ganzen Besitz ließen sie in der Stadt zurück. (1 Makk 2, 24–28)

Das ist der Anfang des Makkabäer-Aufstands. Die Eifersucht Gottes und der Eifer für Gott, der Zelotismus, entsprechen sich spiegelbildlich. Die andere Seite dieses Eifers ist die Bereitschaft zum Martyrium, für das die Makkabäer ja besonders im christlichen Kontext zum Symbol geworden sind. In der Tat hat hier das religiöse Martyrium seinen ersten geschichtlichen Auftritt. Töten für das Gesetz und Sterben für das

⁵ Eckart Otto, *Das Deuteronomium*, Berlin 1999, konnte zeigen, dass verschiedene Formulierungen des Deuteronomiums geradezu Übersetzungen einer assyrischen Vorlage darstellen, der Treueidverpflichtung auf den Thronfolger Assurbanipal, die Assarhaddon allen Untertanen auferlegte. Otto spricht in diesem Zusammenhang von »subversiver politischer Theologie«. Siehe auch Hans Ulrich Steymans, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1995.

Gesetz gehören ganz eng zusammen und bilden zwei Seiten derselben Medaille, die »Eifern« heißt.

Der Deuteronomismus ist zunächst, im 7. Jh., als eine Minderheitenströmung im Judentum entstanden, bis er sich dann nach dem Exil als *mainstream* durchsetzt und zum Modell radikaler, vor allem puritanischer Strömungen im Christentum und Islam wird. Man muss sich aber klar machen, dass wir es hier nicht mit Religionen, sondern mit Richtungen oder Strömungen innerhalb von Religionen zu tun haben. Neben dem eifernden Deuteronomismus, den sich Yehuda Makkabi auf seine Fahnen schreibt, gab es die priesterschriftliche Tradition, die eher universalistisch als exklusivistisch orientiert war, und neben den Zeloten und Sikariern, den terroristischen Fanatikern im Kampf gegen die Römer, gab es den Rabbi Jochanan Ben Zakkai, von dem die Legende erzählt, dass er sich in einem Sarg aus dem belagerten Jerusalem herausschmuggeln ließ, mit dem Belagerer Vespasian verhandelte und das Judentum rettete, indem er unter römischer Duldung in Jabneh ein religiöses Zentrum mit Lehrhaus und Sanhedrin aufmachte. In die Diaspora ist das Judentum im Zeichen dieser klugen, kompromissbereiten Haltung gegangen, die deuteronomischen Gewalttexte wurden marginalisiert, der Eifer wurde abgekühlt, das Martyrium durch strenge Vorschriften erschwert und alles auf Überleben und Integration gesetzt, unter gleichzeitigem Festhalten am Gesetz, nach einem Prinzip, dass der Rabbiner Samson Raphael Hirsch dann im 19. Jh. auf die Formel *Torah im derekh erez* brachte: Torah und der Weg – d.h. die Leitkultur – des jeweiligen Gastlandes. Nicht Entweder/Oder, sondern Sowohl/Als auch: Das ist das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, zu dem Juden und Heiden in der Makkabäerzeit noch nicht imstande waren.

Auch auf der Gegenseite, in der griechisch-römischen Welt der Spätantike stoßen wir auf die Idee oder das Lebensgefühl einer doppelten Mitgliedschaft. Das entsprach der geistigen Situation einer Zeit, die kosmopolitisch zu denken und die Völker dieser Erde als Gemeinschaft zu verstehen lernte. In seiner Schrift *Über Isis und Osiris* konnte Plutarch Anfang des 2. Jhds. schreiben, dass »ebenso wie die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde und das Meer allen gemeinsam sind, obwohl sie bei den verschiedenen Völkern mit verschiedenen Namen bezeichnet werden«, auch »die eine Vernunft (*logos*), die alles ordnet, und die eine Vorsehung, die für alles sorgt,« bei den »verschiedenen Völkern mit verschiedenen Ehren, Anredeformen und geheiligten

Symbolen« verehrt werden.⁶ Celsus argumentierte in seiner Schrift gegen die Christen, dass »es keinen Unterschied macht, ob man Gott den ›Höchsten‹ nennt oder Zeus, oder Adonai, oder Sabaoth, oder Amun wie die Ägypter, oder Papaïos, wie die Skythen.« Gerade in der Geburtsstunde der ersten »Weltreligionen«, Judentum und Christentum, die auf dem Bekenntnis des Einen, mit nichts vertauschbaren Namens bestanden, formierte sich im Gegenzug eine Weltreligion im eigentlichen Sinne, die freilich niemals als Religion, sondern nur als die weltbürgerliche Weisheit von der verborgenen Konvergenz aller Religionen existieren konnte. Dieses Lebens- und Weltgefühl wiederholte sich in der Epoche des islamischen Weltreichs im 11.–13. Jh., aus der die berühmte Ringparabel stammt, und im späten 18. Jh., als Lessing sie bei Boccaccio entdeckte und seinem Nathan in den Mund legte.⁷

Die Ringparabel relativiert den Wahrheitsanspruch der drei monotheistischen Religionen, die sich alle drei auf eine absolute Wahrheit berufen, die nur jeweils einer von ihnen aus göttlicher Offenbarung zuteil geworden, aber gleichwohl von universaler, alle Menschen angehender Bedeutung sei. Sie relativiert diesen Wahrheitsanspruch, ohne die Wahrheit darum als Lüge und Betrug zu denunzieren. Sie vollbringt den Balanceakt zwischen zwei Positionen, die das 18. Jahrhundert wie kein anderes unter intellektuelle und spirituelle Hochspannung versetzt haben: Auf der einen Seite die orthodoxe Position, die die eigene Version der Wahrheit als die einzig wahre behauptete und in Kirche und Staat noch voll in Kraft war, auf der anderen Seite der Atheismus der radikalen Aufklärung, der in der Priesterbetrugsthese mit Traktaten wie dem berühmt-berüchtigten *De Tribus Impostoribus* (»Von den drei Betrügnern«)⁸ oder den Schriften von Thierry d'Holbach

⁶ Plutarch, *De Iside et Osiride* 67 (377E–F), s. Plutarch, *Drei religionsphilosophische Schriften*, übers. und hg. v. H. Görgemanns, Düsseldorf/Zürich 2003, 246 f.

⁷ Siehe Friedrich Niewöhner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*, Heidelberg 1988, S. 30–34; Karl-Josef Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998; Martin Mulso, *Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veyssière La Croze (1661–1739)*, Tübingen 2001.

⁸ Es gibt zwei Traktate dieses Titels: Anonymus [Johann Joachim Müller], *De imposturis religionum. (De tribus impostoribus) – Von den Betrügereyen der Religionen*, kritisch hg. und kommentiert von Winfried Schröder, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; *Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa)*, kritisch hg., übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Winfried Schröder, Hamburg 1992.

einen Ausdruck von zuvor unbekannter blasphemischer Schärfe fand. Was für ein unglaubliches Kunststück, in der schlichten Form der Parabel diesem geistig zerrissenen Jahrhundert eine Lösung anzubieten!

Weniger bekannt als *Nathan der Weise* sind Lessings Freimaurergespräche, die er 1778 unter dem Titel *Ernst und Falk* veröffentlichte.⁹ Darin behandelt Lessing das Problem der Toleranz anhand der Dialektik von Identität und Differenz. Was uns verbindet, trennt uns von den anderen:

FALK

[...] Die bürgerliche Gesellschaft [...] kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen; nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hin zu ziehen.

[...] Nicht genug, daß die bürgerliche Gesellschaft die Menschen in verschiedene Völker und Religionen teilet und trennet. – Diese Trennung in wenige große Teile, deren jeder für sich ein Ganzes wäre, wäre doch immer noch besser, als gar kein Ganzes. – Nein; die bürgerliche Gesellschaft setzt ihre Trennung auch in jedem dieser Teile gleichsam bis ins Unendliche fort.

[...] Oder meinst du, daß ein Staat sich ohne Verschiedenheit von Ständen denken läßt? [...] Es wird also vornehmere und geringere Glieder geben. –

[...] Nun überlege, wie viel Übel es in der Welt wohl gibt, das in dieser Verschiedenheit der Stände seinen Grund nicht hat.

[...]

[...] (wäre es so nicht) Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären, und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhört.

[...] daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die dem Vorurteile ihrer angeborenen Religion nicht unterlägen; nicht glaubten, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen.

[...] daß es in jedem Staate Männer geben möchte, welche bürgerliche Hoheit nicht blendet, und bürgerliche Geringfügigkeit nicht ekelte; in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herabläßt, und der Geringe sich dreist erhebet.

[...] Daß ich es kurz mache. – Und diese Männer die Freimäurer wären [...] die sich mit zu ihrem Geschäfte gemacht hätten, jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammen zu ziehen?¹⁰

⁹ Gotthold Ephraim Lessing, *Ernst und Falk*, hg. v. Ion Contiadiis, Frankfurt 1968.

¹⁰ Auszüge aus Lessing, *Ernst und Falk*, hg. v. I. Contiadiis, 22–28.

Das Problem, dessen Lösung Lessing in der doppelten Mitgliedschaft der Freimaurer sieht, die sich zugleich als Staatsbürger und Weltbürger verstehen, sind die Trennungen unter den Menschen, die notwendigerweise mit ihrer Vereinigung einhergehen, denn die bürgerliche Gesellschaft »kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen; nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hindurch zu ziehen«. Der Psychologe Erik H. Erikson hat diese Dynamik als »Pseudo-Speziation« bezeichnet.¹¹ Drei Faktoren solcher Pseudospeziation macht Lessing namhaft: *politische*, die die Menschen in Bürger verschiedener Staaten, *religiöse*, die sie in Anhänger verschiedener Religionen, und *soziale*, die sie in Mitglieder verschiedener Stände oder Klassen einteilen. Das 18. Jahrhundert, an dessen Ende Lessing diese hellsichtigen Sätze schrieb, hatte die Schrecken der religiösen Pseudospeziation in Gestalt der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts hinter sich, die politische in Gestalt des Nationalismus und die soziale in Gestalt des Klassenkampfes aber noch vor sich, und auch heute hat die Forderung nach Überwindung der Pseudospeziation durch Ausbildung einer kosmopolitischen Kultur nichts an Aktualität verloren.

Einige Jahre später erfährt dann das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, das Lessing als eine Art Freimaurergeheimnis dargestellt hatte, bei dem jüdischen Philosophen und engen Freund Lessings, Moses Mendelssohn, eine Ausweitung ins Universale und Menschheitliche. In seiner Schrift *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum*¹² setzte er sich kritisch mit der Idee der Offenbarung und der Existenz heiliger Offenbarungsschriften auseinander, durch die sich die konkurrierenden Weltreligionen (und nur diese) im Besitz abschließender Heilswahrheiten wähnten.

In Mendelssohns Augen ist das Judentum gar keine Offenbarungsreligion. »Ich glaube«, schreibt er, »das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion. Die Israeliten haben [...] Gesetze, Gebote, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes [...], aber keine Lehrmei-

¹¹ Erik H. Erikson, *Ontogeny of Ritualization in Man*, in: Philosophical Transactions of the Royal Society 251 B, London 1966, S. 337–349.

¹² Ich zitiere den Text in der Ausgabe von Martina Thom (Hg.): Moses Mendelssohn, *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt 1989 (Originalausgabe Berlin: Union-Verlag 1989), 351–458. Zu Mendelssohns *Jerusalem* vgl. besonders die subtile Analyse von Carola Hilfrich, »Lebendige Schrift«. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000.

nungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.« Mendelssohn unterscheidet also zum einen zwischen Dogmen und Lebensregeln und zum anderen zwischen natürlicher und schriftlicher Offenbarung. Dogmen beziehen sich auf »ewige Wahrheiten«; sie werden nach jüdischer Auffassung allen Menschen in der Schöpfung offenbart und kraft der ihnen vom Schöpfer mitgegebenen Vernunft zumindest andeutungsweise lesbar. Sie sind daher Sache der Vernunft, nicht des Glaubens; nach jüdischer Auffassung können und dürfen sie nie schriftlich kodifiziert werden. »Sie wurden dem lebendigen, geistigen Unterrichte anvertrauet, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt hält.« Niederschreiben kann und darf man nur »historische«, keine »ewigen« Wahrheiten, und eine solche historische Wahrheit ist das Gesetz, das dem Mose geoffenbart wurde. »Bloß in Absicht auf Geschichtswahrheiten, dünkt mich, sei es der allerhöchsten Weisheit anständig, die Menschen auf menschliche Weise, d. h. durch Wort und Schrift, zu unterrichten.« Die historische Wahrheit des Gesetzes gilt nur für die Juden, die ewige Wahrheit für die gesamte Menschheit. »Dieses ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden.« Es geht also im Judentum nicht um die Unterscheidung zwischen wahr und falsch im absoluten Sinne und daher auch nicht um die Ausgrenzung anderer Religionen als Heidentum. »Das Judentum rühmet sich keiner ausschließenden Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewohnt ist. Ein anderes ist geoffenbarte Religion, ein anderes geoffenbarte Gesetzgebung.« Hier gibt es daher auch nichts zu »glauben«, denn Gegenstand des Glaubens sind nur die ewigen, nicht die historischen Wahrheiten. »Ja, das Wort der Grundsprache, das man durch den *Glauben* zu übersetzen pflegt (*emunah*, J. A.), heißt an den mehresten Stellen eigentlich Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheißung.«

Offenbart und geglaubt werden höhere, absolute Wahrheiten; dem Mose wurden aber nur Gesetze gegeben. Es geht um Handeln, nicht um Glauben, um Orthopraxie, nicht um Orthodoxie. Das Judentum beruht nicht auf Theologie, sondern auf dem Gesetz. Es ist frei,

sich alle möglichen Gedanken über Gott zu machen, aber gebunden an das Gesetz. Das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft, das Lessing als Freimaurergeheimnis versteht, wird bei Mendelssohn auf eine allgemeine anthropologische Grundlage gestellt. Jeder Mensch ist Mitglied seiner angestammten Religion und der allgemeinen Menschenreligion.

Im 20. Jahrhundert stoßen wir bei dem indischen Juristen, Philosophen und Aktivisten Mahatma Gandhi auf eine ähnliche Konzeption von doppelter Religion oder doppelter Mitgliedschaft. Darauf hat der 2001 verstorbene Heidelberger Staatsrechtler und Indienforscher Dieter Conrad in seinem nachgelassenen Werk *Gandhi und der Begriff des Politischen* aufmerksam gemacht.¹³ Darin nennt er dieses Prinzip der doppelten Religion, unter Verweis auf Lessings Freimaurergespräche, »Gandhis Freimaurergeheimnis«. Gandhi unterschied zwischen einer wahren Religion oder Religion der Wahrheit, auf die alle konkreten Religionen der Erde hinzielen, und konkreten Religionen wie Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und Christentum. Mit Bezug auf konkrete Religionen bestand Gandhi auf der Trennung von Religion und Staat, denn er strebte einen unabhängigen Staat an, in dem alle Religionen, insbesondere Hinduismus und Islam, friedlich koexistieren könnten. Wo er jedoch die Untrennbarkeit von Religion und Politik unterstreicht, hat er die allgemeine Religion der Wahrheit im Blick, »the universal and all-pervading spirit of Truth«.¹⁴ Nicht nur die Politik, auch kein anderer Lebensbereich kann sich der religiösen, und das heißt bei Gandhi: der moralischen Verantwortung entziehen. Gandhi glaubte nicht, »that there can or will be on earth one religion«. Für ihn existierte bestimmte Religion nur im Plural. Er glaubte aber an die Möglichkeit »to find a common factor and to induce mutual tolerance«. Diesen gemeinsamen Nenner aller Religionen nannte er »Religion« mit großem »R«: »there are many religions, but Religion is only one.« Dieser Begriff von großgeschriebener Religion entspricht Mendelssohns »Menschenreligion«. Im Gegensatz zu den bestimmten »religions« ist »Religion« niemals institutionalisiert, sondern Sache des Einzelnen. In anderem Zusammenhang erklärt Gandhi seinen Begriff von Religion in diesem höheren Sinne (hier freilich klein geschrieben):

¹³ Dieter Conrad, *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt*, hg. v. Barbara Conrad-Lütt, München 2006, S. 60 mit Anm. 137.

¹⁴ Ebd., 55.

Lassen Sie mich erklären, was ich unter Religion verstehe. Das ist nicht die Hindureligion, die ich freilich mehr als alle anderen Religionen wertschätze, sondern die Religion, die über Hinduismus hinausgeht, die unser ganzes Wesen verändert, die uns unauflöslich bindet an die innere Wahrheit und die für immer rein macht. Es ist das bleibende Element im Wesen des Menschen, dem Ausdruck zu geben keine Kosten zu hoch sind und das unsere Seele in äußerster Unruhe versetzt bis es sich gefunden hat, seinen Schöpfer kennt und die wahre Entsprechung zwischen sich und seinem Schöpfer versteht.¹⁵

Menschenreligion, wenn wir einmal Mendelssohns Begriff hierfür einsetzen wollen, betrifft den innersten Wesenskern des Einzelnen, das »Herz«, von dem Augustinus sagte, dass es unruhig sei in uns, bis es in Gott seine Ruhe fände. Diese innere Religion oder Religiosität aber, so interpretiert Conrad Gandhis Aussage, »bedeutete die ständige Relativierung der von ihr selbst hervorgebrachten, unterschiedlichen Ausprägungen, der Religionen also, vor allem aber die Aufhebung ihrer unvernünftigen Antagonismen«¹⁶ und damit, so möchte ich hinzusetzen, der »mosaischen Unterscheidung« zwischen wahrer und falscher Religion, die gerade in Indien in dem Konflikt zwischen Muslims und Hindus auf so tragische Weise zu entsetzlichen Massakern und zur politischen Teilung geführt hat. Diesen Konflikt vor Augen hat Gandhi auf die Relativierung der bestimmten Religionen und ihrer Glaubenswahrheiten im Hinblick auf eine übergreifende Religion der (verborgenen) Wahrheit hingearbeitet, im gleichen Sinne eines pazifizierenden Konzepts gegenseitiger Anerkennung, in dem bereits die Renaissance die Idee der *prisca theologia* oder *philosophia perennis* entwickelt und die hermetische Tradition entdeckt und in dem das späte 18. Jh. auf diesen Traditionen aufbauend auf die Verständigung unter den Religionen hingewirkt hatte. Diese individualisierte Religion einer allgemeinen, in der Natur des Menschen verankerten Wahrheit war für Gandhi gleichbedeutend mit »Gott« – »Truth is God« lautet Gandhis immer wiederholte Formel – aber auch mit Moral: »the essence of religion is

¹⁵ »Let me explain what I mean by religion. It is not the Hindu religion, which I certainly prize above all other religions, but the religion which transcends Hinduism, which changes one's very nature, which binds one indissolubly to the truth within and which ever purifies. It is the permanent element in human nature which counts no cost too great in order to find full expression and which leaves the soul utterly restless until it has found itself, known its Maker and appreciated the true correspondence between the Maker and itself«. Gandhi, *Collected Works*, Delhi und Ahmedabad 1956 ff., Bd. 17, S. 405 f., nach Conrad, *Gandhi*, S. 52.

¹⁶ Conrad, S. 52.

morality«. ¹⁷ Die individuelle, nur dem inneren Gesetz (Svadharmā) verpflichtete Religion oder Religiosität hat daher nichts mit Mystik zu tun, sondern eher – ganz im Sinne der Aufklärung – mit einem »humanitären, moralischen common sense« (Conrad 59), vor dessen Richterstuhl sich die historischen Religionen zu verantworten und in ihrem Wahrheitsanspruch zurückzunehmen haben: »nichts was Vernunft, universeller Wahrheit und Moral widerspricht, kann als heilige Schrifttradition oder Offenbarung anerkannt werden.« (Conrad 59)

Im gleichen Sinne gebietet auch das gegenwärtige Globalisierungszeitalter ein Denken auf zwei Ebenen. Es geht nicht um Toleranz, die »Duldung« des Anderen, sondern um Anerkennung von Differenz. Diese Forderung hat der Londoner Rabbiner und Philosoph Jonathan Sacks in seinem Buch *The Dignity of Difference* (2002) in bewundernswerter Klarheit auf den Punkt gebracht. ¹⁸ Genau wie Mendelssohn unterscheidet Sacks zwischen universalen Wahrheiten und Glaubenswahrheiten. »Das Judentum«, schreibt er »ist ein partikularer Monotheismus. Es glaubt an Einen Gott, aber nicht an *eine* Religion, *eine* Kultur, *eine* Wahrheit. Der Gott Abrahams ist der Gott aller Menschen, aber der Glaube Abrahams ist nicht der Glaube aller Menschen.« (52 f.) »Gott ist universal, Religionen sind partikulär. Religion ist die Übersetzung Gottes in eine partikuläre Sprache und damit in das Leben einer Gruppe, einer Nation, einer Glaubensgemeinschaft.« (55). Gott gibt es nur im Singular, Religionen nur im Plural. Religionen begründen Identität, und Identität bedeutet Differenz. »Gott ist der Gott aller Menschheit, aber kein einzelner Glaube sollte der Glaube aller Menschheit sein« (55): das bringt Mendelssohns Unterscheidung zwischen Menschenreligion und konkreten Religionen auf den Punkt.

Glaubenswahrheiten sind nach Jonathan Sacks niemals universal, aber andererseits sind sie darum keineswegs relativ. Innerhalb ihres Geltungsbereichs im Horizont einer gegebenen Religion sind sie *absolut*. Sacks bedient sich in diesem Zusammenhang der von Michael Walzer eingeführten Unterscheidung zwischen »dichten« (thick) und »dünnen« (thin) Beziehungen. ¹⁹ Die Bindung, die eine Religion zwi-

¹⁷ Gandhi, *Collected Works*, Bd. 39, S. 3, nach Conrad, *Gandhi*, S. 58, Anm. 128.

¹⁸ Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference. How to avoid the Clash of Civilizations*, London 2002; dt.: *Wie wir den Krieg der Kulturen noch vermeiden können*, Gütersloh 2007.

¹⁹ Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame 1994, S. 8 (dt.: *Lokale Kritik – globale*

schen Gott und seinen Verehrern stiftet, und Sacks führt das Wort *religio* auf *religare* (»rückbinden«) und nicht auf *religere* (»sorgfältig, aufmerksam, andächtig beachten«) zurück, ist eine »dichte« Beziehung, sie hat mit Liebe zu tun. Die Suche nach universalen Wahrheiten eignet der Wissenschaft, die Religion zielt wie die Liebe auf das Besondere, Einzelne. »Das ist es auch, was den Gott der Bibel von dem Gott der Philosophen unterscheidet«. (56) Wenn aber Gott, wie er schreibt, universal ist im Gegensatz zu den partikularen Religionen, dann ist dieser universale Gott nicht der Gott der Bibel, und dann kann der Gott der Bibel nur ein partikularer Gott sein. Der Gott der Philosophen ist ein verborgener Gott, er transzendiert alle Vorstellungen, die sich Menschen von ihm machen können, es ist der Gott von Schönbergs Moses, dem Aron mit Recht entgegenhält: »Kann man lieben, was man sich nicht vorstellen darf?«²⁰ Das ist auch der Gott, an den Jonathan Sacks denkt, wenn er ihn »universal« nennt, es ist der Gott, den er denkt, aber nicht der Gott, den er liebt, der Gott der Bibel. Sacks ist Rabbiner und Philosoph, er lebt eine doppelte Religion, er freut sich seines Gottes im Rahmen seiner Religion und der von ihr gestifteten dichten Beziehungen und Überzeugungen, aber im vollen Wissen darum, dass es andere Religionen mit ebenso dichten und als solche absoluten Beziehungen und Überzeugungen gibt.

Das Besondere von Sacks' Version des Prinzips der doppelten Mitgliedschaft ist, dass er sie in der Bibel selbst verankert. Für ihn besteht der Gegensatz nicht zwischen dem außerbiblischen und als solchen universalen Gott der Philosophen und dem biblischen Gott, sondern zwischen dem Gott Noahs und dem Gott Abrahams, oder genauer: zwischen dem Bund, den Gott mit Noah und der Menschheit schließt und dem Bund, den er mit Abraham und seinem »Samen«, dem zukünftig aus seiner Nachkommenschaft hervorgehenden Volk, schließt. »Einerseits«, schreibt er, »sind wir Mitglieder der universalen mensch-

Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, übers. Christiana Goldmann, Hamburg 1996, 22 f.).

²⁰ Zur Gottesidee in Schönbergs Oper siehe Stefan Strecker, *Der Gott Arnold Schönbergs. Blicke durch die Oper Moses und Aron*, Münster 1999; Marc M. Kerling, »O Wort, du Wort, das mir fehlt«. *Die Gottesfrage in Arnold Schönbergs Oper »Moses und Aron«*. *Zur Theologie eines musikalischen Kunst-Werkes im 20. Jahrhundert*, Mainz 2004; Karl H. Wörner, *Gotteswort und Magie. Die Oper Moses und Aron von Arnold Schönberg*, Heidelberg 1959.

lichen Familie und dadurch des noachidischen Bundes mit der gesamten Menschheit. (...) Andererseits sind wir aber auch Mitglieder einer besonderen Familie mit ihrer spezifischen Geschichte und Erinnerung.«²¹ Das ist die Definition der doppelten Mitgliedschaft. Michael Walzer, auf den sich Sacks beruft, macht den Unterschied zwischen den vielen Gesellschaften und der einen Menschheit am Begriff des Gedächtnisses fest:

Gesellschaften sind notwendigerweise partikular, denn sie haben Mitglieder und Gedächtnis, Mitglieder mit Erinnerungen nicht nur ihres eigenen, sondern auch ihres gemeinsamen Lebens. Die Menschheit hat demgegenüber Mitglieder, aber kein Gedächtnis und daher auch keine Geschichte und keine Kultur, keine gemeinsamen Sitten und Gebräuche, keine vertrauten Lebensformen, keine Feste, keine gemeinsamen Auffassungen über soziale Werte. Es gehört zum Menschsein, dies alles zu haben, aber es gibt keinen einzelnen Weg, es zu besitzen. Andererseits können aber die Mitglieder aller verschiedener Gesellschaften, weil sie Menschen sind, die verschiedenen Wege der Anderen verstehen, können auf die Hilferufe Anderer reagieren, können voneinander lernen und sogar (manchmal) in den Paraden Anderer mitmarschieren.²²

Was Walzer hier mit »einerseits/andererseits« unterscheidet, sind genau die beiden Ebenen der doppelten Mitgliedschaft. Es ist aber in keiner Weise einzusehen, warum sich die »andere« Ebene, die Ebene der Menschheit, gar so blass oder »dünn« darstellen muss. Hier scheint sich in den fünfzehn Jahren seit Erscheinen von Walzers Buch Entscheidendes geändert zu haben und weiter zu ändern. Es stimmt weder, dass es auf dieser Ebene kein Gedächtnis und keine Geschichte, noch, dass es keine Auffassungen über gemeinsame Güter, Ziele und Werte gebe. Es gibt ein wachsendes Unrechtsbewusstsein für das, was den

²¹ S. 86 f. der deutschen Ausgabe, engl. S. 57.

²² »Societies are necessarily particular because they have members and memories, members with memories not only of their own but also of their common life. Humanity, by contrast, has members but no memory, and so it has no history and no culture, no customary practices, no familiar life-ways, no festivals, no shared understanding of social goods. It is human to have such things, but there is no singular way of having them. At the same time, the members of all the different societies, because they are human, can acknowledge each other's different ways, respond to each others cries for help, learn from each other, and march (sometimes) in each other's parades«. (Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame 1994, S. 8; übers. Christiana Goldmann, Hamburg 1996, 22 f.).

Verlierern der Globalisierung angetan wird, eine wachsende Spendenbereitschaft für Katastrophenopfer, eine wachsende Solidarität mit Unterdrückten und Notleidenden auf der ganzen Welt und vor allem: Es gibt eine wachsende Fülle von Nichtregierungsorganisationen und anderen Möglichkeiten, durch Spenden, Unterschriften und Protestbekundungen als Weltbürger aktiv zu werden. Vor allem das Internet hat unsere Begriffe von Ferne und Nähe, *thickness* und *thinness*, tiefgreifend verändert. Es gibt immer mehr Medien und Foren weltumspannender Kommunikation und Interaktion wie Facebook, MySpace, Twitter usw., und es gibt immer mehr Weltgedenkstage und immer intensivere Bemühungen, bestimmte geschichtliche Erfahrungen auf transnationaler und auch geradezu globaler Ebene zu verankern und dadurch so etwas wie ein Menschheitsgedächtnis zu stiften. Vor allem die verstärkten Bemühungen um eine Globalisierung der Menschenrechte und anderer universaler Werte zielen auf die Bildung einer Art universaler Kultur oder besser Zivilisation, einer globalen Zivilisiertheit, deren Werten und Normen sich auch die partikularen Religionen unterzuordnen haben. Menschenopfer z. B. sind heutzutage undenkbar, nicht aus partikular-religiösen Gründen, sondern im Hinblick auf universale Normen, und es ist nur eine Frage der Zeit, dass im Hinblick auf ebendiese Normen z. B. religiös begründete Verweigerung von Menschenrechten (insbesondere von Frauen) oder Verstümmelungen, wie sie heutzutage in vielen Religionen bzw. Traditionen gebräuchlich sind, weltweit geächtet und abgeschafft werden. Je mehr die Menschheit im Zeitalter der Globalisierung zusammenwächst, desto »dichter« muss und wird sich auch die Mitgliedschaft auf dieser Ebene im Sinne von Solidarität, Rücksicht und gegenseitiger Anerkennung im Laufe der nächsten Jahrzehnte ausgestalten. Gesellschaften »haben« kein Gedächtnis, aber sie machen sich eines. Warum sollte sich nicht die Menschheit als Ganze eines machen? Sie ist auf dem besten Wege dazu. In der Einführung zu ihrem Band *Memory in an Age of Globalisation* schreiben Aleida Assmann und Sebastian Conrad:

Bis vor nicht allzu langer Zeit hat das kollektive Gedächtnis seine Dynamik vorwiegend innerhalb der Grenzen des Nationalstaats entfaltet; die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit war weitgehend ein nationales Projekt. Unter dem Einfluss globaler Beweglichkeit und Bewegungen hat sich diese Situation grundlegend verändert. Einerseits haben sich globale Bedingungen auf Erinnerungsdebatten ausgewirkt, andererseits hat das Gedächtnis die globale Bühne und globale Diskurse erobert. Heute lassen sich die Rich-

tungen kollektiver Erinnerung nicht verstehen ohne Bezug auf den globalen Rahmen.²³

Im Zeitalter der Globalisierung leben und denken wir längst auf zwei Ebenen. So wie wir gelernt haben, dass die Erinnerung des einen nicht die Beschuldigung des anderen bedeuten darf, müssen wir auch lernen, die Religion des anderen nicht als Heidentum oder Unglaube einzustufen. Das bedeutet gerade nicht, dass alle bestimmten, historischen Religionen in einer blassen und allgemeinen Menschheitsreligion aufgehen sollen, sondern dass sie sich in ihren Besonderheiten einander verständlich machen, aufeinander Rücksicht nehmen und sich im Hinblick auf übergeordnete, in der menschlichen Natur oder in der Natur der Sache eines gemeinsamen Überlebens gelegene Kategorien zivilen Zusammenlebens zurücknehmen müssen, ohne dabei ihre Farbe und ihre Verbindlichkeit zu verlieren. Die Religionen müssen einsehen, dass Religion nur im Plural existiert und lernen, sich mit den Augen der anderen zu sehen. Der Soziologe Ulrich Beck nennt das den »kosmopolitischen Geist«:

»Kosmopolitisch« meint: den religiösen Blickwechsel, die verinnerlichte »Als-ob-Konversion«, das praktizierte Sowohl-als-Auch, die Fähigkeit, die eigene Religion und Kultur mit den Augen der anderen Religion und der Kultur der Anderen zu sehen. Wie und inwieweit hat dieser »kosmopolitische Geist« der Weltgesellschaft tatsächlich eine *realistische* Chance auf Verwirklichung?²⁴

»Sowohl – als auch«: Das ist die Formel der doppelten Mitgliedschaft, und Kosmopolitismus ist die Forderung Lessings, Mendelssohns und der freimaurerischen Aufklärung. Das späte 18. Jahrhundert steht uns näher als das 19. und 20., und sein Modell erweist sich als ungeahnt aktuell.

In seiner allgemeinen und säkularen Reformulierung weist dieses Modell den Weg nicht nur zu gegenseitiger Toleranz, sondern zu Anerkennung. Darauf hat Aleida Assmann aufmerksam gemacht, die im gleichen Sinne wie Mendelssohn, aber ohne die Zuspitzung auf Glaubensfragen, zwischen »Kultur« als dem partikularen und »Zivilisation« als dem universalen Wertsystem unterscheidet. »Kultur« wird hier be-

²³ Vgl. hierzu A. Assmann, S. Conrad (Hg.), *Memory in an Age of Globalisation*, London 2010, S. 2.

²⁴ Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/Main und Leipzig 2008, S. 17.

stimmt als das Prinzip der Differenz (»das, was Menschen von anderen unterscheidet«), Zivilisation als das Prinzip der Ähnlichkeit, nicht im Sinne anthropologischer Universalien, sondern anzustrebender Gemeinsamkeit, d. h. »Werte und Praktiken, auf die sich Menschen über ihre kulturellen Bindungen hinweg einigen können [...], also sämtlich um Prämissen, die im Grundsatz der Menschenrechte verankert sind«:

In dieser erweiterten Perspektive zeigen sich nun auch deutlich die Grenzen des kulturellen Respekts. Dieser bezieht sich auf die Anerkennung der unhintergehbaren Differenzen der Kulturen. Respekt verdienen diese Unterschiede jedoch nur in den Grenzen, in denen sie vereinbar sind mit jenen universalistischen Werten, die wir hier unter dem Begriff »Zivilisation« zusammengefasst haben. Was gegen diese transkulturellen Grundwerte verstößt, wie Ehrenmorde oder Klitorisbeschneidung, die sexistische Formen von Gewalt darstellen, kann weder Respekt noch Toleranz beanspruchen. Solche Praktiken fallen nicht mehr unter den zu achtenden Wert der Differenz, sondern unter einen zu ächtenden Mangel an »Zivilisation«. [...] Der Respekt für kulturelle Differenz hat seine Grenzen, die durch gemeinsame transkulturelle Werte gezogen werden müssen. Respekt ist angewiesen auf und reguliert von diesem übergeordneten Maßstab, der den Rahmen für die Anerkennung und Achtung kultureller Differenz absteckt. Gebraucht wird also beides: Haltung und Ausdrucksformen interkultureller Höflichkeit, die Differenzen respektiert, sowie eine gemeinsame Verständigung über transkulturelle Grundwerte als Maßstab, Rahmenbedingung und Grenze für kulturelle Differenzen.²⁵

»Gebraucht wird beides«: Noch einmal wird hier an das Modell der doppelten Religion in der säkularen Form doppelter Verbindlichkeit oder Mitgliedschaft appelliert. Übersetzt in die Sprache Mendelssohns heißt das, dass sich die »bestimmten Religionen«, so gewiss sie an ihren jeweiligen Überlieferungen auch festhalten sollten, erstens gegenseitig respektieren und zweitens im Hinblick auf eine allgemeine Menschenreligion zurücknehmen müssen. Bezogen auf Gandhis Problem ermöglicht nur eine derartige Selbstzurücknahme der bestimmten »religions« im Hinblick auf eine allgemeine »Religion« (of truth), jene Koexistenz von Muslimen und Hindus im selben »Haus«, die sich geschichtlich als utopisch erwiesen, aber als anzustrebendes Ideal keineswegs erledigt hat.

Aleida Assmann stellt auch klar, dass dieser Begriff von Zivilisation auf der Basis der Menschenrechte kein westliches Monopol dar-

²⁵ A. Assmann, *Höflichkeit und Respekt*, in: Gisela Engel u. a. [Hg.], *Konjunkturen der Höflichkeit in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 2009, S. 173–189, hier S. 188 f.

stellt, auch wenn er im Westen entstanden ist. »Er ist von diesen historischen Ursprüngen zu lösen und als globaler Anspruch zu formulieren.«²⁶ Auch der Ökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen verwahrt sich gegen die »westliche« Monopolisierung universalistischer Begriffe und Perspektiven.²⁷ In der Tat kommt es eher darauf an, die weltweite Gemeinsamkeit oder Verallgemeinerbarkeit von Konzepten wie Menschenwürde, Menschenrechte, Toleranz, Demokratie, Meinungs-, Religions- und Entscheidungsfreiheit zu entdecken, als sie als »westlich« entweder zu reklamieren oder zu denunzieren. Vor allem aber dekonstruiert Sen einen allzu monolithischen Identitätsbegriff. Er verweist auf die irreduzible Vielheit von Bindungen und Zugehörigkeiten, in denen jeder Mensch steht und will nichts wissen von der Einteilung der Menschheit in »Kulturen« und »Religionen«. Er plädiert also nicht nur für doppelte, sondern für vielfache Mitgliedschaft.

Worauf es ankommt, ist die Relativierung von Nations-, Religions- und Klassenschranken durch Ausbildung eines Zugehörigkeitsbewusstseins zu einer übergreifenden Kategorie, die Lessing, Mendelssohn und Herder »Menschheit« oder »Humanität« nannten, und dieses Ziel ist so aktuell wie eh und je. Die große Leistung von Lessing und Mendelssohn liegt darin, dass sie Globalisierung und Universalismus nicht nur im Zeichen der Vereinheitlichung denken, sondern auch im Zeichen der Differenz. Nichts hätte Mendelssohn ferner gelegen, als das Ziel der von ihm angestrebten jüdischen Aufklärung in der Aufgabe der angestammten Religion und einer völligen Assimilation an die christlichen oder säkularen europäischen Bildungsideale zu sehen. Worauf es vielmehr ankommt, ist, den Anderen als Anderen anzuerkennen, mit seiner anderen Religion, Kultur und Hautfarbe, aber auf dem gemeinsamen Boden universaler Werte der Zivilisiertheit und Menschlichkeit.

²⁶ A.a.O., S. 188, mit Verweis auf O. Höffe, *Koexistenz der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008. Höffe fordert die Enteuropäisierung bzw. Entwestlichung dieser Grundsätze, um sie globalisierbar zu machen.

²⁷ Amartya Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt*, München 2007 (engl. Original 2006).

Andreas Hunziker (Zürich)

Doppelte Mitgliedschaft oder Anerkennung von Differenz?

Eine Antwort auf Jan Assmanns

»Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft«¹

I. Gegenwart

Jan Assmanns Text steigt ein im Hier und Heute. Er diagnostiziert zwei Formen von Intoleranz: Auf der einen Seite steht die Erwartung des Westens, dass die Einwanderer sich der so genannten Leitkultur des Gastlandes assimilieren. Auf der anderen Seite stehen die Einwanderer, die sich ungekehrt durch den Zwang zur Assimilation und Integration in ihrer Identität bedroht fühlen. *Beide* Seiten haben demnach ein Toleranzproblem, beide ertragen die Zumutung nicht, die der jeweils Andere für sie darstellt – sei dies nun das Minarett des Einwanderers oder seien dies die liberalen Werte des Westens.

II. Diagnose: Intoleranz und Monotheismus

Nach diesem Einstieg bei unserer Gegenwart wendet Assmann den Blick zurück. Und zwar nicht nur, um uns ein volleres Bild davon zu präsentieren, was er unter (religiöser) Intoleranz und deren Ursachen versteht. Vielmehr scheint es ihm vor allem darum zu gehen, nach Formen der Therapie Ausschau zu halten, wie mit der diagnostizierten Intoleranz umgegangen werden könnte. Gewissermaßen als Kardinaltherapie stellt sich dabei immer wieder die Figur der »doppelten Mit-

¹ Der vorliegende Text ist die überarbeitete Version einer Response, die ich innerhalb einer öffentlichen Abendveranstaltung auf Jan Assmanns Vortrag *Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft. Überlegungen zur Toleranzdebatte* vorgetragen habe. Meine Antwort verfolgte den Zweck, in die auf den Vortrag folgende Plenumsdiskussion einzuleiten. Ich wählte dazu die Form einer kritischen Paraphrase von Assmanns Gedankengang. Der Abschnitt IV hat in der mündlichen Version dieser Response noch weitgehend gefehlt.

gliedschaft« bzw. der »doppelten Religion« heraus. Allerdings scheint mir, was er unter dieser Figur genauer versteht, ziemlich zu schillern.

Die erste Station auf diesem Gang durch die Geschichte ist das 2. Jh. v. Chr. Assmann vermutet, dass sich die beiden eben genannten Formen von Intoleranz bereits in der Darstellung zeigen, welche die ersten beiden Makkabäerbücher von der Lage in Palästina unter den Seleukiden geben. Dass in diesen Vergleich aber zugleich gewichtige Verschiebungen einfließen, wird an einem Punkt besonders augenfällig: War vorher von der Intoleranz integrationsunwilliger Einwanderer die Rede, zieht Assmann jetzt als Vergleich mit Yehuda Makkabi immerhin die Gewaltbereitschaft von Islamisten heran.

Ich hebe diese Zuspitzung hervor, weil Assmann sich im nächsten Abschnitt ganz auf diese zweite Form von Intoleranz konzentriert und dabei eine wichtige These über die Genese dieser Intoleranz einfließen lässt. Er fragt nicht nach den Wurzeln der Intoleranz von Antiochus IV. – wieso eigentlich nicht? –, sondern nach denjenigen des jüdischen Widerstandskämpfers Yehuda Makkabi. Dessen gewalttätige Intoleranz sei von einem problematischen Reinheitsideal bestimmt gewesen, wie es sich u. a. im Kriegsrecht des 20. Kapitels des Deuteronomiums finde: primäres Ziel ist die Ausrottung des Heidentums in den eigenen Reihen. Und dabei hören wir natürlich mit: Indem diese gewalttätige Form von Intoleranz genetisch mit dem Deuteronomium in Verbindung gebracht wird, wird sie zugleich eng mit der Ausschließlichkeit der JHWH-Verehrung verknüpft, wie sie im 5. Mosebuch ja besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Kritik an der Intoleranz bedeutet demnach Monotheismus-Kritik – konkret: Kritik am eifernden Gott des Alten Testaments. Zwar setze sich dieser religiöse Puritanismus erst nach dem Exil als *mainstream* durch, von da aus werde er dann aber immerhin zum Modell radikaler Strömungen im Christentum und Islam.

III. Therapie: Doppelte Mitgliedschaft

Nachdem Assmann genauer diagnostiziert hat, worin die (religiöse) Intoleranz und deren Ursachen seiner Ansicht nach bestehen, wendet er sich der Frage einer möglichen Therapie dieser Intoleranz zu – nämlich dem Prinzip der doppelten Mitgliedschaft.

Als erstes Beispiel für dieses Prinzip nennt er das Judentum der

Diaspora: Einerseits will man durchaus am Gesetz festhalten, andererseits integriert man sich zugleich in die Leitkultur des jeweiligen Gastlandes. Interessant wäre an dieser Stelle nachzufragen, was genauer dazu geführt hat, dass man hier mit dem Gewaltpotential der eigenen Tradition anders umzugehen gelernt hat: War es der schlichte Überlebenswille und die damit verbundene Bereitschaft sich anzupassen? Oder könnte es nicht auch mit einem ›tieferen‹ Verständnis dessen zu tun gehabt haben, worum es im Monotheismus auch noch gehen könnte (dass zu einem solchen tieferen Verstehen auch die schwierige Diasporasituation beigetragen hätte, ist damit nicht ausgeschlossen)?

Wie dem auch sei, auch auf der Gegenseite, in der griechisch-römischen Welt der Spätantike, habe man damals kosmopolitisch zu denken und die Völker dieser Erde als Gemeinschaft zu verstehen gelernt. Und auch hier ist eine deutliche Spitze mitzuhören: Kaum zufällig zitiert Assmann affirmativ Celsus' Schrift gegen die Christen. Denn die eigentliche Geburtsstunde der diesen Namen wirklich verdienenden Weltreligion scheint Assmann dort zu identifizieren, wo die weltbürgerliche Weisheit die verborgene Konvergenz aller Religionen entdeckt, also gerade nicht in jenem Prozess, in welchem sich das Judentum und das Christentum mit ihrem Bekenntnis zum einen Gott zu bloß vermeintlichen Weltreligionen formierten.

Im islamischen Weltreich im 11.–13. Jh. hat sich dieses kosmopolitische Weltgefühl wiederholt. Aus dieser Zeit stammt die berühmte Ringparabel, die Lessing im späten 18. Jahrhundert wieder aufnimmt, einer Zeit, die sich gegenüber dem Kosmopolitismus ebenso offen gezeigt habe. Lessings Parabel schafft dabei den Balanceakt zwischen orthodoxer Absolutsetzung des eigenen Wahrheitsanspruchs einerseits und dem Atheismus der radikalen Aufklärung andererseits, indem sie den Wahrheitsanspruch relativiert, ohne die Wahrheit als Lüge und Betrug zu denunzieren. Ausführlicher geht Assmann auf Lessings Freimaurergespräche von 1778 ein, in denen dieser das Problem der Toleranz anhand der Dialektik von Identität und Differenz behandelt. Lessing beschreibt darin das Problem, dass mit den politischen, religiösen und sozialen Vereinigungen immer zugleich Trennungen einhergehen – die Aufgabe der Freimaurer ist darum, diese Trennungen möglichst zu überwinden.

Die nächste Etappe in dieser Darstellung der Geschichte der Idee der doppelten Mitgliedschaft macht bei Moses Mendelssohn Halt, bei dem Lessings Freimaurergeheimnis eine Ausweitung ins Universale

und Menschheitliche erfahre. Zwar sei die historische Wahrheit des Gesetzes den Juden durchaus von Gott offenbart, nicht aber die Einsicht in die zeitlosen Glaubenswahrheiten, die sie wie alle anderen Menschen auch kraft der ihnen vom Schöpfer mitgegebenen Vernunft immer von neuem explorierend zu entfalten haben. Einmal zugestanden, dass damit Mendelssohn Modell einer doppelten Mitgliedschaft adäquat erfasst ist, die damit verbundene doppelte Unterscheidung von Dogma und Lebensregel einerseits sowie natürlicher und geoffenbarter Religion andererseits zehrt jedenfalls von Voraussetzungen, die alles andere als selbstverständlich sind. Dass Assmann darauf kaum eingeht, dürfte damit zu tun haben, dass auch er diese – nicht unproblematische – doppelte Unterscheidung als sinnvoll und produktiv erachtet.

Das damit verbundene Problem des Verhältnisses von sogenannt natürlich-vernünftiger Religion einerseits und positiven Religionen andererseits zeigt sich auch beim nächsten Exponenten doppelter Mitgliedschaft – wobei wir mit Mahatma Gandhi auch bereits im 20. Jahrhundert angekommen sind. Interessanterweise spricht Assmann hier zum ersten Mal nicht nur von doppelter Mitgliedschaft, sondern alternierend auch von doppelter *Religion*. Gandhi habe nämlich unterschieden zwischen einer allgemeinen Religion der Wahrheit, auf die alle konkreten Religionen hinzielen einerseits, und eben diesen konkreten Religionen wie Hinduismus, Judentum oder Christentum andererseits. Mit der Annahme einer allgemeinen Religion unterstelle er eine Art gemeinsamen Nenner aller Religionen, wobei diese Vorstellung, nach dem Urteil Assmanns, Mendelssohns ›Menschenreligion‹ entspricht. Es sei dies eine Religiosität, die gleichsam den innersten Wesenskern jedes Menschen betrifft und damit zugleich Sache jedes Einzelnen und darum niemals institutionalisiert ist. Und indem diese innere Religiosität die Quelle der verschiedenen Ausprägungen konkreter Religionen ist, kann und soll sie diese zugleich relativieren. – Und wiederum spitzt Assmann in seinem Sinne zu: Es soll von dieser inneren Religiosität die Aufhebung der mosaischen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion ausgehen, die in Indien zu den tragischen Konflikten zwischen Muslims und Hindus geführt habe. Das Maß jeder heiligen Schrifttradition oder Offenbarung haben darum Vernunft, universelle Wahrheit und Moral zu sein.

In einem letzten Schritt fragt Assmann schließlich, was die Idee der doppelten Mitgliedschaft für das gegenwärtige Globalisierungs-

zeitalter bedeutet. Dabei kommt aber, im Gespräch mit dem Rabbiner und Philosophen Jonathan Sacks, noch einmal eine andere Figur ins Spiel: Gefragt sei weniger Toleranz im Sinne der *Duldung* des Anderen, als vielmehr im Sinne der *Anerkennung von Differenz*. Wie Mendelssohn unterscheide auch Jonathan Sacks zwischen universalen Wahrheiten und Glaubenswahrheiten. Allerdings findet nun, zumindest gegenüber Gandhi, eine wichtige Verschiebung statt. Es geht nicht mehr um das Gegenüber von allgemeiner, innerer Religiosität einerseits und konkreten Religionen andererseits. Vielmehr ist das Judentum in dem Sinne als partikularer Monotheismus zu verstehen, dass es zwar an (den) einen Gott, aber nicht an eine Religion oder eine Kultur oder eine Wahrheit glaubt. Gott lässt sich gewissermaßen nicht aufteilen, er ist Einer und universal – der Gott aller Menschheit eben. Aber streng davon zu unterscheiden ist die Religion oder der Glaube an diesen Gott, so dass Sacks sogar sagen kann, dass kein einzelner Glaube der Glaube aller Menschheit sein sollte.

Auch zu diesem Modell eines Denkens auf zwei Ebenen stellt Assmann fest, dass es Mendelssohns Unterscheidung zwischen Menschenreligion und konkreten Religionen auf den Punkt bringe. Aber sagen Mendelssohn, Gandhi und Sacks wirklich alle dasselbe? Und diese Frage drängt sich einem erst recht auf, wenn Assmann Jonathan Sacks Modell anhand der Unterscheidung von dichten und dünnen Beziehungen weiter konkretisiert. Demnach sind zwar die Glaubenswahrheiten partikularer Religionen im Gegensatz zu Gott selbst nicht universal, aber im Horizont einer solchen Religion eben doch absolut. Damit wird vollends klar, dass sich Jonathans Sacks Modell der Anerkennung von Differenz und Assmanns Modell doppelter Mitgliedschaft so einfach nicht kombinieren lassen: Nach Jonathan Sacks wird der jüdische Glaube an den einen Gott in den dichten und besonderen Beziehungen seiner jüdischen Lebensform gelebt. Entsprechend kann Sacks darum auch mit dem ›Gott der Philosophen‹ wenig anfangen. Wenn ich Assmann aber richtig verstehe, dann will er Sacks an diesem Punkt doch gerade widersprechen: Assmann scheint doch gerade anzunehmen, dass, wenn Gott im Unterschied zu den partikularen Religionen universal ist, dieser Gott eben gerade nicht zugleich der partikulare Gott der Bibel sein kann. Und unterstellt er Jonathan Sacks nicht genau darum eine Art Dualismus, dem dieser kaum zustimmen würde: Als Rabbiner liebe und verehere Sacks zwar den Gott der Bibel, als Philosoph dagegen müsse er sich eben *trotzdem* an den alle unsere Vorstel-

lungen transzendierenden Gott der Philosophen halten? Es ist aber anzunehmen, dass für Sacks hierin gerade kein Widerspruch liegt. Eher ist Assmanns Rekonstruktion von Sacks Position ein Ausdruck davon, wie stark sich sein Modell der doppelten Mitgliedschaft von Sacks Anerkennungsmodell unterscheidet.

Und dieser Unterschied wird nicht kleiner, wenn er gegen Jonathan Sacks (und damit auch gegen Michael Walzer) hervorhebt, dass die universale Ebene der Menschheit gar nichts so Abstraktes sei, wie es die kommunitaristische Sichtweise von Sacks und Walzer unterstelle. In einer globalisierten Welt entstünden eben auch auf dieser universalen Ebene durchaus lebendige Traditionen und Praktiken, die ihre ganz eigene Dichte haben. Assmann führt als Beleg eine ganze Reihe von Beispielen an, von Spendenaktionen über Nichtregierungsorganisationen bis zu neueren und neuesten Kommunikationsformen des Internets. Und dabei scheint er nochmals eine neue Variation seines Modells der doppelten Mitgliedschaft in Anschlag zu bringen: Er behauptet an dieser Stelle nicht (mehr), dass es so etwas wie eine innere, allgemeine und universale Religion gibt. Vielmehr variiert er sein Modell an dieser Stelle so, dass durch die verstärkten Bemühungen um eine Globalisierung der Menschenrechte und anderer universaler Werte sich eine universale Zivilisation allererst am Herausbilden sei – eine globalisierte Zivilisiertheit, deren Werten und Normen sich auch die partikularen Religionen unterzuordnen hätten. Um es zuzuspitzen: Es geht weniger um die Tradierung des Gedächtnisses an partikulare, positive Religionen, sondern darum, dass wir uns ein Gedächtnis der Menschheit als Ganzer allererst machen!

Zwar hebt Assmann hervor, dass dies keine Abwertung der historisch gewachsenen, positiven Religionen bedeute. Eher scheint sich mir sein Selbstverständnis aber dort auszudrücken, wo er bekennt, dass »uns« das späte 18. Jahrhundert näher stehe als das 19. und das 20. Jahrhundert: Denn seine Vision von doppelter Mitgliedschaft und Kosmopolitismus orientiert sich eben eher an aufklärerischen und modernen Figuren der Einheit als an spätmodernen Figuren der Differenz. Und um es auf den Punkt zu bringen: Am Ende des Textes von Assmann weiß ich eigentlich nicht mehr, wieso es die partikularen, positiven Religionen überhaupt braucht. Letztlich geht es um die Ausbildung eines kosmopolitischen Gedächtnisses. Davon, dass dieses universale Gedächtnis auch von den geschichtlichen Religionen etwas lernen könnte, ist kaum etwas zu hören. Umso mehr ist davon die Rede, dass die par-

tikularen, zur Abgrenzung und Gewalt neigenden religiösen Offenbarungstraditionen in der Idee der allgemeinen und vernünftigen Menschheit ihr deutliches Korrektiv haben müssen. Um es nochmals zuzuspitzen, doppelte Mitgliedschaft im Sinne eines »sowohl – als auch« bedeutet dann: Wir sollen universale Kosmopolitaner sein, können als solche aber gegenüber den partikularen religiösen Traditionen von uns selbst und der anderen insofern duldsam sein, als diese die Idee eines allgemein-menschlichen Ethos nicht verletzen.

IV. Zwei kritische Bemerkungen

Ich schließe mit zwei Bemerkungen, die mein Zögern gegenüber Jan Assmanns Modell der ›doppelten Mitgliedschaft‹ deutlicher zum Ausdruck bringen sollen. Die eingehende Auseinandersetzung, die Assmanns luziden und provokanten Überlegungen verdienen würden, ist damit nicht ersetzt; ich deute aber wenigstens an, worüber in einer solchen Auseinandersetzung mit ihm (unter anderem) zu diskutieren wäre. Der erste Punkt beschäftigt sich mit seinem Modell der doppelten Mitgliedschaft, der zweite mit seiner Monotheismuskritik.

(1) Im Blick auf die Frage, was religiöse Toleranz heute bedeuten könnte, präsentiert uns Assmanns Text zumindest zwei ernst zu nehmende Modelle: sein eigenes der ›doppelten Mitgliedschaft‹² und Jonathan Sacks' Modell der ›Anerkennung von Differenz‹. An welchem der beiden Modelle man sich orientiert, ist im Blick die Toleranzdiskussion von erheblicher *sachlicher* Tragweite. Es geht um mehr, als den einen einem modernen Einheits- und den anderen einem spätmodernen Differenzdiskurs zuzuordnen.

Assmann scheint anzunehmen, dass es für den toleranten Umgang zwischen verschiedenen (religiösen) Weltansichten ein gemeinsames Drittes braucht. Damit verbindet sich nicht nur die hermeneutische Idee, dass ohne dieses Dritte kein Verstehen des Anderen möglich

² Die Rede von ›doppelter Religion‹ trifft weniger auf das von Assmanns selbst favorisierte Modell selbst als auf dasjenige von Gandhi zu. Dieses Fazit legt zumindest der hier besprochene Vortrag *Leitkultur und doppelte Mitgliedschaft. Überlegungen zur Toleranzdebatte* nahe. Inwiefern dasselbe auch auf Assmanns Monographie *Religio duplex: Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung* (Berlin 2010) zutrifft – deren Überlegungen deutlich im Hintergrund des Vortrags stehen –, müsste eingehender geprüft werden.

ist, sondern auch die (normative?) These, dass die Anhänger verschiedener (religiöser) Weltansichten nur dann tolerant miteinander umgehen können, wenn dieses Dritte eine kritisch-normative Funktion gegenüber den differierenden (religiösen) Einsichten hat. Kurz gesagt: Gegenüber aller Differenz postuliert Assmann eine noch größere Einheit. Toleranz ist nur dann möglich, wenn wir einen gemeinsamen weltanschaulichen Kern teilen (›Weltethos‹, ›Kosmopolitismus‹ u. ä.), auf den wir uns im Konfliktfall berufen können. Wir müssen entweder an unsere Gleichheit erinnert werden oder gleich werden, damit wir tolerant sein können.

Wieso aber muss ich, um tolerant sein zu können, gleich sein wie der Andere – oder, vielleicht lebensnaher: wieso muss der Andere gleich sein wie ich, damit ich ihn tolerieren kann? Besteht unter dieser Voraussetzung nicht umgekehrt die Gefahr, dass ich entweder (aus Angst, Böswilligkeit usw.) den Anderen darum nicht toleriere, weil ich immer etwas finde, worin mir der Andere unähnlich ist oder dass ich (in der Hoffnung auf Frieden, aus Paternalismus usw.) den Anderen allererst gleich zu ›machen‹ versucht bin (was eben auch in der Form einer durchaus freundlich gemeinten Vereinnahmung des Anderen für die eigene Sicht der Dinge geschehen kann)? Es dürfte nicht zufällig sein, dass ich – obwohl mir Assmanns ›weltpolitische‹ Ziele sympathisch sind – beim Versuch, seine Überlegungen nachzuvollziehen immer wieder das Gefühl habe, als wäre für mich und meine Vorstellungen von Toleranz und Universalismus innerhalb dieser Argumentation gleichsam kein Platz vorgesehen.

Eher weiterführend, weil es sich auf den irreduziblen Pluralismus und die Eigenart religiöser Weltanschauungen stärker einlässt, dürfte Sacks' Modell der ›Anerkennung von Differenz‹ sein. Jedenfalls verstehe ich dieses Modell so, dass in ihm gerade erfasst werden soll, wie der Andere *als Anderer* toleriert werden kann – und zwar in dem starken Sinne, dass der Andere nicht nur *geduldet*, sondern als singulär *Anderer anerkannt* wird. Vielleicht besteht die zentrale Frage darum darin, wo wir am ehesten die Ressourcen finden für ein solches Verständnis positiver Anerkennung von Alterität. Ich werde im nächsten Punkt darauf eingehen, wieso diese Ressourcen – ganz anders als dies Assmann vermutet – gerade in einer bestimmten Form von Monotheismus selber liegen könnten! An dieser Stelle möchte ich einzig noch ein religionsphänomenologisches Argument anführen, dass zeigt, wieso Sacks' Modell der Anerkennung von Differenz gewissermaßen rea-

listischer ist als dasjenige von Assmann. Paul Ricœur hat die Eigentümlichkeit der Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis einmal so beschrieben:

Im Unterschied zur Anhängerschaft an eine philosophische Schule, eine Anhängerschaft, die argumentativ vertreten und gerechtfertigt werden kann, zumindest bis zu einem gewissen Punkt, hat die Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis einen einzigartigen Charakter. Zu Beginn handelt es sich für die meisten um einen Zufall der Geburt, für manche um das Risiko einer Konversion; unterwegs verwandelt sich die Kontingenz in eine begründete Wahl, um in einer Art Schicksal zu kulminieren, das dem umfassenden Verständnis der anderen, von einem selbst und der Welt sein Siegel aufdrückt, im Zeichen der Rezeption des WORTES eines ANDEREN, das in seinen historischen Spuren aufgefunden und über lange Interpretationsverkettungen vermittelt wird. Solcherart ist der existenzielle Zirkel: ein Zufall, der durch eine kontinuierliche Wahl in ein Schicksal verwandelt wird. Die Wette des Glaubenden ist, dass dieser Zirkel nicht vitiös, sondern gesund und belebend sei.³

Das ist keine Selbstbeschreibung eines religiösen Fundamentalisten. Und doch, wer in diesen existenziellen Zirkel des religiösen Glaubens hineinwächst und die Wette des Glaubens eingeht, für den ist nicht ausgeschlossen, dass der Andere auch (zum Teil) Recht haben kann, aber er führt das Gespräch mit jenem Anderen charakteristischerweise eben aus jenem »umfassenden Verständnis der anderen, von einem selbst und der Welt« heraus – ein Verständnis, das sich nur sehr bedingt durch ein vermeintlich neutrales Drittes modulieren lässt. Wenn ich gesagt habe, dass die zentrale Frage darin besteht, wo wir am ehesten die Ressourcen finden für ein Verständnis positiver Anerkennung von Alterität, dann ist jetzt präzisierend zu fragen, inwiefern es gerade *im Umkreis* solcher religiöser Selbst- und Ganzheitsverpflichtungen selbst solche Ressourcen gibt.⁴ Die Frage ist darum die, wie Menschen,

³ P. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, in: *Ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*. Hrsg. von Veronika Hoffmann, Freiburg i. Br. 2008, 93 f.

⁴ Ich sage nicht »innerhalb«, sondern »im Umkreis von«, um nicht das problematische Bild zu evozieren, als stelle der religiöse Glaube (z. B. einer Jüdin oder eines Christen) ein vom »übrigen« kulturellen Kontext geschiedenes Sinnuniversum dar. – Es sei gleich noch ein anderes Missverständnis zurückgewiesen: Ich stelle nicht in Abrede, dass es heute viele Menschen gibt, und deren Anzahl mag am Wachsen sein, die mit Assmanns Modell der Toleranz sympathisieren oder vielleicht gar auf der Suche nach einer solchen kosmopolitischen Menschheits->Spiritualität sind, wie sie Assmann selbst vorzuschwe-

gerade indem sie ihr Leben in *unterschiedlichen* Bezugsrahmen führen, so mit den Anderen umgehen können, dass sie die Anderen dabei *als Andere anerkennen*. Eine Teilantwort scheint mir darin zu liegen, dass die selbstkritischen Tendenzen im Umkreis der jeweiligen religiösen Glaubensweisen gefördert werden. Ein schönes Beispiel dafür ist das Zitat von Ricœur. In ihm drückt sich ein religiöses Selbstverständnis aus, für welches das Moment der Selbstverpflichtung zu einem Unbedingten einerseits und das Moment des kritischen Bewusstseins der Herkunft und Kontingenz dieser Selbstverpflichtung andererseits wohl in einer gewissen Spannung liegen, aber eben gerade keinen Widerspruch darstellen. Die Weise, wie Ricœur dabei von der Herkunft des Glaubens aus dem Wort eines Anderen spricht, leitet über zu meinem zweiten Punkt, der Frage nach dem Verhältnis von Toleranz und Monotheismus.

(2) Anders als Assmann, aber ähnlich wie Sacks sehe ich zwischen dem *commitment* zu einer bestimmten religiösen Tradition (die ent-

ben scheint. Ja, man sollte gerade auch von Seiten der Theologie vorsichtig sein, solche Entwicklungen – meistens geschieht dies unter Berufung auf Schleiermachers Annahme, dass Religiosität nur im Rahmen positiv verfasster Religionen vollzogen wird – von vorneherein als unrealistisch und unlebbar zu beurteilen. Aber anders als Assmann – und hier spreche ich zuerst einmal einfach von mir her, von der Weise, wie ich auf das Modell der ›doppelten Mitgliedschaft‹ reagiere – sehe ich in jenem kosmopolitischem Tiefenstrom, den er in seinem Referat nachzuzeichnen versucht, weniger ein zwischen den verschiedenen religiösen und kulturellen Traditionen vermittelndes ›Drittes‹ als vielmehr eine zum Teil *andere, alternative* und damit *konkurrierende* Form mit den Fragen von Toleranz und Universalität umzugehen, als ich es aufgrund meiner protestantischen theologischen Herkunft zu tun geneigt bin. Allerdings: Überlappungen zwischen Assmanns Modell der ›doppelten Mitgliedschaft‹ und meinen protestantischen Vorstellungen von Toleranz sind damit nicht von vorneherein ausgeschlossen. Im Gegenteil scheint mir, dass vieles von dem, was Assmann wichtig ist, auffällig gut mit Toleranzvorstellungen zusammenpasst, die sich im protestantischen Raum entwickelt haben. Das könnte aber nicht nur bedeuten, dass Assmanns Modell aufgrund seiner (bleibenden) Herkunft weniger ›kosmopolitisch‹ (in seinem Sinn) ist, als es auf den ersten Blick zu sein scheint. Es wäre überdies einer Untersuchung wert, wie Menschen jüngerer Generationen, die eine solche protestantische oder wie auch immer konfessionell verfasste Identität nicht mehr oder kaum mehr mitbringen, auf Assmanns Vorschläge reagieren würden. Zehren seine dezidiert ›modernen‹ Überlegungen nicht immer noch von – unausgesprochenen! – religiös-kulturellen Selbstverständlichkeiten, ohne welche die Pointe seines Modells der ›doppelten Mitgliedschaft‹ gar nicht zum Tragen kommen könnte? Was bedeutet ›doppelte Mitgliedschaft‹ für jemanden, der sich als in überhaupt keiner oder bereits in allzu vielen religiös-kulturellen Traditionen ›zuhause‹ empfindet?

sprechend zum Bezugsrahmen auch im Umgang mit anderen Traditionen wird und sich gerade nicht durch ein vermeintlich neutrales Drittes modulieren lässt) und einem ›toleranten Universalismus‹ nicht von vorneherein einen Gegensatz. Ich habe oben die Frage gestellt, inwiefern sich *im Umkreis* religiöser Selbst- und Ganzheitsverpflichtungen selbst Ressourcen finden lassen, von denen her sich ein Verständnis positiver Anerkennung von Alterität entwickeln lässt. Ich möchte jetzt zu bedenken geben, ob eine gewichtige solche Ressource – der Grundintuition von Assmann im Ansatz widersprechend – nicht gerade in einem bestimmten Verständnis des Monotheismus selbst liegen könnte.

Ich habe bereits angedeutet, weswegen ich bezweifle, dass Assmanns ›moderne‹ Variante der Rückführung der Differenz auf Einheit diese Ressourcen bereitzustellen vermag. Allerdings darf daraus nicht geschlossen werden, dass die Lösung nun umgekehrt in einem falsch verstandenen, relativistischen ›Postmodernismus‹ liegen würde (der sich damit zu kokettieren begnügt, dass wir alle verschieden sind und dass ich darum dieses und du jenes vorziehst). Wenn ich Jonathan Sacks richtig verstehe, dann meint er mit ›Anerkennung von Differenz‹ etwas Anderes. Er versucht, sein Verständnis des Judentums als partikular-universalem Monotheismus mit einem spätmodernen Differenzdenken zu verbinden, indem er herausstellt, dass es im monotheistischen Glauben an den einen Gott gerade darum geht, dass zwischen dem universalen *Gott* (aller Menschen) und dem (auch dem eigenen!) *Glauben an diesen Gott unterschieden* wird. Nicht zufällig erinnert dies an Überlegungen, die in letzter Zeit nicht nur innerhalb der Theologie, sondern auch von so unterschiedlichen Philosophen wie dem Amerikaner Eric L. Santner oder (dem explizit atheistisch argumentierenden) Franzosen Alain Badiou angestellt worden sind. So setzt sich zum Beispiel Santner in seinem Buch *On the Psychotheology of Everyday Life*⁵, das den interessanten Versuch macht, Rosenzweig und Freud miteinander ins Gespräch zu bringen, kritisch mit Jan Assmann auseinander, indem er zeigt,

dass Freud und Rosenzweig, wenngleich mit verschiedenen Idiomen und oftmals mit sehr unterschiedlichen Betonungen, eine radikal andere Vorstellung

⁵ Eric L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago/London 2001. Eben erst ist dieses Büchlein auch in deutscher Übersetzung erschienen: Eric L. Santner, *Zur Psychotheologie des Alltagslebens. Betrachtungen zu Freud und Rosenzweig*, Zürich 2010.

der ›mosaischen Unterscheidung‹ (und der von ihr gezeigten ›göttlichen Gewalt‹, wie Walter Benjamin sie nannte) zum Ausdruck bringen als Schwartz und Assmann. Aus der freudschen-rosenzweigschen Perspektive, die ich hier ausarbeiten möchte, setzen die biblischen Traditionen eine Lebensform ein, die gerade um eine Öffnung zur Alterität, zur unheimlichen Fremdheit des Anderen als genau dem Ort einer Universalität-im-Werden, herum strukturiert ist. Sowohl Schwartz' als auch Assmanns Verständnis des kulturellen Pluralismus basiert auf einem, so könnte man sagen, *globalen* Bewusstsein, während Freud und Rosenzweig beide die Differenz zwischen dem Globalen und dem Universellen betonen, die sich durch die ›mosaische Unterscheidung‹ geöffnet hat. Während das globale Bewusstsein die Entstehung von Konflikten zwischen Kulturen und Gesellschaften auf externe Differenzen zurückführt, steht Universalität, so wie ich den Begriff hier verwende, für die Möglichkeit einer gemeinsamen Öffnung auf die Unruhe und Bewegung hin, die jeder Identitätskonstruktion immanent ist – eine Öffnung hin zur Unheimlichkeit in jedem Ort, den wir Heim nennen. Aus dieser Sicht ist Erlösung (oder, um den freudschen Begriff zu verwenden: die Kur) weder eine Art letztendlicher Überwindung noch eine vollständige Integration dieser Unruhe, sondern vielmehr die Arbeit, unsere phantasmatische Organisation dieser Unruhe zu durchqueren, unsere Abwehr dagegen abzubauen. Anders gesagt: Für ein globales Bewusstsein ist jeder Fremde letztlich genau wie ich und im Grunde bekannt; seine Fremdheit ist einem anderen Vokabular, einer anderen Reihe Namen geschuldet, die immer übersetzbar sind. Für die psychoanalytische Vorstellung von Universalität, der ich mich hier widmen will, gilt das Umgekehrte: Die Möglichkeit eines ›wir‹, einer Gemeinsamkeit ist nur dadurch gegeben, dass alles Bekannte letztlich fremd ist und dass sogar ich selbst für mich in einem wesentlichen Sinn ein Fremder bin. Freud und Rosenzweig bieten eine der aussagekräftigsten Konzeptualisierungen dieser Fremdheit und der zu ihr hin geöffneten Lebensformen; mehr noch, sie ermöglichen die Konzeptualisierung der Fremdheit selbst als dem Ort neuer Möglichkeiten der Nachbarschaft und der Gemeinschaft.⁶

Die Länge dieses Zitates soll nicht suggerieren, dass die Kritik Assmanns am Monotheismus erledigt ist. Vielmehr soll der Hinweis auf Santners Überlegungen zeigen, dass es sich lohnt, die Herausforderung von Assmanns Kritik aufzunehmen – um sich aber von da her der Idee des Monotheismus gerade von neuem zuzuwenden! Nur darf dies nicht gleichsam mit dem Rücken zur Wand geschehen, indem man ein bestimmtes Verständnis des Monotheismus einfach voraussetzt und dann gegen seine Kritiker zu verteidigen versucht. Zumindest von sei-

⁶ Eric L. Santner, *Zur Psychotheologie des Alltagslebens. Betrachtungen zu Freud und Rosenzweig*, Zürich 2010, 13 f.

ner jüdisch-religiösen Herkunft her war die monotheistische Gottesverehrung ja gerade etwas, das sich nicht nur erst nach und nach, sondern geradezu *gegen* die auf die eigene Gottheit projizierten Wünsche und Bedürfnisse durchgesetzt hat.⁷ Könnte dies nicht ein bleibender Zug des monotheistischen Glaubens sein? Nicht: Ich bin Monotheist und verteidige darum den monotheistischen Glauben – sondern: da ist jenes »Wort eines Anderen, das in seinen historischen Spuren aufgefunden und über lange Interpretationsverkettungen vermittelt wird« (Ricœur), das herausfordert, Monotheist vielleicht allererst zu *werden*. Im Sinne einer solchen Errungenschaft und zugleich eines solch dauerhaften Ringens scheint sich auch Emmanuel Levinas den ›Weg des Monotheismus‹ vorzustellen:

Der Monotheismus überwindet und umschließt den Atheismus, aber er ist demjenigen verwehrt, der nicht das Alter des Zweifels, der Einsamkeit und der Auflehnung erreicht hat.

Der schwierigste Weg des Monotheismus mündet in die Straße des Abendlands. Man darf sich nämlich fragen, ob der abendländische Geist, die Philosophie letztendlich nicht die Position einer Menschheit ist, die das Risiko des Atheismus akzeptiert, das man eingehen, aber überwinden muß – als Preis ihrer Mündigkeit.⁸

Jan Assmann benennt eine tatsächliche Gefahr. Es ist die Gefahr des ›usurpatorischen Monotheismus‹, in welchem »die eigene Partei Gott in ihren Besitz« bringt und ihn damit »zum unbesiegbaren Agenten der eigenen Interessen« macht.⁹ Bereits die Bibel kennt diese Gefahr und man kann die Schriften des Alten und des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit als ein Ringen mit eben diesem sehr menschlichen Bedürfnis lesen, den einzigen Gott zum Instrument der eigenen Interessen zu machen. Dabei kommt in der Geschichte dieses Ringens zumindest auch¹⁰ ein Verständnis von Gott zum Vorschein, wonach

⁷ Vgl. dazu prägnant Konrad Schmid, »Der biblische Monotheismus«, in: *Reformatio* 1/ März 2007, 4–10.

⁸ E. Lévinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M. ²1996, 27.

⁹ E. Nordhagen, Die Zukunft des Monotheismus, in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft des Merkur* 1999, 831 f.

¹⁰ Problematische Züge in der Geschichte der biblischen Gottesvorstellung sollten nicht verschwiegen, sondern im Gegenteil im Blick auf unsere eigenen Wünsche und Vorstellungen nicht allzu selbstverständlich als von uns selbst überwunden betrachtet werden. Es braucht eine Lektüre der Bibel, die den Leser selbst in einen ›therapeutischen‹ Prozess der Selbsterkenntnis involviert – das Ringen um einen nicht-usurpatorischen Mono-

dieser sich in seiner Transzendenz jeder menschlichen Instrumentalisierung gegenüber verschließt. Oder genauer ausgedrückt: Es zeigt sich ein Gott, der auf den Menschen als dem Anderen seiner selbst zugeht und ihm in einer Weise nahe kommt, auf die er zum bleibenden und wirksam-transformierenden Widerstand gegen den menschlichen Usurpationswillen wird. Nordhofen spricht in diesem Zusammenhang von Gottes ›privativer Präsenz‹ und damit vom privaten Charakter des jüdisch-christlichen Monotheismus, wie er zum Beispiel in Exodus 33 zum Ausdruck kommt: »Dieser Gott offenbart sich, indem er vorführt, wie er sich entzieht. Gott ist, wie er im zweiten der Zehn Gebote, dem Bilderverbot, einschränkt, nicht darstellbar, aber er ist auch nicht sagbar im emphatischen Sinn.«¹¹ Hat es da im Polytheismus das usurpatorische Interesse an der Instrumentalisierung der Gottheit nicht leichter?

Jedem menschlichen Interesse entspricht eine himmlische Adresse. Wer krank ist, weiß, was er tun hat, er muß dem Asklepios opfern. Wer um Fruchtbarkeit betet, wendet sich an Gaia, der Jäger an Artemis. Es entspricht einem tiefsitzenden Tauschprinzip, das im Verkehr der Menschen untereinander als Grundregel sozialen Verkehrs wirkt. Nicht nur Waren werden äquivalent getauscht, sondern auch Sym- und Antipathien. [...] Das Opfer ist die Gabe, mit der der Fromme um Wohltaten oder mindestens um Verschonung von Unglück bittet. Auf diese Weise werden die Götter zum Instrument, mit dem der Mensch seine Zwecke verfolgt und seine Interessen bedient. [...] Zwar ist mit der Zurückdrängung beziehungsweise Überformung des antiken Polytheismus die exzessive Wechselwirtschaft mit dem Himmel zum Erliegen gekommen, aber wo der Monotheismus Gott zum Instrument der eigenen Interessen gemacht hat – und die Beispiel dafür sind im Judentum und Christentum reichlich vorhanden –, unterscheidet er sich vom heidnischen Hintergrund nicht wesentlich. Der usurpatorische Monotheismus stellt also religionsgeschichtlich nicht eigentlich eine Neuerung dar. Er ist bei Lichte besehen ein heidnischer Rest.

Die jüdische Aufklärung dagegen zielt auf einen wirklichen Bruch. Als jüdische Aufklärung kann ein Denken bezeichnet werden, das in einem Prozeß, der sich über mehrere hundert Jahre hingezogen haben dürfte, einen Gottesbegriff entwickelt, der sich der Instrumentalisierbarkeit prinzipiell entzieht. Hier entsteht eine wirklich neue, eine wirklich andere Religion. Sie

theismus wird dann zu einem Ringen mit sich und seinen eigenen Interessen und Wünschen (als Individuum oder Gemeinschaft) selbst.

¹¹ Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus, 839.

ist aus der Kritik an der bevölkerten Himmelswelt beeinflussbarer Gottheiten entstanden, eine Religion, *die aus der Religionskritik kommt*.¹²

Mit dieser jüdischen Aufklärung ist der Anfang dessen beschrieben, was Levinas bildhaft als den Weg des Monotheismus in die Straße des Abendlands umschreibt. Es ist dies ein anspruchsvoller, ohne Zweifel und die Bereitschaft zur eigenen Mündigkeit nicht zu habender Weg. Aber es scheint mir dies immer noch ein viel versprechender Weg zu sein im Blick auf die Frage, wie es zur Toleranz des Anderen *als Anderen* kommen kann, zu einer Toleranz in dem emphatischen Sinne, dass der Andere nicht nur »geduldet«, sondern als singulär Anderer *anerkannt* wird. Dass dieser Weg heute – wozu Jan Assmanns Kritik am (usurpatorischen) Monotheismus einen nicht unwichtigen Beitrag geleistet hat – auf sehr unterschiedliche Weise neu entdeckt und im Blick auf die Toleranzdiskussion fruchtbar zu machen versucht wird, das wollte ich mit meinen Überlegungen wenigstens andeuten.

Es ist nicht dasselbe, ob man mit Levinas eine Phänomenologie des ganz Anderen entwickelt oder ob man die unheimliche Fremdheit des Anderen als den Ort einer Universalität-im-Werden beschreibt, wie es Santner vorschlägt. Und von beiden zu unterscheiden wäre noch einmal Kierkegaards Sichtweise, der zufolge die Anerkennung der singulären Andersheit des Mitmenschen aus dem Wagnis heraus erwächst, als Glaubender vor Gott als singulär Einzelner man selbst zu sein – und eben aus dieser Erfahrung der eigenen Eigentümlichkeit heraus »ganz im gleichen Sinne an die Eigentümlichkeit *jedes* Menschen« als Gottes Gabe zu glauben.¹³ Wie gesagt, das sind durchaus unterschiedliche Weisen, den Weg des »Monotheismus« zu gehen und dabei nach einem Modell von Toleranz zu suchen, das die Anerkennung des Anderen als Anderen verständlich zu machen vermag. Und doch wählen sie in einem wesentlichen Punkt denselben Weg: Ihr Umgang mit dem religiös-kulturellen Pluralismus ist von der Suche nach einem Universalismus bestimmt, der die Entstehung von Konflikten zwischen Kulturen oder Religionen nicht auf externe Differenzen zurückführt, die dann vom Wissen um eine, diese Differenzen umfassende, immer noch größere globale Einheit reguliert werden muss. Vielmehr geht es um die Entdeckung einer wesentlichen Differenz oder Fremdheit gleichsam

¹² Ebd., 837 f.

¹³ S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*, Düsseldorf/Köln 1966, 300 (Herh. A. H.).

bei mir zuhause, die mir die Möglichkeit gibt, jeden Anderen als Anderen anzuerkennen. Wenn ich es richtig sehe, dann stehen im Hintergrund dieser Entdeckung die Traditionen des Bilderverbots und der Negativen Theologie. Daran anschließend schlage ich vor, ›doppelte Mitgliedschaft‹ im Sinne einer Unterscheidung *innerhalb* des eigenen Glaubens an Gott verstehen: als die immer von neuem zu vollziehende Unterscheidung zwischen dem universalen Gott selbst und dem eigenen Glauben an diesen Gott, die den Raum für den je größeren Gott (auch gegen die eigenen Wünsche und Interessen) immer von neuem offen zu halten versucht.

Jacques Picard (Basel)

»Der Ungrund des Widerspruchs«

Zur Aktualität von Moses Mendelssohn

Moses Mendelssohn erwähnt in einem frühen und kaum ausgegorenen Aufsatz einige Gedanken über das Erhabene, die sich in den späteren Schriften über das Theater wiederfinden, den folgenden Befund semiotischer Art. Er sagt unter anderem: Nur der Naive halte das Bezeichnete wichtiger als das Bezeichnende, weil edle Einfalt sich eben nur an den Gegenstand an sich halte, ohne das Verhältnis von Nennung und Benanntem zu verstehen.¹ Dieser Gedanke Mendelssohns ist nicht ungewöhnlich, hat doch das 18. Jahrhundert bereits jene semiotische Unterscheidung gekannt, die im 20. Jahrhundert als Ausdifferenzierung der Zeichenstruktur, als Signifikat und Significans, bekannt werden sollte.² Heute ist diese Unterscheidung, mit der das Zeichen als Träger von Bedeutung als entzaubert erscheint, verbreitete epistemologische Konvention.

Was damals einem jungen Mendelssohn aus dem Diskurskontext seiner Zeit heraus einsichtig war, kehrt in seinem Reifewerk wieder als gesteigertes Bewusstsein, dass die Verschiedenheit der Bedeutungen der Zeichen durch beharrliches, aber notwendigerweise stets unvollständiges Verhandeln von politischen Differenzen zu einem gemeinschaftlichen Band führen müsse. Mendelssohn verknüpft also eine semiotisch-epistemologische Differenz mit ordnungspolitischen Regelvorstellungen und Kommunikationserwartungen. In seinem *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum* vermerkt er zum Zeichencharakter von Wort und Schrift, dass »die Veränderungen, die in den verschiedenen Zeiten der Cultur mit den Schriftzeichen vor-

¹ Moses Mendelssohn: *Über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*, in: *Ästhetische Schriften*, hg. v. Otto F. Best, Darmstadt 1974, S. 243.

² Vgl. Carola Hilfrich: *Les écrits de Moses Mendelssohn sur le langage et sur l'écriture: commencement oubliés d'un discours judéo-allemand moderne sur les langues*, in: *Revue Germanique Internationale* 17/2002, S. 41–53.

gegangen, [...] von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt, und insbesondere an den mannigfaltigen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen, sehr wichtiger Antheil« hätten – und so erscheint ihm deswegen »die Erfindung des Wortes [auch] in den Wissenschaften von großer Wichtigkeit«.³ Die Einsicht in den Zeichencharakter von Schrift, Bild und Worten macht es Mendelssohn notwendig, das Recht auf »Licht und Wahrheit«, das allein dem Allwissenden vorbehalten bleibt, gegen jede Anmaßung einer Inanspruchnahme zurückzuweisen und dem Menschen nur anheimzustellen, sich einzig durch das gemeinsame Glück hegende Handlungen und durch eine gemeinsame Suche auszuzeichnen. Das Gespräch, das solcherart auf gegenseitiger Duldung und Anerkennung beruht, gilt deswegen dem gemeinsamen Entdecken des »Ungrundes des Widerspruchs«.⁴ Dieses Wort ist ein Zitat, das im Text an die Erwähnung der an ihn gerichteten »Lavaterschen Wünsche« nach einer Taufe anschließt. Nicht etwa der »Urgrund des Widerspruchs«, was nur eine neue verborgene Einheit postulieren würde, sondern der »Ungrund«, mit seiner Nichtauflösbarkeit von Differenz, ist Kern und Knackpunkt politischen und menschlichen Aushandelns. Wort und Schrift sind hier, als Träger einer Bedeutung, erst lesbar im Kontext einer ethischen Anleitung zur Praxis. In einer oft zitierten Schlüsselstelle sagt Mendelssohn in seiner Schrift *Jerusalem*: »Ich erkenne keine anderen ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargetan und bewährt werden können«.⁵

Mendelssohns Appell zur Bewährung ist deutlich verknüpft mit dem Verzicht auf den Anspruch, eine geoffenbarte Wahrheit stehe über dem rechten Handeln, das sich aus menschenfreundlicher Einsicht ergibt. Aus den Maximen, Lebensregeln und Geboten der Religion lasse sich zwar sehr wohl das vernunftgeleitete Handeln erhellen, aber der Sinn der biblischen Schriften wird nicht aus einer geschlossenen Exegese, sondern vom Leben her durch vernunftgeleitete und kritisch reflektierte Handlungen erkundet. Mendelssohn weigerte sich, in den

³ Moses Mendelssohn: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, und Vorrede zu Manasse Ben Israels »Rettung der Juden«*, hg. v. David Martyn, Bielefeld 2001, S. 100f. Im Weiteren nach dieser Ausgabe zitiert.

⁴ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 83–85.

⁵ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 86.

hermeneutischen Zirkel hinein zu springen und einer Sehnsucht nach Parusie anheimzufallen. Damit legte er die Grundlagen dessen, was wir heute als pluralistische Konzeption von ziviler Gemeinschaft, ziviler Religion und ziviler Kultur bezeichnen. Mendelssohn richtete also den Blick auf die gesellschaftliche Realität. Er stellte sich der Frage, wie Staat und Religion zu ordnen wären, um Handlung und Gesinnung, »Bewegungsgründe« und »Wahrheitsgründe« durch »öffentliche Anstalten so einzurichten, dass sie zum allgemeinen Besten übereinstimmen«. In Mendelssohn aufklärerischer Rhetorik ist Religion eine höchst inspirierende Quelle des Verhältnisses der Menschen gegenüber Gott, die – er nennt alle drei in einem Atemzug – »für die Kirche, Synagoge oder Moschee« gleichermaßen zutrifft, nicht jedoch für die Verhältnisse der Menschen gegeneinander, die allein Gegenstand der bürgerlichen Verfassung sein sollen.⁶ In diesem Konzept werden Einsichten, Gebote oder Lebensregeln sehr wohl unter dem Leitbegriff Offenbarung vermittelt, doch Worte und Schrift behalten »kein Menschenalter ihren Sinn unverändert«, sondern erlangen durch die historische Entwicklung einen neuen Bedeutungsreichtum. Hier haben wir also die bereits erwähnte Unterscheidung von Signifikat und Significans: Jede Schriftlichkeit ist in der Mendelssohn'schen Diktion in sich problematisch, indem das Zeichen, das Schrift-Alphabet der Offenbarung, schon menschliche Konvention darstellt und als anthropologisch-historisches Kulturgut – »Cultur ist ein Fremdling in der Sprache« – einem unausweichlichen Bedeutungswandel unterliegt. Carola Hilfrich und auch Amos Funkenstein haben auf diese »scharfe Wendung zu Fragen über Sprache und Kultur« bei Mendelssohn hingewiesen.⁷

Mit Moses Mendelssohn (1729–1786) steht aber auch ein Philosoph der Aufklärungszeit vor uns, der keineswegs in der gern gepflegten Vorstellung einer umfassenden, neuen ›Aufklärung‹ aufzugehen bereit gewesen war. Seine Skepsis galt einem Aufklärungsbegriff, der die Aufklärung selbst schon als geschichtliche Bewegung verstehen wollte: als eine Bewegung nämlich, die absolute Einheit predigte, wo

⁶ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 39.

⁷ Amos Funkenstein: *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a. M. 1995, S. 160–165; zitiert: Carola Hilfrich: »Cultur ist ein Fremdling in der Sprache«. Zu Moses Mendelssohns Kulturbegriff, in: Bernhard Greiner u. Christoph Schmidt (Hg.), *Arche Noah. Die Idee der ›Kultur‹ im deutsch-jüdischen Diskurs*, Freiburg i. Br. 2002, S. 25–48.

sie immer noch partikular war, und Universalität in Anspruch nahm, wo bloß eine spezifische Religion oder eine einzelne Kultur gemeint war. Moses Mendelssohns Reserve gegenüber dieser Tendenz, Partikulares in einen totalisierenden oder holistischen Anspruch zu überführen und solche Überführungen geschichtsphilosophisch zu legitimieren, zeichnet sein Leben und Wirken aus. Damit begriff er im Schoß der eigenen Epoche die Problematik der Andersheit, der Differenz als eine politisch-semiotische Konstellation. Er hat damit auch die Konstellation bezeichnet, die den Anspruch der Aufklärung in ihre Krise überführen muss, also jene Entropie, wo vermeintliche Einheit gegen die Andersheit gestellt wird und zur Intoleranz führt. Es gab deswegen für Mendelssohn, angesichts den Erwartungen seiner christlichen Umwelt, auch keinen Anlass, weder von der eigenen Religion oder Tradition abzurücken noch in eine andere Glaubenswahrheit überzutreten. Mendelssohns Aktualität liegt in seiner Einsicht, dass Aufklärung und Kultur, Theorie und Praxis als zueinander widerständige Seiten erst noch zu vermitteln wären.⁸

Die Spannung zwischen universaler Rationalität, in der das Potential zur Verallgemeinerung angelegt ist, und gesellschaftlicher Realität, in der die kulturelle Situation als partikulare Perspektive, als Wunsch nach einer eigenen kulturellen Identität bzw. Zugehörigkeit manifest wird, macht dieses delicate Verhältnis von Aufklärung und differenten Kulturen bzw. kulturellen Formen des Lebens deutlich. Einerseits spricht Aufklärung aus der Autonomie, die in der Theorie unteilbare Unabhängigkeit benötigt und deren einziges Mittel im Sich-Aufklären selbst besteht; andererseits ist alle gesellschaftliche Wirklichkeit, in der sich Menschen als Bürger und Bürgerinnen vorfinden, schon stets an Kultur gebunden und von deren vielfältigen Formen und Ausdrucksweisen geprägt.⁹ Darin liegt eben der Witz der semiotischen Unterscheidung, wenn das Erhabene nicht dem Naiven anheimgestellt werden soll.

Unbeschadet seiner prinzipiell angenommenen Autonomie und Universalität ist das menschliche Denken gemäß Mendelssohn darauf angewiesen, sich in einem kulturellen Zusammenhang erklären zu

⁸ Dazu vgl. Carola Hilfrich: »Lebendige Schrift«. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000, S. 41 ff.

⁹ Dazu Willi Goetschel: *Moses Mendelssohn und das Projekt der Aufklärung*, in: *The German Review* 7, 1996, S. 163–175, bes. S. 171.

müssen und diese kulturelle Bindung an Tradition zu respektieren, ohne sich darin in ›edler Einfach‹ zu beschränken. Diese Konstellation hat die Suche nach dem gemeinsamen ›Ungrund des Widerspruchs‹ immer wieder vor lokal bedingte, historisch erklärbare Ansprüche gestellt, wenn kulturelle Formen, wie sie in Überlieferungen zum Ausdruck gelangen, sich selbst als universalen Horizont und damit vermeintliches ›Endziel‹ darstellten. Diese wiederkehrenden Verführungen auf dem Feld des Politischen werden dann manifest in messianischen Schwärmereien, geschichtsphilosophischen Einklammerungen, apokalyptischen Ideologien, Ansprüchen auf Weltherrschaft, popularisierendem Reden – Wirkungen, die Isaiah Berlin als die »zügellose«, aber auch »bleibend wirksame« Seite der Romantik charakterisierte.¹⁰ Mendelssohn zog hingegen das Fragmentarische, oder genauer: den philosophisch gewitzten politischen und kulturellen Diskurs vor. Dies macht sein Denken und sein Leben ohne Zweifel zu einem prüfenswerten Modell für Reflexionen unserer Gegenwart. Denn es war Mendelssohn, der radikale Toleranz und politischen Wahn als gesellschaftspolitische Gegenzüge und damit auch die Möglichkeit, dass Toleranz in die Krise kommen kann, überhaupt begriff. Wenn man seine Schriften liest, wird auch deutlich, dass er sich weigerte, seine semiotisch begründete Kritik in eine irgendwie entfernte metasprachliche und metahistorische Aufhebung zu überführen. Er wollte die zu Tage tretenden Spannungen in keinem Fall in chiliastischen Einbildungen, imaginierten Totalitäten oder geschichtsphilosophischen Konstrukten arretiert wissen. Das Wissen um die zeit- und raumgebundene Verschiedenheit der Bedeutungen der Zeichen ließ ihn erkennen, dass der ›Ungrund des Widerspruchs‹ nur auszuloten, nicht aber aufzuheben war.

Naheliegend war, das Verfahren des Sich-Aufklärens auch auf die Deutung der jüdischen Religion und Kultur zu beziehen. Gegenüber den sozial eingeschliffenen Konventionen eine dem Wandel angemessene Deutung des Judentums zu provozieren, und dabei zu einer solchen Deutung *ohne* den rechtlichen Zwang nach dem Spiel eines *Jus circa sacra* zu gelangen, war bei Mendelssohn in der Unmöglichkeit fundiert, Glauben und Gesinnungen zu delegieren oder gar einzufordern. Religion instruiert eine prinzipiell individuelle Existenzweise, in der Totalkonzepte, wie imaginierte Erlösung, kollektive Ermächtigung oder revolutionärer Sturz, unangemessen sind. Religion, im Sinne

¹⁰ Isaiah Berlin: *Die Wurzeln der Romantik*, hg. v. Henry Hardy, Berlin 2004, 203–247.

Mendelssohns naturrechtlich eingebunden, kann deshalb per se kein Rechtsprinzip begründen. Dies annehmen zu wollen, wäre nur eine Form der Idolatrie. Aus einer jüdischen Perspektive, wie sie Mendelssohn konstruierte, ist zudem eine *Scriptura sola*, das heißt eine Theologie ohne mündliche Tradition, die sich im »Ungrund des Widerspruchs« fortdenkt und von der Quelle, der Schrift, immer wieder emanzipiert, undenkbar.¹¹ Solcherart kommt eine Deutung und Betrachtung des Judentums einer aus der Tradition geschöpften Umkodierung gleich, die aus einer theologischen Konstruktion wie auch von kultischen Konventionen weg zu einer ethischen Praxis im Alltag gelangt.

Die Fülle von Mendelssohn-Interpretationen, die sich durch das 19. Jahrhundert ziehen, sind von Alexander Altmann, dem Herausgeber der Werke Mendelssohns, schon eingehend vermerkt worden.¹² Diese Fülle ist wirkungsgeschichtlich durch teils idealisierende, teils Mendelssohn aus dem Philosophiekanon exkludierende, aber auch ihn apologetisch in Schutz nehmende Momente gekennzeichnet. Sie sind von rezeptionsgeschichtlichem Interesse, weil sie gedankliche Reflexe nach dem jeweiligen Bedürfnis späterer Zeit darstellen. Deswegen drängt sich als erstes Verfahren auf, sie zunächst als historisches Material zu verstehen, welches wegzuräumen ist, um Mendelssohn in seiner Epoche selbst zu Gesicht zu bekommen. David Sorkin versuchte als erster, Mendelssohn aus einer verzerrenden Legendenbildung und Stereotypisierung herauszulösen und ihn an seine Epoche zurück zu erstatten; er sieht ihn als Vermittlungsinstanz einer religiösen Aufklärung, die das sokratische und das mosaische Gesicht im Phänomen Mendelssohn sichtbar werden lässt.¹³ Mendelssohn, der es – im Kontext des preußischen Staates gelesen – nie weiter als zum sogenannten Schutzjuden in einer unteren Klassenzuteilung gebracht hatte, lebte nicht nur wirtschaftlich, sondern auch rechtlich in einer prekären Situation. Ohne christliche Freunde, vorab Friedrich Nicolai und besonders Gotthold Ephraim Lessing, der ihm in seinem »Nathan der Weise« eine Denkmal setzte, wäre Mendelssohn gesellschaftspolitisch nicht

¹¹ Dazu Gershom Scholem: *Tradition und Offenbarung als religiöse Kategorien des Judentums*, in: Scholem, *Judaica* 4, Frankfurt a. M. 1984, S. 189–228.

¹² Alexander Altmann: *Einleitung*, in: Moses Mendelssohn, *Jubiläumsausgabe*, Bd. 8: *Schriften zum Judentum* 2, Stuttgart / Bad Canstatt 1983, S. lxvi–lxxxviii.

¹³ David Sorkin: *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, London 1996.

denkbar gewesen. Die Provokation durch Johann Caspar Lavater, die übrigens den Basler Staatsschreiber und Freund Mendelssohns Isaac Iselin gegen Lavater aufbrachte, setzte Mendelssohn einem nicht geringen Risiko aus, den preußischen Behörden verdächtig zu werden, wenn seine Entgegnung nicht vorsichtig genug ausfiel. Er war als Jude im eigentlichen Sinne des Wortes ›toleriert‹, nur aufgrund von ›Schutzsteuern‹ geduldet, ohne die Sicherheit eines bürgerlichen Rechts zu genießen.

Dem Verfahren der historischen Kontextualisierung Mendelssohns steht ein alternativer Vorschlag gegenüber. Carola Hilfrich hat vorgeschlagen, eine »Reiteration« von Mendelssohns Schreiben zu wagen, um ihn auch heute angemessen verstehen zu können.¹⁴ Im Rahmen der hier an dieser Tagung aufgeworfenen Frage nach ›*Toleranz heute*‹ neige ich eher diesem Verfahren zu, ohne deswegen die historische Situierung auszuschließen oder das Interesse an Ideengeschichte, wie es Dominique Bourel vertritt, wenn er Mendelssohn zwischen Leibnitz und Kant ansiedelt, zu negieren.¹⁵ Mein Interesse an Mendelssohn ist, sein Schreiben als anhaltenden Widerstand gegenüber totalisierenden, starr hierarchischen, teleologischen oder hegemonialen Ordnungen allgemeinen Denkens lesbar zu machen. Mendelssohn selbst hatte zum Beispiel am Ende seines 1783 erschienen ›*Jerusalem*‹ die Furcht geäußert, dass der eine Verfassung beratende »Congress in Amerika das alte Lied [...] einer *herrschenden Religion*« anstimmen könnte.¹⁶ Herrschende Religion – das wird heute ohne Zweifel lesbar als Anspruch auf Totalitarismen, die gemäß der Analyse von Hannah Arendt sich in Antisemitismus, Nationalsozialismus und Stalinismus weltlich Bahn brachen.¹⁷ Wir können zu diesen säkularen politischen Theologien, die im Grund der Moderne idolatrisch sind, heute alle religiösen Fundamentalismen und die aus ihnen Profit ziehenden Kräfte des Terrors dazu rechnen.

In der politischen Auseinandersetzung, in der die unterschiedli-

¹⁴ Hilfrich, »Lebendige Schrift«, hat zu diesem Verfahren den Begriff der *Reiteration* vorgeschlagen.

¹⁵ Dominique Bourel: *Moses Mendelssohn, Begründer des modernen Judentums*, Zürich 2007.

¹⁶ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 134, dort Fußnote 22. Hervorhebung im Text.

¹⁷ An dieser Stelle weise ich darauf hin, dass Hannah Arendts Studie *Ursprünge des Totalitarismus*, erstmals 1951 auf Englisch erschienen, fast 60 Jahre danach durch Idith Zertal auf Hebräisch publiziert worden ist (Hakibbutz Hameuchad, 2010).

chen Weltteile sich aus ihrer je eigenen Vergangenheit zu begreifen versuchen und gleichzeitig im gemeinsamen Reden von der Globalisierung ihre Identitätsbedürfnisse, ihre kulturellen Verschiedenheiten und ihre Furcht vor Traditionsverlust ausformulieren, ist die Bedeutung und die Wahrnehmung religiöser Konflikte gewachsen.¹⁸ In historischer Perspektive ist diese Wahrnehmung bereits für die 1920er und 30er Jahre in Nordamerika zu verzeichnen, wenn wir die deutlichen Absagen an einen kulturellen Monismus im Denken von John Dewey, Oliver Wendell Holmes und Randolph Bourne beachten; dies stand damals im Zeichen eines liberal-protestantischen Diskurses, der von jüdischen und afroamerikanischen Intellektuellen, wie Franz Boas oder Alain Locke, sekundierte und seither als »Pragmatismus« und »Pluralismus« firmierte.¹⁹ Horace Kallen, der amerikanisch-jüdische Philosoph dieser Denkrichtung, verstand 1924 unter dem Zionismus gar ein Pluralisierungskonzept für eine »Amerikanisierung« des Judentums, das kulturell mehrstimmig orchestriert sein würde.²⁰ Seit den 1960er Jahren, begleitet von Ölkrise und den Verwerfungen in kommunistischen und kapitalistischen Gesellschaften, ist auch das Wiedererwachen der Religionen spürbar geworden. Es erscheint als Phänomen der sozialen und kulturellen Identitätssuche: Die alten Formen von Existenz sind, wie Saul Bellow vermerkt hat, ausgelaugt und die neuen noch lange nicht in Sicht.²¹ Wo diese Schief lagen in Form von drastischen Gewaltkonflikten und terroristischen Aktivitäten kataklystisch wahrnehmbar und durch Medien ein entsprechendes Ge-

¹⁸ Mitchell Cohen: *In Defense of Shaatnez. A Politics for Jews in Multicultural America*, in: David Biale, Michael Galchinsky, Susannah Heschel (Eds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley / Los Angeles 1998, S. 34–54.

¹⁹ David A. Hollinger: *Science, Jews, and Secular Culture. Studies in Mid-Twentieth-Century American Intellectual History*, Princeton 1996, S. 17–59. Louis Menand: *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, New York 2001, S. 337–408. George Hutchinson: *The Harlem Renaissance in Black and White*, Cambridge / London 1995, S. 29–93. Ein bemerkenswertes Zeugnis dieser Frucht findet sich bei Alain Locke u. Bernhard J. Stern: *When Peoples Meet. A Study in Race and Culture Contacts*, New York / Philadelphia 1942, 2. Aufl. 1946.

²⁰ Horace M. Kallen: *Culture and Democracy in the United States* [1924], hg. von Stephen J. Whitfield, New Brunswick 1988, S. 59–117.

²¹ Saul Bellow, im Gespräch mit Michael Ignatieff und Martin Amis, in: *Voices, Modernity and its Discontents*, London 1987. Dazu vgl. Jonathan Rutherford: *A Place Called Home. Identity and the Cultural Politics of Difference*, in: Ders. (Hg.), *Identity. Community, Culture, Difference*, London 1990, S. 9–27.

sicht erhalten, wie es der 11. September 2001 vor Augen führte, stellt sich jeder Gesellschaft die Frage nach den Grenzen der Toleranz in einem Zeitalter der Ungewissheiten. Was aus dem Dunkel des 20. Jahrhunderts, insbesondere in den Kriegen, Genoziden und Brüchen der 1910er bis 40er Jahre hervortritt, spiegelt sich, über das Ende des Jahrhunderts hinaus, in Gegenfacetten, in kritischen Theorien, im Rechtswandel, im Postkolonialismus wider. Es handelt sich um Gegenfacetten, die eine Problemanzeige transportieren: den sukzessiven Vertrauensverlust in jene Definitionsmächte, die nach der Abhalfterung einstiger imperialer Projekte und Kriegsideologien nun das Verdienst um Emanzipation, Abolitionismus und Demokratie in der Welt für sich allein beanspruchten. Die Resistenz dagegen, so in Gestalt der Vokabel ›Postkolonialismus‹, provoziert wiederum das Aufkommen neokonservativer Kräfte. Das mit solcher Emotionalität verknüpfte Interesse findet heute – ernst zu nehmende und deshalb stets kritisch zu prüfende – Resonanzböden, so wenn in konservativ gestimmten Kreisen befürchtet wird, dass die Idee einer universalen Moral preisgegeben und stattdessen in der Gesellschaft eine ›religiöse‹, sprich: ›islamische‹ Missionierung der ›westlichen‹ Welt propagiert werde.²²

Wenn von Kulturen im Plural die Rede ist, dann ist vorweg zu sagen: ›Multikulturalität‹ ist eine gesellschaftspolitisch begriffene Realität und nicht eine Utopie von Intellektuellen – auch das eine semiotische Unterscheidung, die sich edler Einfalt und naiver Betrachtung entwindet. Vor allem aber ist zu betonen, dass die *Allgemeine Erklärung der Vereinten Nationen*, die Idee der Menschenrechte als Völkerrecht zu etablieren, in einem Moment der Geschichte verkündet wurde, als deutlich war, dass man sich dafür kaum mehr auf die menschliche Natur berufen konnte. Erst der Krieg gegen ein Regime des gesetzlichen Unrechts katalysierte die Idee der Menschenrechte, wie sie seit dem späten 18. Jahrhundert in 150 Jahren ausformuliert wurden, in eine universale Erklärung, international verbindliche Normen zu schaffen.²³ Diese gelten, wie dies auch jüdische Juristen gesehen haben, seither einzig dem Schutz des Individuums, nicht aber dem des Kollektivs,

²² Als ein Dokument solcher Befürchtungen vgl. u. a. Daniel Pipes, *The Danger Within. Militant Islam in America*, in: *Commentary*, 112/4, November 2001, S. 19–24.

²³ Dazu Johannes Morsink: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Draftings and Intent*, Philadelphia 1999, S. 36–91, der die ablehnenden Haltungen einzelner Staaten zur Darstellung bringt.

will sagen: kulturellen oder religiösen Minderheiten.²⁴ Und die Notwendigkeit gesetzlicher Moral lag nicht im utopischen Glauben an die menschliche Vernunft, wozu es nach den Erfahrungen im Genfer Völkerbund keinen Anlass gab, sondern einfach in der Erinnerung an den menschlichen Horror.²⁵ Menschenrechte samt ihren spezifischen Normen bestehen also nicht wegen, sondern gegen die spezifische Natur des Menschen, die letztlich indifferent gegenüber dem Andern ist. Sie entstehen aus historisch-politischen Gründen, aus den »Zeugnissen der Furcht«, und weniger aus Erwartungen, die durch religiöse, moralische oder kulturelle Hoffnungen, die naturgemäß immer partikular oder gruppenspezifisch bleiben, genährt sind.²⁶

Als rechtspolitische Realität erweist sich der geschilderte Umstand als entscheidendes Argument in doppelter Richtung: Einerseits zugunsten des menschenrechtlichen Universalismus, andererseits zugunsten von Pluralismus innerhalb einer partikularen Gemeinschaft selbst. So forderte Monika Maron in ihrer Rede zur Verleihung des Lessing-Preises eine Reformierung des Islams mit Berufung auf Mendelssohn, denn Letzterer sei nicht nur gegen den mächtigen preußischen Staat gestanden, sondern hätte auch gegen das Rabbinat gekämpft, dessen Interesse auf die religiöse und soziale Einschließung des Judentums gerichtet war.²⁷ Dieser Hinweis führt uns zur Gegenfrage, ob denn dadurch nicht auch die Identität, die kulturelle Selbstbehauptung einer Gemeinschaft, verloren gehen könnte. Denn wo Menschen sich an ihrer Herkunft orientieren und wo sich Menschen aus religiöser, geschlechtlicher oder anderweitig lebensideologischer Begründung als Gruppe konstituieren, spielt die Möglichkeit einer Identifizierung mit bestimmten, als stabil erachteten Werten eine erhebliche Rolle. Diese Werte werden zur Tradition erklärt und in neuer Bewusstheit als Fundus der Wertorientierung imaginiert und mittels Rückgriffen legitimiert. Um dies in einer offenen Gesellschaft aller-

²⁴ Vgl. Jacques Picard: *Zwischen Minoritätenschutz und Menschenrecht – Paul Guggenheims Rechtsverständnis im Wandel, 1918–1950*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, IV, 2005, S. 112–130.

²⁵ Isaiah Berlin: *European Unity and Its Vicissitudes*, in: Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, London 1991, S. 204f.

²⁶ Siehe die Diskussionen in Michael Ignatieff, *Human Right as Politics and Idolatry*, hg. v. Amy Gutmann, New York 2001, S. 77ff.

²⁷ Monika Maron: Das Licht des Wissens. Was von Lessing und Moses Mendelssohn über den Umgang mit dem Islam zu lernen ist, in: *Spiegel* 4, 2011.

dings bewerkstelligen zu können, ist eine Auseinandersetzung mit den etablierten Narrativen der Geschichte und Gesellschaft unausweichlich. Im günstigen Fall wird ein Diskurs produziert, der als alternative Fortschreibung von Geschichte und Kultur nachvollziehbar bleibt. Die Deklarationen literarischer und historischer Selbstdeutung sollen den Ausgangspunkt profilieren, durch den am Ende ein neues kulturelle Narrativ einer Minderheit hervorgebracht wird. Für eine Minderheit würde das Fehlen einer solchen Möglichkeit von Alterität bedeuten, dass sich eine Gemeinschaft darin schwächt, ihrer allfälligen Anfechtung oder ihrer Diskriminierung entgegenzutreten zu können.

Die Wirkungsgeschichte des Moses Mendelssohn ist dafür ein einleuchtendes Beispiel. Auf seine Person und auf eine auch explizit als ›Zeitalter Mendelssohns‹ deklarierte Zeitgeschichte bezogen sich jene jüdischen Historiker in Deutschland, wie Heinrich Graetz und Abraham Geiger, welche in der Mitte des 19. Jahrhunderts das Studium des Judentums und der jüdischen Geschichte als Gegenarrativ begriffen – und das heißt, in der Lesart amerikanisch-jüdischer Intellektueller heute, als eine eigentliche ›Gegengeschichte‹, um der Dominanz der christlichen Geschichtsschreibung und deren theologischer Deutung des Judentums, die weitgehend negativ und judenfeindlich war, begegnen zu können.²⁸ Die jüdischen Historiker des 19. Jahrhunderts verstanden, dass die Sprache einer Minderheit auf die Vergangenheit rekurrieren musste, aber in der Absicht, damit eine Zukunft zu schaffen. Die *Konstruktion der jüdischen Geschichte*, so der Titel eines 1846 erschienen Essays von Graetz, kam einer Innovation gleich, einer – damals noch im Zeichen des philosophischen Idealismus ausformulierten – Historisierung und Erfindung von Tradition, um der Minderheit über die Postulierung eines eigenen modernen Volkbegriffs – im Sinne Benedict Andersons als imaginierte Gemeinschaft – Achtung nach innen, Selbstbehauptung nach außen und bürgerliche Anerkennung im Allgemeinen zu verschaffen.²⁹

²⁸ Siehe Susanna Heschel: *Jewish Studies as Counterhistory*, in: Biale, Galchinsky, Heschel, *Insider/Outsider*, S. 101–130.

²⁹ Heinrich Graetz: *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Eine Skizze* [1846], Berlin 1936. Der Autor von 1846 sah sich in seinem Essay selbst als im »Zeitalter Mendelssohns« lebend. Zur geschichtstheoretischen Einordnung vgl. das Nachwort von Ludwig Feuchtwanger in dieser Ausgabe des Schocken-Verlages. Zum Begriff der imaginierten Gemeinschaft vgl. Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London / New York 1991, S. 155–163.

Ohne eigene Geschichte keine gemeinsame Zukunft: Perspektiven lassen sich, so die Erkenntnis, nur durch eine Erinnerung gewinnen, als einem kognitiven Akt, mit dem ein Zugang zur Welt und gleichzeitig der Ausbruch aus Festlegungen durch äußere Vorurteile und dominante Deutungen möglich ist. Allerdings – und dies ist die Grenze – unterliegt eine solche Anstrengung, die ›Sub‹-Version zu leisten, einer erheblichen Voraussetzung, die zu ignorieren in die Enge und Selbstausschließung führen müsste: Werden die historischen und aktuellen Wechselwirkungen zwischen dem eigenen ›Ort‹ mit der ›Welt‹ verzerrt oder verkürzt wahrgenommen, entstehen holistisch Muster von Inklusion und Exklusion.³⁰ Die Entwicklung einer Selbstdeutung über Geschichte und Zukunft ist darauf angewiesen, sich selbst kritisch mit der Beziehung von Ort und Welt auseinanderzusetzen, wenn sie nicht in den gruppenspezifischen Innenbereichen kleben bleiben will. Als Votum ließe sich heute beispielsweise das Ringen um die Rolle und Stellung der Frau im Judentum anführen.³¹ Auch Marons Deutung des Islams in ihrer Lessing-Rede, die auf Mendelssohns bzw. seine Auseinandersetzung innerhalb der eigenen Reihen im 18. Jahrhundert rekurriert, ist ein – auch die Legendenbildung stärkendes – Votum, das in der Fortschreibung der Emanzipationsdebatten seit dem 19. Jahrhundert steht.³² Allgemeiner formuliert: Findet dieser Vorgang und die Beleuchtung dieser Konflikte im kulturellen oder historischen Narrativ einer Gemeinschaft keinen Platz, riskiert jede Gruppe, dass sie von außen fixiert bleiben wird, weil sie im Innern kulturell nicht innovativ genug zu werden vermag und an Tabuzonen kleben bleibt. Die Überwindung von Selbsteinschlüssen allerdings garantiert keineswegs das Ausbleiben von Feindschaft, wie das Beispiel des Antisemitismus seit 1870 zeigt, der sich weniger gegen religiös-orthodoxe als vielmehr gegen säkular-liberale Juden richtete. So bieten Fixierungen wie ebenso die Durchbrechung dieser Fixierungen mittels Reformen leider den Feinden einer zivilen Gesellschaft und den Gegnern eines selbst- und kulturbestimmten Deutungsangebotes argumentativ oft gleichermaßen Stoff für ihre offenkundige Nichtbelehrbarkeit.

³⁰ Talcott Parson, *Structure and Process in Modern Society*, New York 1960, S. 16 ff.

³¹ Für die Schweiz vgl. Valérie Rhein: *Zwischen Religionsgesetz und sozialer Konvention. Die Frau im Judentum*, in: *Frauenfragen*, Zeitschrift der Eidgenössischen Kommission für Frauenfragen (EFK), Bern 2010, S. 69–74.

³² Auf die Legendenbildung um die Person Mendelssohns, die zwischen Verehrung und Ablehnung schwankt, ist oben schon verwiesen worden.

Nur auf den ersten und oberflächlichen Blick mag deswegen die Tatsache der Pluralität von Kulturen und Religionen zu irgendwelchen Relativierungen des Menschenrechtskonzepts Anlass geben, so wenn etwa behauptet wird, dass die menschenrechtliche Emanzipation lediglich einem ›westlichen‹ oder europäischen Kulturerbe einzuordnen wäre. Für ein interkulturelles Menschenrechtsgespräch und für das Aushandeln gegenseitiger Anerkennung erweist sich aber, dass ein reduzierender Rückgriff auf unverrückbare Werteformeln nicht ausreichend ist – gerade angesichts der Unrechts- und Genoziderfahrungen, die in den unterschiedlichen Regionen des Globus feststellbar sind. Vielmehr bezeichnet die dem menschenrechtlichen Universalismus eingeschriebene Aufklärung jenen Anspruch auf Mündigkeit des Individuums, das sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten verwirklichen will und dafür auf die Idee der Gerechtigkeit angewiesen bleibt.³³

Dass heute die Berufung auf geoffenbarte Wahrheiten und auf gesellschaftliche Privilegien, in welchem kulturellen oder religiösen Lebenszusammenhang auch immer, nicht mehr ausreicht, lässt uns an Mendelssohn denken. Moses Mendelssohn in Zürich, in New York, in Jerusalem, in Islamabad oder in Mumbai würde uns heute vermutlich darauf hinweisen, dass den differenten Welt- und Schriftdeutungen innerhalb von lokalen Gesellschaften gerecht zu werden, nicht leicht fällt und auch ziemlich paradox erscheint. Er würde vielleicht wiederum von der gemeinsamen Suche nach dem ›Ungrund des Widerspruchs‹ reden – diesmal von der anderen Seite, von der Allgemeinheit des Sich-Aufklärens her, um die Argumente zu sammeln. Es erschiene ihm wohl unmöglich, sich auf universale Werte zu berufen, wenn damit exklusiv Ansprüche partikularer Moral begründet werden sollen. Den Kommentatoren der deutschen Bundesverfassung, die den ersten Artikel zur Unantastbarkeit der Menschenwürde als überpositives, transzendenzhaltiges Fenster bezeichneten, das von Sonderinteressen nicht in Anspruch genommen werden dürfe, würde er ohnehin zustimmen.³⁴ Ob er sich Forderungen einer ›affirmativ action‹ anschließen

³³ Vgl. Daniel Thürer: *Modernes Völkerrecht. Ein System im Wandel und Wachstum – Gerechtigkeitsgedanke als Kraft der Veränderung*, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, Heidelberg Journal of International Law 60, 2000, S. 557–603.

³⁴ Theodor Maunz, Günter Dürig u.a.: *Grundgesetz, Kommentar*, Nrn. 2 und 5 zu

könnte, bleibt aber ungewiss. Nationale Kulturdefinitionen, geschlechtliche Bevorzugungen, religiöse Privilegierungen oder esoterische Exklusivität mögen zwar durch moralische Erklärungen gestützt erscheinen, um kulturelle Differenz oder Herstellung von Gerechtigkeit oder auch nur Prestige zu beanspruchen. Aber solchen Erklärung mangelt letztlich Evidenz: Was universal gültig sein soll, kann nicht mit einer Berufung auf Partikulares begründet werden. Weit eher laufen solche Erklärungen auf seichtem Grund auf: Sie leben von der Weigerung, die eigene Tradition, das eigene Haus auf die Unteilbarkeit von Grundrechten hin zu befragen. Anders gesprochen: Die Suche nach dem *Ungrund der Widersprüche* ist nicht abgeschlossen. Solange das Problem der Entfremdung des Menschen in den jeweiligen religiösen und kulturellen Provinzen nicht verstanden und eine gegenseitige Anerkennung nicht verhandelt werden kann, bleibt diese Geschichte offen.

Die Praxis, die sich für Mendelssohn damals als zentrale Frage stellte, ist als Problem – auch nach Immanuel Kant und der Genese der Bürger- und Menschenrechte – geblieben. Gewandelt hat sich die Theorie in ihrer lokalen bzw. kulturell spezifischen Sedimentierung, indem ein globalisiertes Rechtsvokabular, das die Demokratie als öffentliche Vernunft zum Gegenstand hat, auf abrufbare Bilder und Referenzen aus den unterschiedlichen Kulturen angewiesen ist, um vermittelbar zu sein. Amartya Sen hat in dieser Hinsicht eine scharfsinnige, kluge Reflexion mit zahlreichen Materialien aus den in Indien wirkenden Gerechtigkeitsvorstellungen beigetragen.³⁵ Sein Plädoyer zielt nicht auf die Ausformulierung einer perfekten, umfassenden Gerechtigkeit, die dem kantianischen Idealismus genügen würde, sondern eher auf das ergebnisorientierte Aushandeln eines Terrains, auf dem sich Ungerechtigkeit vermeiden und überwinden lässt. In dieser Hinsicht ist Sen also ein Mendelssohn und überdies Isaiah Berlin verwandter Denker. Immerhin hat dieses Terrain seine Fixpunkte auf der Karte: Zu den minimalen Kernbeständen eines Schutzkatalogs der Menschenrechte, der durch seine Universalität über religiösen, kulturellen und politischen Ideologien steht, gelten heute – neben der Unversehrbarkeit von Leib und Leben und der Respektierung grundsätzlicher Aspek-

Art 1; und Hermann Mangoldt, Friedrich Klein, *Das Bonner Grundgesetz, Kommentar*, 3. Aufl., Bonn 1989, Bd. 1, S. 34.

³⁵ Amartya Sen: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010.

te der Menschenwürde in der Privatsphäre – die Verbote der Diskriminierung, der internationale Straftatbestand des Genozids und die Ächtung von Willkürverfahren im Justizbereich.³⁶ Die Genese dieses Kataloges bringt zu Bewusstsein, dass selbst die großen Prinzipien der Gleichheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit konfliktuell in einem steten ›Ungrund des Widerspruchs‹ stehen, der politisch gemeinschaftliches Entdecken erfordert.

Dass das Verbot der Diskriminierung immer noch auf Konstrukte wie ›Religion‹, ›Rasse‹, ›Farbe‹, ›Geschlecht‹ und ›Herkunft‹ bezogen werden, macht die Hartnäckigkeit der Vorurteile, gegen die Mendelssohn einst in den Kampf zog, auch semiotisch bzw. sprachlich deutlich. Es gab in historischer Perspektive sehr gute Gründe, dass beispielsweise die Indische Union in der UNO den – erfolgreich eingebrachten – Antrag stellte, das Wort ›Farbe‹ in die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte aufzunehmen (das Wort ist im Text hinter der Vokabel ›Rasse‹ platziert), ist ›Farbe‹ doch ein beredter Ausdruck für die Geschichte der Kolonien, in denen mehr als die Hälfte aller Menschen einst gelebt hatten.³⁷ Im Abstand von mehreren Jahrzehnten aber sind diese Signifikanten zumindest als problematisch zu betrachten. Jedenfalls kontrastiert die Diktion der Vermeidung heute, zumindest in als ›westlich‹ apostrophierten Gesellschaften, mit der lauten Propagierung des farblich und sexuell ›multikulturell‹ Attraktiven, dem morphologisch-visuelle Qualität und entsprechende Beachtung in Moden und Medien zukommt. Ali Sethi hat uns jedoch am Beispiel seiner Heimat Pakistan letzthin deutlich gemacht, wie Vorurteile als Kategorien verschoben werden können. Anstelle der ›Rassen‹ oder ›Farben‹ treten heute wiederum auch die ›Religionen‹ als Konstrukte auf den Marktplatz des Politischen und seiner Reden. In den Schulen erwirbt man sich löbliche Punkte durch die nachgeplapperte These, wonach die Hindus und Muslime des Subkontinents historisch zwei distinkte und separate *Nationen* wären (»Two Distinct and Separate Nations«).³⁸ In

³⁶ Zur Diskussion eines interkulturellen Normenkonsenses vgl. Alison Dundes Renteln: *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*, Newbury Park 1980; dazu auch Heiner Bielefeld: *Menschenrechte – universaler Normkonsens oder eurozentrischer Kulturimperialismus*, in: Manfred Brocker u. Heino Nau (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, S. 256–268.

³⁷ Morsink, *Universal Declaration*, S. 102–105.

³⁸ Ali Sethi: *Two Distinct Nations*, in: *New York Times*, June 11, 2010.

dieser Reihung wird Religion zum wichtigen, hoch geplusterten Glied einer Kette, das ethnische, nationale und letztlich implizit ›rassische‹ Begründungen oder Erklärungen für Krieg, Krisenbewirtschaftung und gesellschaftliche Konfliktaustragung aufführt.

Wir können hier von einer Theologie sprechen, die in der Tradition der ethnisistischen Politik – mit ihrem Machtanspruch auf den Körper und das Denken – steht. Es wäre beispielsweise auch zu untersuchen, wie in Israel der politische Diskurs unter den jüdischen Israelis, die aus aller Welt zugewandert sind und eigene Traditionsbezüge eingebracht haben, bezüglich ›Religion‹, ›Rassen‹ und Farbzuschreibungen geführt wird, wenn es um die Verortung der Nation geht. Oder mit welchen entsprechenden Vokabeln Palästinenser ihre Auseinandersetzung im Zuge eines *nation-buildings* führen. Oder wie in Irland sich ›Religion‹ als Teil sozialer Verhältnisse in einem politischen Konflikt über Jahrhunderte eingenistet hat. Oder wie in der Schweiz eine medial hochgefahrte Debatte über Minarette als Symbol des Politischen *versus* die Privatheit des Religiösen inszeniert wird. Überhaupt lohnt sich die Frage, welche neue Funktion ›Religion‹ als Substitut für Sozial- bzw. Körperpolitik und seine Inszenierungen in den Metaphern von ›Blut‹ oder ›Farben‹ oder ›Geschlecht‹ an irgendeinem Punkt der Welt spielt, und inwiefern damit soziale Ungleichheit und eine partikular gemünzte Inanspruchnahme von monetären, schulischen, sexuellen oder anderweitigen Privilegien begründet werden.

Immerhin und bei all solcher Skepsis gegenüber dem hier problematisierten Enthusiasmus der Menschenrechtsrhetorik und einem entsprechenden Missbrauch durch ideologische Propagandisten – durch den menschenrechtlichen Universalismus wurde auch die reflexive Distanz gegenüber der eigenen Tradition gewonnen, mit denen in Europa der Diskurs der Verständigung mit Menschen anderer Herkunft oder Orientierung über eine gesicherte und friedliche Koexistenz geführt werden konnte. Darin sind europäische Juden präsent.³⁹ Es geht – verallgemeinert gesprochen – um die Innovation einer *community of communities* und einer Kultur der Kulturen, um eine gemeinsam geteilte Öffentlichkeit, wie sie in den Gedanken der deutsch-jüdischen und besonders auch den schottischen Aufklärern in zentralen Ansätzen

³⁹ Ein Plädoyer dazu bietet Diana Pinto: *Juden im multikulturellen Europa?*, in: *Babylon* 19, 1999, S. 119–127. Ebenso das Vorwort bei Biale, Galchinsky, Heschel, Insider/ Outsider, S. 1–13.

ausformuliert worden ist. Pluralismus innerhalb einzelner Religionen und Kulturen ist – vielleicht und vermutlich – ein Schlüssel für die Selbsterhaltung einer Gruppe, für die Reaktualisierung der eigenen Gemeinschaft in einer komplex gewordenen Welt. Jedenfalls aber ist Pluralismus einer, wenn auch nur einer der Faktoren, um Toleranz in multireligiös und multikulturell gewordenen Gesellschaften auf die Dauer zu etablieren. Dahinter öffnet sich dann das Feld des sozialen Kapitals, die Frage nach Gerechtigkeit, das Erfordernis der Umverteilung, die Debatte über Eigentumspolitik, das Skandalon um den Besitz von fremdem Leben und Körpern. In den Worten Mendelssohns: »Wer die Wahrheit liebt, liebt den Frieden« – was ein konkretes Verfahren der Verhandlung der Andersartigkeit im Zeichen universal verfasster Regeln meint, die den Fragen nach Gerechtigkeit und Ausgleich zu entsprechen imstande sind.⁴⁰ Wenn dies in Normen und Formen des Zusammenlebens überführt wird, dann im Bewusstsein der Universalität der Menschenrechte – nicht als einer neuen Idolatrie, die gegen Traditionen und Innovationen des kulturell Anderen gesetzt werden, sondern als 360-Grad-Blick, der gewitzt aus historischer Erfahrungen die vielen »Provinzen des Menschen« (Elias Canetti) mit Besonnenheit und Scharfsinn zu wägen weiß.

Was mit Mendelssohns Werk und Beispiel vorliegt, ist keine Apologie der einen oder anderen Seite von Judentum, sondern eine politisch-semiotische Theorie, in der die Bereiche von Recht und Religion, von Politik und Theologie aufgetrennt und entflechtet werden. Dieser Gewinn an Autonomie steht nicht gegen die Tradition, sondern wirkt als deren Fortschreibung durch die Neubestimmung der Rolle von Religion, aber auch jener des Staates, an deren Anfang der einzelne Mensch unbesehen seiner Herkunft und Bindung gestellt wird. Denn Tradition ist, wie Hermann Levin Goldschmidt aus Zürich, der Stadt, in der einst Lavater wirkte, betont hat, nicht festgefügt, sondern dynamisch auf die Welt hin angelegt, weshalb Mendelssohn, der diese Spannung produktiv gemacht hat, ihm als der »erste bewusste Jude auf dem Boden der Neuzeit« erscheint – die beste Verkörperung der »Freiheit für den Widerspruch«.⁴¹ Mendelssohns *Jerusalem* definiert die Ver-

⁴⁰ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 134.

⁴¹ Hermann Levin Goldschmidt: *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, Werke Bd. 2, Wien 1994, S. 25. Vgl. auch Hermann Levin Goldschmidt: *Freiheit für den Widerspruch*, Werke Bd. 6, Wien 1993.

tragstheorie nicht, wie noch bei John Locke, dem es um die Vermeidung von Bürgerkriegen »aller gegen alle« ging, als eine einseitige Kompetenzübertragung von Freiheiten des Einzelnen an den Staat als Inhaber von ordnender Macht. Eher postuliert Mendelssohn die gegenseitige Kodierung von Verträgen im Zeichen des Friedens, wodurch das Partikulare durch stetes Aushandeln sich dem »Ungrund des Widerspruchs« annähert und behutsam, aber durchaus zwingend – und in einem langen, sehr langen Prozess des Lernens – den universalen Boden gewinnen will.

