

Essay

Plädoyer für das Sowohl als auch

Von [Klaus Müller](#)



11.02.2013. Es geht Jan Assmann nicht primär um die Gewalthaltigkeit des Monotheismus, sondern um das Projekt der Aufklärung, das "wahr/falsch" der mosaïschen Unterscheidung in einem höheren "Sowohl - als auch" aufzuheben. Dies stellt aber keine Gegenposition zur christlichen Theologie dar, sondern bildet einen in ihr seit je präsenten Tiefenstrom.

Nach Bernhard Giesen ([hier](#)) und Bernhard Lang ([hier](#)) antwortet der katholische Fundamentaltheologe und Philosoph Klaus Müller auf Jan Assmanns neuen [Debattenanstoß](#) zum Thema "Monotheismus und Gewalt". (D.Red.)



Ich finde es gut, dass Jan Assmann in Reaktion auf eine harsche Kritik aus dem Lager der protestantischen Theologie durch Rolf Schieder nochmals der von ihm 1997/98 mit dem [Buch](#) "Moses the Egyptian"/"Moses der Ägypter"[1] ausgelösten Debatten einen Impuls zu differenzierterer Fortführung gibt. Das tut auch Not, weil einige Wahrnehmungen und Rezeptionen seiner Thesen zu vergrößernden Interpretationen und Fortschreibungen führten, die die ganze Debatte in eine Drift zogen, die überhaupt nicht in Assmanns Fokus lag und gegen die er sich zum Teil explizit verwahren musste. Mit dem [Spiegel-Artikel](#) von Matthias Schulz etwa vom 22. Dezember 2006 braucht man sich dabei gar nicht aufzuhalten. Jan Assmann hat dazu die nötigen Klarstellungen anbringen können (wenn auch nicht im [Spiegel](#)).[2] Anders nimmt sich das namentlich bei Peter Sloterdijk aus[3], der aus Assmanns Überlegungen zur intrinsischen, der Einführung der "wahr-falsch"-Unterscheidung geschuldeten, Gewalttätigkeit der monotheistischen Religionen eine veritable - sich durch mehrere Monografien ziehende - antimonotheistische Polemik formte.[4] Das verdeckt nahezu vollständig, dass im Zentrum von Assmanns Überlegungen weder die These einer prinzipiellen Gewalthaltigkeit der Monotheismen als solcher steht und auch nicht das Plädoyer für einen - dazu als heilsame Alternative erachteten - neuen Polytheismus oder Kosmotheismus. Vielmehr bildet den Konstruktionspunkt von "Moses der Ägypter" und aller diesem Buch folgenden weiteren Ausdifferenzierungen ein Problem der religiösen Epistemologie und die Frage der mit diesem Problem verbundenen theologischen Denkformen. Das vermag aber nur wahrzunehmen, wer nicht überliest, was Assmann selbst als den Ausgangspunkt[5] seiner Überlegungen markiert: die Begegnung mit dem Frühidealisten Karl Leonhard Reinhold. Und durch den die hier laufende Debatte einleitenden [Text](#) von Jan Assmann fühle ich mich (auch gegen den diesbezüglichen Einwand von Johannes Thonhauser[6]) in der Ansicht bestärkt, dass dieser Ausgangspunkt zugleich den *systematischen* Dreh- und

Angelpunkt von Assmanns Überlegungen bildet, sofern er eigens betont, dass ihm darum zu tun, gegen das kategorische "wahr-falsch" der mosaïschen Unterscheidung "das Prinzip des 'Sowohl-Als auch'" zur Geltung zu bringen. Genau darum aber ging es Reinhold. Beiläufig füge ich hinzu, dass ich an anderer Stelle in einer Auseinandersetzung mit Sloterdijks Transformation der Thesen Assmanns zu zeigen versuchte, dass dieses Prinzip in Gestalt des bekannten "et - et" gerade für die christliche Tradition in ihrer katholischen Ausformung seit je und bis heute nichts Fremdes ist[7] - darauf ist noch zurückzukommen.

Zunächst aber lohnt sich ein genauerer Blick auf Reinhold: Lange galt er, ähnlich wie Friedrich Heinrich Jacobi, als einer aus der zweiten Riege der Protagonisten der Sattelzeit der Modernen Religionsphilosophie, so sehr, dass er gegenwärtig regelrecht neu entdeckt und erschlossen wird[8], und das obwohl schon länger offen gelegt ist, dass er zusammen mit Jacobi fast beiläufig - aber gewiss nicht zufällig - zugleich einen unersetzlichen Beitrag zur neuzeitlichen Theorie selbstbewusster Subjektivität geleistet hat.[9] Aber das war nicht seine einzige und vielleicht nicht einmal seine größte Leistung. Reinhold war zunächst Ordensmann und Priester, übrigens vor den späteren Konversionen einiger Romantiker der einzige Katholik in den Debatten der Sattelzeit der Religionsphilosophie. Er ist begeisterter Kantianer der ersten Stunde[10] und einige Zeit wohl der prominenteste deutsche Philosophiedozent. 1783, drei Jahre nach der Ordination, verlässt er die katholische Kirche, wird Freimaurer und Schwiegersohn von Christoph Martin Wieland und greift 1787 mit einer bis vor kurzem völlig vergessenen Schrift direkt in den Pantheismusstreit ein, für die Jan Assmann nicht ansteht, den Titel "[...] 'Revolution', nicht im politischen, sondern im geistigen Sinne"[11] in Anspruch zu nehmen. Die Schrift trägt den Titel "Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei"[12] und entstand im Rahmen eines Forschungsprojekts der Wiener Freymaurerloge "Zur wahren Eintracht" über antike Mysterienreligionen.[13] Obwohl in der Schrift weder die einschlägigen Termini wie "hen kai pan" oder All-Einheit noch die respektiven Namen Spinoza oder Lessing fallen, zielt Reinholds Schrift genau in die Mitte der hinter all dem stehenden Problemlage. Er möchte zeigen, dass schon Mose in Wahrheit die all-eine Gottheit verehrte, also Monist war, diesen Glauben und sein Geheimnis während seines Heranwachsens in Ägypten gelernt hatte, jedoch die Mitte des Mysteriums vor seinem eigenen Volk verbarg, weil es dieser Wahrheit (noch) nicht gewachsen war und sie darum in die Kategorien des nationalen Schutzgottes IHWK kleidete - das "duplex-religio"-Motiv also:[14] "Mit einem Worte! Bey den aus Aegypten gekommenen Hebräern war alles ägyptisch, von den goldenen und silbernen Geschirren, die sie heimlich mit auf den Weg nahmen - bis zur Weisheit ihres Führers und Gesetzgebers"[15], resümiert Reinhold, um daraus zugleich auf die biblisch artikulierte Vorrangstellung der Juden vor allen anderen Völkern zu schließen (die "goldenen und silbernen Geschirre" beziehen sich auf die biblische Erzählung Ex 12,35-36, gemäß der die Israeliten von den Ägyptern vor dem Auszug Silber- und Goldsachen forderten und sie auch bekamen). Diese Vorrangstellung sei gerade dann anerkannt, wenn man annehme, dass ganz Israel aus Eingeweihten bestehe, also in ihm die Geheimreligion der ägyptischen Elite Volksreligion geworden sei, wengleich übersetzt in Ritual und Gebotskodex.[16] Für die Notwendigkeit dieser Übersetzungsleistung beruft sich Reinhold dabei zum einen auf John Spencer (1630-1693) und weit hinter diesen zurück auch noch auf den jüdischen Philosophen Mose ben Maimon (1135-1204), um die jüdische Schriftreligion mit ihrem Ge- und Verbotskatalog sowie dem kultischen Ritual als gottgewollte Anpassung der Wahrheit an die Fassungskraft des Volkes zu erklären -

das sind die von Reinhold so bezeichneten "Kleineren Mysterien". Zum anderen bezieht er sich unter dem Titel der "Größeren Mysterien" auf William Warburton und teilt dessen Überzeugung, dass sich mit der im Mysterium verborgenen Wahrheit des All-Einen, die ja nicht mehr gelehrt, sondern nur noch geschaut werden könne, buchstäblich kein Staat machen lasse, weil auf einer Religion der Vernunft kraft der völkischen oder Klassengrenzen überschreitenden Verfassung der Vernunft kein Staatswesen zu errichten sei;^[17] dafür habe Mose die Bundestheologie des eifersüchtigen Sinai-Gottes konzipiert - als politisch notwendige Fiktion. Das habe Mose de facto, wenn freilich in bester Absicht, zum Verräter der ägyptischen Mysterien werden lassen, ganz entsprechend dem italienischen Sprichwort "traduttore - traditore", dass der Übersetzer immer auch ein Verräter ist. Dabei ist durchaus der Doppelsinn von "Verrat" im Spiel, wie die zuspitzende Aufnahme der ganzen Thematik in Schillers Essay "Die Sendung Moses" (sic!)^[18] belegt: Nicht nur Verrat von etwas, nämlich der Mysterienwahrheit des All-Einen, geschieht da, sondern auch Verrat an dieser Wahrheit, sofern Mose das, was die Eingeweihten des Mysteriums kraft ihrer Vernunft erkannten, zum Gegenstand blinden Glaubens gemacht habe^[19], so schließt Schillers Referat.

Genau an der Überwindung dieser Kluft von Vernunft und Glaube war Reinhold mehr als alles gelegen, weil er im Gang des Pantheismusstreits eine Verschärfung des Konflikts zwischen Naturalismus und Supranaturalismus, ein Ausspielen der Vernunft gegen Intuition und Gottesgefühl wahrnimmt, durch das beide Seiten - Religion und Metaphysik als "Hauptwissenschaft"^[20] der Philosophie - nur Schaden nehmen können, weil dadurch "Pfafferey und Despotismus"^[21] (erneut) Boden gewinnen, wie er später im ersten Abschnitt seines berühmtesten Werkes, den "Briefe[n] über die Kantische Philosophie" von 1790, befürchtet.^[22] "Umbildung des blinden Glaubens in Vernunft, das ist sein Programm."^[23] Diese Vermittlungsabsicht erfüllt Reinhold durch eine zentrale These seiner "Hebräischen Mysterien", der gemäß Gottes Namenskundgabe aus Ex 3,14, "Ich bin, der ich bin", mit dem All-Einen der ägyptischen Mysterien koinzidiert. Das ergibt sich für ihn aus der unterstellten Deckungsgleichheit der biblischen Kennzeichnung, in Septuaginta-Griechisch "Ego eimi ho on", die er als "Daseyn von sich selbst"^[24] übersetzt, mit einer als ägyptisch aufgefassten, von Plutarch und Proklos überlieferten Inschrift aus einem Isis-Tempel ("Ich bin, was da ist"^[25]), die durch Schillers Ballade "Das verschleierte Bild zu Sais"^[26] berühmt wurde.

Um Reinholds Rekurs auf Sais angemessen zu verstehen, muss man aber beachten, dass ihm die - kantianisch gesprochen - kritizistische Pointe fehlt, die Schiller mit den Isis-Texten verband. Isis und ihr Schleier treten bei Reinhold stattdessen in eine religionshermeneutische Funktion ein: "Wem aus uns, meine Brüder! sind endlich die alten ägyptischen Inschriften unbekannt; die eine auf der Pyramide zu Sais: Ich bin alles, was ist, war und seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben; und jene unter der Bildsäule der Isis: Ich bin, was da ist? Wer aus uns, meine Brüder! versteht nicht den Sinn dieser Worte so gut, als ihn vormals der ägyptische Eingeweihte verstehen mußte, und weiß nicht, daß damit das wesentliche Daseyn, die Bedeutung des Wortes Jehovah, beynahe wörtlich ausgedrückt ist?"^[27]

Aufgenommen hat Reinhold die Isis-Formel mit größter Wahrscheinlichkeit über Warburton aus Ralph Cudworth; jedenfalls bietet sie dieser in einer Zusammenstellung mit einer Inschrift aus Capua, die ihre seltsame, sonst nicht nachzuvollziehende Doppelung in Reinholds Traktat erklärte.^[28] Dass er damit

dessen hermeneutisches Gefälle - "Isis durch JHWH deuten" - erneut umdreht in ein "JHWH durch Isis verstehen"[29], ist dabei genauso wenig ein Problem wie die Tatsache, dass Reinhold damit das Bestandstück einer ursprünglich theistisch-antispinozistischen Argumentation einem durch und durch spinozistisch-antitheistischem Diskurs implementiert - dem war schon längst durch eine seit etwa 1700 laufende Verschränkung von Platonismus- und Spinozismusdebatten, die wechselseitig eines durch das andere interpretierten, der Boden bereitet.[30] Zweierlei hatte Reinhold damit gewonnen - das Eine: "Wer zeigen konnte, daß auch die biblische Offenbarung auf nichts anderes als auf diese Kernsätze altägyptischer Mysterienweisheit hinauslief, riß die Schranken zwischen Christen, Juden, Muslimen und Heiden ein und legte eine Einsicht frei, die alle Menschen zu Brüdern macht. Wie bei Warburton ist auch für Reinhold die Sinai-Offenbarung nichts anderes als die Freilichtaufführung eines ägyptischen Initiationsritus, der nicht für einige Auserwählte, sondern für das ganze Volk veranstaltet wird"[31], bilanziert Assmann. Das Zweite: Wahrheit ist auf beiden Seiten, bei den Ägyptern und bei Mose. Und beide Weisen sind in Ordnung, solange nur die Wahrheit des Mysteriums unter der Einkleidung in die Riten und Kodizes nicht vergessen wird und verloren geht, denn dann bestünde "[...] das Geheimnis in nichts anderem mehr [...] als im Verbergen der Tatsache, daß es nichts zu verbergen gibt"[32] - und eben dem zu wehren, ist die Aufgabe der Philosophie als kritisch-aufklärender Ursprungsbesinnung. Andernfalls würden die Mysterien zu Geheimniskrämerei und Religion zu einem sacrificium intellectus[33], dem Jacobi'schen "salto mortale"[34]. Umgekehrt freilich heißt das, dass genau dies passiert, wenn Vernunft und Glaube dissoziiert werden. Wenn die philosophische Reflexion im Zentrum der Religion ausfällt, verkommt alles an ihr zum hohlen Ritual. Reinholds Intention, das wird an diesen Transfergedanken greifbar, geht in keiner Weise auf eine Nivellierung des Biblischen aus[35], sondern auf die prekäre Balance von Vernunft und Glaube, die zugleich konfessionelle und interreligiöse Konfliktquellen trocken zu legen vermag.[36]

Gewiss, die philologischen Standards nicht erst von heute hat Reinhold in seiner Auslegung des "aehjae ascher aehjae" (Ich-bin-der-ich-bin-da) gegen sich. Auch außerhalb der Exegese, namentlich der Philosophie, ist das bekannt, etwa bei Ernst Cassirer, wenn er diagnostiziert, dass die göttliche Ich-Prädikation wohl von Ägypten und Babylon ausgehe, aber sich erst dort vollende, wo alles andere verdrängend nur noch die persönlichen Fürwörter, also sprachanalytisch gesagt die sogenannten Indexicals, als Gottesbezeichnung übrig blieben.[37] Und erst recht widerspricht einer hermeneutischen Identifikation von JHWH- und Isis-Prädikation Erich Zengers Analyse, dass es sich linguistisch im Kern der Namenstheologie von Ex 3,14 um einen unvollständigen Kurzsatz handle - "Er erweist sich als..." -, der nach je neuer geschichtlicher Vervollständigung verlange, aber gerade so unbeschadet aller zugesagten Verlässlichkeit dieses Gottes zugleich seine Unverfüglichkeit wahre.[38] Dennoch hat Reinhold sprachlich und sachlich etwas Richtiges zumindest erahnt, denn: "IHWH bedeutet ursprünglich wahrscheinlich 'Er weht' von *hawah*, 'Er ist da' von *hajah*. Mit seinem Erscheinen wurden Phänomene wie Krieg, Stürme und Vulkanausbrüche verbunden"[39], steht also sprachlich für etwas Apersonales, und sachlich gesehen liest er - durchaus in Konvergenz mit der eben erwähnten Deutung Zengers - Ex 3,14 nicht als Namensoffenbarung und genauso wenig die Formel aus Sais, sondern beides vielmehr als Offenbarung einer alle bestimmte Bedeutung übersteigenden Namenlosigkeit - übrigens mit Rückverweis auf Hermes Trismegistos und einen nachgerade genialen Text des Cusaners aus "De docta ignorantia": "Es ist ja einleuchtend, daß kein Name eigentlich dem Größten angemessen sein kann, da

es das schlechthin Größte ist, zu dem nichts in Gegensatz tritt. Alle Namen sind nämlich aufgrund einer gewissen Besonderheit in der verstandesmäßigen Erfassung den Dingen zugelegt, auf der die Unterscheidung der einen vom anderen beruht. Wo jedoch alles eines ist, da kann es keinen besonderen Namen geben. Hermes Trismegistos sagt darum mit Recht: 'Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, müsste doch Gott sonst mit jeglichem Namen benannt werden oder alles mit seinem Namen. Er umgreift ja in seiner Einfachheit die Gesamtheit aller Dinge. Gemäß seinem eigentlichen Namen - der für uns als unaussprechbar gilt und das Tetragramm ist [...] - müsste man ihn deuten als 'Einer und Alles' oder 'Alles in Eins', was noch besser ist. So haben wir oben die größte Einheit gefunden, die dasselbe ist wie 'Alles in Eins'. Freilich noch gemäßiger und zutreffender als 'Alles in Eins' erscheint der Name 'die Einheit'. Deshalb sagt der Prophet [Sacharja 14,9; K.M.], daß' an jenem Tage Gott Einer sein wird und sein Name das Eine', und an anderer Stelle [Dtn 6,5; K.M.] 'Höre Israel' (das bedeutet 'der, welcher Gott mittels der Vernunft erschaut'), dein Gott 'ist Einer'." [40]

Reinhold also als Vordenker des "Sowohl - als auch" - und Jan Assmann sucht durch seine gedächtnisgeschichtliche Archäologie dieses Prinzip stark zu machen: nicht als Einladung zu einem Religionsrelativismus oder -synkretismus, sondern: "Es geht vielmehr darum, *sowohl* die eigene Religion zu praktizieren, *als auch* die anderen Religionen in ihrem je eigenen Wahrheitsbezug anzuerkennen und zu respektieren." ("[Monotheismus und Gewalt](#)")

Ich bin nun schon des Längeren überzeugt, dass dieses Prinzip sehr wohl mit der christlichen Theologie kompatibel ist. Seinen tiefsten Grund hat das meines Erachtens darin, dass ein erheblicher Teil christlich-theologischer Traditionen seit der Frühzeit der Kirche bis in Theologien der Gegenwart hinein von einem monistischen, also dem All-Einheits-Motiv formatierten, Tiefenstrom durchzogen ist. Selbst in einer nur sehr groben Durchsicht komme ich unschwer auf eine dreistellige Zahl einschlägiger Positionen und Namen, die - völlig willkürlich ausgewählt - von Origines über den Cusaner, Giordano Bruno, einen Gutteil der Idealisten bis zu Karl Rahner, Paul Tillich und Alfred Delp reichen. Sekundiert wird diese philosophisch-theologische Zeugenkette zudem durch einen vergleichbaren Strang in der Belletristik, in den - wiederum völlig willkürlich ausgewählt - u.a. Angelus Silesius, Alexander Pope, Gotthold Ephraim Lessing, Ralph W. Emerson, Alfred Döblin, Halldór Laxness oder Les Murray gehören. In der Theologie wird diese Thematik, der es - mit einer Formel von Peter Strasser - darum zu tun ist, Gott als ""zugleich persönlich und alles" [41] zu denken, mittlerweile unter dem Label des "panentheistic turn" diskutiert. [42] Jan Assmann trägt durch seine reichen Studien - unbeschadet auch kritischer Einwände, die sie seitens der Theologie in einigen Hinsichten auf sich ziehen können - auf herausragende Weise zur Sensibilisierung für die monistisch-kosmotheistischen Implikationen der monotheistisch-personalistischen Gottesdiskurse bei. [43]

In der Praxis schlägt sich das Prinzip des "Sowohl - als auch" darin nieder - wie Assmann eigens vermerkt -, dass jemand "[...] seine bestimmte Religion [so] praktizier[t], als ob [Herv. K.M.] sie die wahre wäre in voller Anerkennung der Möglichkeit, dass die Wahrheit bei einer andern liegt oder vielmehr: dass die Wahrheit verborgen ist und alle Religionen sie auf ihre Weise anstreben." ("[Monotheismus und Gewalt](#)") Die Wendung "als ob" markiert dabei das hermeneutische Prinzip der "naïveté seconde" [44], das durch Paul Ricoeur bekannt

geworden ist, aber bereits 1925 bei Peter Wust auftaucht^[45] und dann in einem geschichtsphilosophischen Essay von Max Scheler aus dem Jahr 1928 begegnet.^[46] "Zweite Naivität" besteht - bündig gesagt - darin, mit heiligen Texten so umzugehen, *als ob* sie wahr seien, ohne dass ihr fiktional-performativ-poetischer Charakter sie deswegen wahrheitsunfähig machte. Es geht darum, "[...] nicht nur die Geschichte, sondern auch ihr Erzähltwerden zu erzählen."^[47] So entsteht eine Brechung in der Kommunikation, die den Geltungsanspruch des Erzählten zwar einklammert, aber eben dadurch für den Rezipienten/die Rezipientin den Raum für eine freie Stellungnahme zum Erzählten eröffnet, die ihn oder sie aktiv an der Wahrheitsfindung beteiligt. In normativen Kontexten - und religiöse Kommunikation ist häufig normativ - wird so die Gefahr der Appell-Allergie ausgeschaltet, und die Selbstbeteiligung der Adressatinnen und Adressaten an der Wahrheits- bzw. Normfindung beflügelt bekanntlich die Wahrheits- und Normverwirklichung. Es ist auch kein Zufall, dass dasjenige Buch, das ich - mit Sloterdijk - für "das heimliche Hauptwerk der modernen Theologie"^[48] halte - Thomas Manns Romantetralogie "Joseph und seine Brüder" -, die monumentale Durchführung des "naïveté-seconde"-Prinzips am Thema "Ägypten-Israel", also "Monotheismus versus Kosmotheismus", darstellt und auf geniale Weise das "Sowohl - als auch"-Prinzip verkörpert. ^[49]

Ohne konfessionelle Profilierungsabsicht im Hintergrund sei abschließend der Hinweis gestattet, dass das "Sowohl - als auch" primär (wenn auch nicht exklusiv) in der katholischen Tradition anzutreffen ist, und zwar nicht nur in Texten, sondern auch in der Ikonografie (etwa durch eine Unzahl ägyptisierender Anspielungen in der Ästhetik von Barockkirchen). Insofern ist nicht ganz verwunderlich, dass die in Teilen sehr polemische Assmann-Kritik des protestantischen Theologen Schieder am Schluss unter dem Titel "Der Traum vom Ende der Differenz" gerade über das "Sowohl - als auch" in einer nahezu perhorreszierenden Weise und mit schiefen Vergleichen vom Leder zieht.^[50] Doch niemand, der oder die für das "Sowohl - als auch" plädiert, will die Differenz von Gott und Welt schleifen. Er/Sie macht lediglich mit dem Gedanken ernst, dass Differenzen überhaupt nur im Horizont des Gedankens einer Einheit bzw. Ganzheit zu markieren sind. Es gibt - scheint mir - in Zeiten rasanter Religionsproduktivität wie heute gute Gründe, ein wohl begründetes Vernunftinstrumentar wie das "Sowohl - als auch"-Prinzip für die herausfordernde Aufgabe der "Religionshege" (ein Terminus des Münsteraner Juristen Janbernd Oebbeke) in Anspruch zu nehmen.

[1] Assmann, Jan: "Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism". Cambridge MA; London 1997. ("[Moses der Ägypter](#): Entzifferung einer Gedächtnisspur". München; Wien 1998).

[2] Stein, Hannes: "Ist eine *Spiegel*-Titelgeschichte massiv antisemitisch?". Interview mit Jan Assmann. In: [Die Welt](#) (13.01.2007). - Assmann, Jan: "Offener Leserbrief: Assmann distanziert sich". In: [spiegelkritik.de](#) (05.01.2007).

[3] Als einschlägiger Beitrag wäre hier auch zu nennen Beck, Ulrich: "[Der eigene Gott](#). Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen". Frankfurt a. M. 2008.

[4] Vgl. Sloterdijk, Peter: "[Gottes Eifer](#). Vom Kampf der drei Monotheismen". Frankfurt am Main. 2007. - Ders.: "[Du mußt dein Leben ändern](#)". Über Religion,

Artistik und Anthropotechnik". Frankfurt am Main. 2009.- Vgl. dazu auch Müller, Klaus: "Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft. Zu Peter Sloterdijks affektanalytischer Gotteskritik". In: Striet, Magnus (Hg.): "Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?" Freiburg i. Br. 2008. 77-98. - Ders.: "Naturalisierung der Religion als Elitenatheismus". In: "Lebendige Seelsorge. Alter Glaube und neuer Atheismus" 06/2009. 362-367. - Ders.: "Gott, Gewalt und die Gegenmittel der Vernunft. Über philosophisch-theologische Religionshege". In: Rahner, Johanna - Grillmeyer, Siegfried - Müller-Zähringer, Erik (Hgg.): "Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt". Würzburg 2010. 59-82.

[5] Vgl. Assmann: "Moses der Ägypter" (Anm. 1). 174.

[6] Vgl. Thonhauser, Johannes: "Das Unbehagen am Monotheismus. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur 'Mosaischen Unterscheidung'". Marburg 2008. 127.

[7] Vgl. Müller: "Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft" (Anm. 4). 87-90.

[8] Vgl. Bondeli, Martin - Schrader, Wolfgang H. (†) (Hgg.): "Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds". Amsterdam; New York 2003. (Fichte-Studien-Supplementa; 16). - Lazzari, Alessandro: "'Das Eine, was der Menschheit Noth ist'. Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792)". Stuttgart; Bad Cannstatt 2003. (Spekulation und Erfahrung; II, 49).- Henrich, Dieter: "[Grundlegung aus dem Ich](#). Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus". Tübingen - Jena (1790-1794). 2 Bde. Frankfurt a. M. 2004. Bd. 1. 227-440. - Safranski, Rüdiger: "[Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus](#)". München; Wien 2004. 308f.

[9] Vgl. dazu: Henrich, Dieter: "Die Anfänge der Theorie des Subjekts" (1789). In: Honneth, Axel u.a. (Hgg.): "Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung". (FS Habermas). Frankfurt a. M. 1989. 106-170. - Ders.: "Grundlegung" (Anm. 8). Bd. 2. 1432. 1434-1449. 1463.

[10] Vgl. Henrich: "Grundlegung" (Anm. 8). Bd. 1. 72. - Über das Verhältnis Reinholds zu Kant und die Wandlungen im Verhältnis zu diesem vgl. Bondeli, Martin: "Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant - Karl Leonhard Reinhold". In: Heinz, Marion (Hg.): "Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus". Amsterdam; Atlanta 1997. (Fichte-Studien-Supplementa; 8). 203-234.

[11] Assmann, Jan: "Das Geheimnis der Wahrheit. Das Konzept der 'doppelten Religion' und die Erfindung der Religionsgeschichte". In: *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001). 108-134. 111.

[12] Vgl. Reinhold, Carl L.: "[Die Hebräischen Mysterien](#) oder die älteste religiöse Freymaurerey". Hg. u. komm. v. Jan Assmann. Im Anhang: Schiller, Friedrich: "Die Sendung Moses". 2., erw. Aufl. Neckargemünd 2008. (GegenSatz; 4). 129-156. - Vgl. dazu auch Bondeli, Martin: "Reinhold, ein Denker der All-Einheit, ein Pantheist? Zu Jan Assmanns Neuausgabe von Reinholds Die Hebräischen Mysterien". In: *Athenäum* 12 (2002). 253-261. Hier 258.

[13] De Giorgi, Fulvio: "Der junge Rosmini: sein Interesse für deutsche Kultur und für Kant". In: Krienke, Markus: "Rosmini und die deutsche Philosophie". Berlin 2007. 97-110; verweist auf enge Verbindungen dieser Loge zur intellektuellen Szene im Trentino und in Rovereto zur Zeit des dort wirkenden, mit Blick speziell auf Hegel um das Problem des Pantheismus ringenden Rosmini.

[14] Vgl. Assmann, Jan: "Nachwort" zu Reinhold: "Mysterien" (Anm. 12). 157-199. Hier 161f.

[15] Reinhold: "Mysterien" (Anm. 12). 30.

[16] Vgl. Reinhold: "Mysterien" (Anm. 12). 33-34.

[17] Vgl. Assmann: "Nachwort" (Anm. 14). 168. - Ders.: "Geheimnis" (Anm. 11). 115.

[18] Vgl. Schiller: "Sendung" (Anm. 12). 129-156. - Vgl. dazu auch Safranski: "Schiller" (Anm. 8). 243. 320-326. Safranski macht nicht zureichend deutlich, dass Schiller bis in lange Teile der Formulierung hinein direkt Reinhold folgt.

[19] Vgl. Schiller: "Sendung" (Anm. 12). 156. - Vgl. aber auch schon, wie Reinhold mit Bezug auf die Hieroglyphen einen Antagonismus von "gedacht" und "geglaubt" thematisiert. Reinhold: "Mysterien" (Anm. 12). 17. - Vgl. dazu auch Assmann: "Geheimnis" (Anm. 11). 111-115.

[20] Reinhold, Carl Leonhard: "Briefe über die Kantische Philosophie". Bd. 1 Leipzig 1790. Bd. 2 Leipzig 1792. Hier Bd. 1. 5.

[21] Reinhold: "Kantische Philosophie" (Anm. 20). Bd. 1. 7.

[22] Der Zusammenhang von Vernunft und Glaube bzw. Glauben und Wissen hat Reinhold durchgehend und im Vorfeld der Hebräischen Mysterien besonders intensiv in seinen 89 sogenannten "'Dr.'-Rezensionen" (1782-1783) beschäftigt. Kim, Yun Ku: "Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in den 'Dr.'-Rezensionen Reinholds". In: Bondeli, Martin - Lazzari, Alessandro (Hgg.): "Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds". Basel 2004. (Schwabe Philosophica; V). 166-185. Zu beachten ist dabei ebenfalls, dass Reinhold mehrfach auch vor einem Missbrauch der Vernunft warnt. Vgl. ebd. 169f. 184. - Zur entsprechenden Interpretation der Hebräischen Mysterien vgl. auch Roehr, Sabine: "Reinholds Hebräische Mysterien oder die älteste Freymaurerei: Eine Apologie des Freimaurertums". In: Bondeli - Lazzari (Hgg.): "Philosophie ohne Beynamen". 147-165. 157f. 165.

[23] Roehr: "Reinholds Hebräische Mysterien". (Anm. 22). 165.

[24] Reinhold: "Mysterien" (Anm. 12). 41.

[25] Reinhold: "Mysterien" (Anm. 12). 42.

[26] Vgl. Schiller, Friedrich: "[Gedichte](#)". Sämtliche Werke Bd. 1". Berlin 2005. (Berliner Ausgabe). 249-252. - Vgl. dazu Assmann, Jan: "[Das verschleierte Bild zu Sais](#)". Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe". Stuttgart

1999. (Lectio Teubneriana; VIII). 9-54.

[27] Reinhold: "Mysterien" (Anm. 12). 42.

[28] Vgl. Assmann: "Nachwort" (Anm. 14). 165f.

[29] Vgl. Assmann: "Moses der Ägypter" (Anm. 1). 179.

[30] Vgl. dazu Mulsow, Martin: "[Moderne aus dem Untergrund](#). Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720". Hamburg 2002. 295-307.

[31] Assmann: "Moses der Ägypter" (Anm. 1). 183f. - Vgl. dazu auch Kim: "Verhältnis" (Anm. 159). 181.

[32] Assmann: "Moses der Ägypter" (Anm. 1). 185f.

[33] Vgl. Assmann: "Nachwort" (Anm. 14). 184.

[34] Jacobi, Friedrich Heinrich: "Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn" (1785). In: Hammacher, Klaus - Piske, Irmgard-Maria (Hgg.): "Schriften über den Spinozastreit". Hamburg; Stuttgart; Bad Cannstatt 1998. (GA; 1,1). 1-146. Hier 20.

[35] Vgl. Roehr: "Reinholds Hebräische Mysterien" (Anm. 22). 152.

[36] S. Roehr macht Reinholds Intention auf All-Einheit insgesamt primär an dieser politischen Seite seiner Wortmeldung fest, mir scheint aber, dass diese damit nicht hinreichend hinsichtlich ihrer Einbettung in die ganze damalige religionsphilosophische Debatte, die ja gerade in ihrer Anfangszeit als deutlich sozialphilosophische geführt wurde, wahrgenommen ist. Vgl. Roehr: "Reinholds Hebräische Mysterien" (Anm. 22). 156f.

[37] Vgl. Cassirer, Ernst: "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen". In: Ders.: "Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs". Darmstadt 1994. 71-158. Hier 139. - Assmann: "Moses der Ägypter" (Anm. 1). 178f. - Müller, Klaus: "Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute". Regensburg 2001. 171-178. - Ders.: "Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Moderne". In: Söding, Thomas (Hg.): "Nimmt der Glaube die Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus". Freiburg i. Br.; Basel; Wien 2003. (QD; 196). 176-213. Hier 196-198.

[38] Vgl. Zenger, Erich: "Das Buch Exodus". 2. Aufl. Düsseldorf 1982. 53.

[39] Keel, Othmar: "[Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus](#)". 2 Bde. Göttingen 2007. ("Orte und Landschaften der Bibel"; IV,1). 1273. - Vgl. auch die Kurzfassung der Studie: Ders.: "Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte". Göttingen 2011. - Feldmeier, Reinhard - Spieckermann, Hermann: "[Der Gott der Lebendigen](#)". Eine biblische Gotteslehre. Tübingen 2011. (Topoi biblischer Theologie; 1). 17-50.

[40] Nikolaus von Kues: "De docta ignorantia". Übers. und mit Vorwort und Anmerkungen hg. von Peter Wilpert. 3., durchges. Aufl. besorgt v. Hans Gerhard Senger. Hamburg 1979. I, 24. - Vgl. dazu Assmann: "Moses der Ägypter" (Anm. 1). 179-181.

[41] Strasser, Peter: "Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung". Graz; Wien; Köln 2002. 191.

[42] Vgl. dazu Meier-Hamidi, Frank - Müller, Klaus (Hgg.): "Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede". Regensburg 2010. (*ratio fidei*; 40). [Dort weitere Lit.!].

[43] Die Gründe für dieses Implikationsverhältnis (das übrigens auch umgekehrt für die monistischen Religionen gilt) sind meines Ermessens in der Struktur selbstbewusster Subjektivität zu suchen, sofern man - in den diesbezüglich von Dieter Henrich gespurten Bahnen - Religionen als Weisen der Selbstausslegung bewussten Lebens auffasst. Vgl. dazu ausführlich Müller, Klaus: "Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild". Regensburg 2006. 209-237. - Ders.: "Glauben - Fragen - Denken. Bd. III: Selbstbeziehung und Gottesfrage". Münster 2010. 511-520.

[44] Vgl. Ricœur, Paul: "Die Interpretation. Ein Versuch über Freud". Frankfurt a.M. 1974. (stw; 76). 506.

[45] Vgl. Wust, Peter: "Naivität und Pietät". (Tübingen 1925). Münster 1964. (GW Bd. 2). 181.

[46] Vgl. Scheler, Max: "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs". In: Ders.: "Philosophische Weltanschauung". 3., durchges. Aufl. hg. von Maria Scheler. Bern; München 1968. 89-118. Hier 103.

[47] Kurzke, Hermann: "Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Manns Joseph-Roman". Frankfurt a. M. 1993. Nachdr. 2003. 158.

[48] Sloterdijk, Peter: "[Derrida ein Ägypter](#). Über das Problem der jüdischen Pyramide". Frankfurt a. M. 2007. (Edition Suhrkamp; 2502). 29.

[49] Vgl. dazu auch Assmann, Jan: "[Thomas Mann und Ägypten](#). Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen". München 2006. - Zur Wahrheitsfähigkeit des Fiktionalen vgl. auch Müller, Klaus: "Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität". In: Meyer zu Schlochtern, Josef - Siebenrock, Roman A. (Hgg.): "Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft". Paderborn 2010. 289-306. Hier 297-303.

[50] Vgl. Schieder, Rolf: "[Sind Religionen gefährlich?](#)" Berlin 2008. 87f.

Link: <http://www.perlentaucher.de/essay/plaedoyer-fuer-das-sowohl-als-auch.html>