

MAGNUS STRIET · TÜBINGEN

MONOTHEISMUS UND KREUZ

Bemerkungen zur Gegenwartsdebatte um den einen Gott

Ein schwaches, sich plurale Optionen offenhaltendes Denken verträgt sich mit keinem Monotheismus. Will letzterer auf den einen Gott und damit auf die eine Wahrheit verpflichten, weil es nur einen Gott und damit auch nur eine Wahrheit gibt, versucht ein schwaches Denken sich dieser Verpflichtung nachgerade dadurch zu entziehen, dass es die radikale Endlichkeit menschlicher Wahrheitssuche akzentuiert, ja vielleicht sogar die Wirklichkeit der einen Wahrheit zugunsten der vielen Wahrheiten bestreitet. Polyphonie statt Monotonie, so lautet die Devise. Anstatt dass das Leben unter der Langeweile des «Monotono-Theismus»¹ zum Erliegen komme, weil alles sich der Norm der einen Wahrheit fügen soll, soll es sich in seiner irreduziblen Vielgestaltigkeit ansichtig werden – und auf diese Weise zugleich, so jedenfalls die Hoffnung der Ethiker unter den Monotheismuskritikern, befriedet werden. Wo der eine Gott und damit die eine Wahrheit aufgehört haben zu existieren, da dürfen die vielen Wahrheiten sein und sind gerechtfertigt, weil niemand mehr sie in ihrem Dasein durch Berufung auf die eine Wahrheit kritisieren kann. Wo der Abschied vom Prinzipiellen vollzogen ist, da ist alles prinzipiell gerechtfertigt.

Die Kritik am Monotheismus ist nicht neu.² Die gegenwärtig neu entbrannte Diskussion um den Monotheismus ist vor allem durch den Ägyptologen Jan Assmann und das Erscheinen seines Buches *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*³ dominiert. Nicht zuletzt die in diesem Buch gezogene Verbindung zwischen dem Aufkommen des monotheistischen Religionstyps und der immer wieder zu beobachtenden Rechtfertigung von Gewalt im Namen des einen Gottes erhitzt die Gemüter, und auch zu Recht. Denn schließlich steht keine andere Frage im Raum als die, ob es nicht im Namen von Humanität und Frieden in einer zerrissenen Welt, in der die Religionen faktisch immer wieder neu ihren Anteil an

MAGNUS STRIET, geb. 1964, 1998 promoviert an der Kath.-Theol. Fakultät Münster (über Friedrich Nietzsche). 2001 Habilitation in Dogmatik. Seit 2004 Vertretung des Lehrstuhls für Dogmatik an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Gewalteskalationen haben, Abschied zu nehmen gilt von der Vorstellung des einen Gottes. Andererseits muss aber auch die Frage gewagt werden, wie hoch der Preis wäre, wenn von der Vorstellung des einen Gottes wirklich Abschied genommen werden würde. Und dies um so mehr, als der französische Religionsphilosoph *René Girard* seit geraumer Zeit und nun nochmals in seinem Buch *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*⁴, wenn auch ohne direkte Bezugnahme auf ihn, exakt zur Gegenthese von Assmann gefunden hat. Girard zufolge ereignet sich in der christlichen Religion nicht weniger als die endgültige Entdivinisierung der Opfer und damit nicht weniger als eine prinzipielle Ächtung, ja Entmachtung der Gewalt: Weil kein anderer als der als Sohn Gottes bekannte Mensch Jesus Opfer menschlicher Gewaltlogik geworden ist, kann es im Namen Gottes keine religiöse Legitimation von Gewalt mehr geben. Nimmt man diese völlig konträren Interpretationen des Wesens des Monotheismus im Hinblick auf die Gewaltproblematik, dann wird eines deutlich: Ohne Antwort auf die Frage zu geben, welchen Wesens der im Monotheismus bekannte Gott sei, lässt sich keine Antwort auf die Frage finden, ob dem Monotheismus ein böses Prinzip innewohnt oder nicht. Eine Antwort auf diese Frage ist indes schon deshalb zu finden, weil der Monotheismus, zumal auch der christliche, faktisch in die Geschichte der Menschheit eine Blutspur eingezeichnet hat. Jede Antwort auf diese Frage, die normativen Anspruch erhebt, setzt aber, um es nochmals zu unterstreichen, eine Bestimmbarkeit und reale Bestimmung des Gottesbegriffs voraus, will sie wirklich orientierende Antwort in dieser Frage sein. Ist aber erst einmal die Frage nach dem Wesen des Gottes gestellt, der im monotheistischen Bekenntnis bekannt wird, dann wird nochmals eine ganz andere Frage virulent: Lässt sich das Verhältnis Gottes zum Menschen und umgekehrt überhaupt primär unter dem Gesichtspunkt der Gewalt und ihrer Entmachtung verstehbar machen? Oder muss ein angemessenes Verstehen dieses Verhältnisses nicht umfanglicherer Natur sein? Eine Antwort auf diese Frage zu geben, heißt aber zu sagen, wer Gott für den Menschen von Anfang an sein will, auch nochmals jenseits von Gewalt, Schuld und Sünde.

I.

Doch zunächst zu den Thesen von Jan Assmann. In dem bereits erwähnten und selbst dann, wenn man am Ende dessen systematischen Implikationen und Interessen nicht zustimmt, ungemein faszinierenden Buch hat Assmann die sachlich ursprünglich in der Menschheitsgeschichte auf den ägyptischen König Echnaton zurückgehende⁵ sogenannte Mosaische Unterscheidung zwischen «wahr und unwahr in der Religion» (17) einer ausdrücklichen Kritik unterzogen, ja (wenn auch eher indirekt) wegen des möglichen Ge-

waltpotenzials dieser Unterscheidung zu deren Aufhebung aufgefordert. Den Ausgangspunkt seiner Analysen bildet die Feststellung, dass sich diese Unterscheidung – und zwar völlig unabhängig davon, ob es den historischen Moses je gegeben hat – in normierender Weise durch bestimmte Techniken des Erinnerens und Vergessens tief in die Selbstverständigungsprozesse und das kulturelle Bewusstsein letztlich aller, zumal aber der durch einen monotheistischen Glauben geprägten Gesellschaften eingeschrieben habe. Im kulturellen Gedächtnis ist es die (den Ikonoklasmus Echnatons in spezifischer Weise in sich aufhebende) Erinnerungsfigur Mose, «die Symbolfigur einer menscheitsgeschichtlichen Wende»⁶, die laut Assmann den Monotheismus als politische Theologie installiert hat. Der exklusive Monotheismus des Mose richtet sich gegen alle anderen nun als Götzen diffamierten Götter und fordert die Alleinverehrung des einen Gottes mit der Konsequenz, dass das «Bilderverbot die theologische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götzen, ins Politische» wendet und nun «im Sinne von Freund und Feind» interpretiert: «Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt». Eine die Unterscheidung von Freund und Feind voraussetzende «Politik der Gewalt» wird damit in unmittelbare Kontinuität zum Monotheismus Israels gesetzt. Gegen die berühmt-berüchtigte These *Carl Schmitts*, dass politische Begriffe säkularisierte theologische Begriffe seien⁷, rekonstruiert Assmann diesen begrifflichen Zusammenhang geradezu konträr: Die «politischen Begriffe, die Schmitt aus der Theologie ableiten will, hätten den Raum des Politischen nie verlassen». «Sie sind auch im theologischen Kontext politische Begriffe.»⁸ Die Politik generiert demzufolge die theologische Begrifflichkeit, so dass Theologie nichts anderes darstellt als ideologisierte Politik. Man mag sich zu dieser These stellen, wie man will: Nicht zu verschweigen ist, dass die Gefahr einer Theologisierung der Politik keineswegs der Vergangenheit angehört, sondern gegenwärtig aktuell ist wie eh und je.⁹ Theologie ist politisch nicht unschuldig, und sie kann politisch auch nicht unschuldig sein. Die Frage ist ausschließlich, wie sie sich und in welches Verhältnis sie sich zum Politischen stellt.

Nicht nur aber ist es die Gefahr einer politisierten Theologie, die Assmann umhertreibt. Er versteht sich mit seiner kulturellen Gedächtnisarbeits in der Kontinuität einer aufklärerisch intonierten Agenda, die die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts währende Debatte über Moses und Ägypten «im Zeichen von Natur, Vernunft und Toleranz» (217) betreibt. Assmann ist keineswegs nur Historiker. In seiner Zielbestimmung erfrischend direkt, geht es Assmann zu guter Letzt um nichts weniger als die Wiedergewinnung eines neuen Selbstverständnisses des Menschen und das heißt einen neuen «moralische[n] Optimismus» des Menschen, der deshalb «sein Brot mit Freuden ißt», weil er «im Bewußtsein» lebt, daß «Gott längst sein Tun gesegnet hat». Wenn man so will: Es geht um ein neues Selbstverständnis

des Menschen, in dem die Last des Sündenbewusstseins keine Rolle mehr spielt. Voraussetzung hierfür ist wiederum nichts weniger als die Loslösung des Menschen vom Monotheismus; nur wenn der im Namen seiner eigenen Wahrheit anklagende Gott aus dem Bewusstsein der Menschheit verschwunden ist, kann der Mensch sich aus dem Bewusstsein, Sünder zu sein, verabschieden. Der von Assmann neu ersehnte Optimismus ist «das Kennzeichen des Kosmotheismus, wie das umgekehrte Leiden an der Sünde den biblischen Monotheismus» kennzeichne. Assmanns programmatisches Fazit: «Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen. Unsere Untersuchung hat versucht, den Charakter dieser Sünde aufzudecken. Ihre Namen sind Ägypten, Idolatrie, Kosmotheismus. Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung auf». (282)¹⁰ Im Thema von Schuld und Sünde identifiziert Assmann auch den entscheidenden Unterschied zwischen «Ägypten und Israel», Moses dem Ägypter und dem Moses der Hebräer. Nichts könne «Echnatons Religion fremder sein als die Semantik der Sünde»; sie gründe gerade nicht auf dem «schlechten Gewissen, sondern ganz im Gegenteil auf dem Bewußtsein einer Versöhntheit mit Gott und Welt zugleich, das dem christlichen Bewußtsein fremd und zuweilen geradezu anstößig ist». (281) In unverkennbarer Anknüpfung an Traditionen des Alleinheitsdenkens ist das systematisch einzig noch verbleibende mögliche neue Selbstverständnis das eines Kosmotheismus¹¹ der Spätantike, der «nichts anderes als das letzte Reifestadium der verschiedenen polytheistischen Religionen, die in ihm aufgegangen sind» (279), darstelle.¹² Das Band «schlechthinniger Abhängigkeit» zwischen Gott und Mensch wird in dieser Religion einer Alleinheit nicht durch die freie Zuwendung eines ursprünglich und bleibend von Welt und Mensch unterschiedenen Gottes gestiftet. Vielmehr *ist* Gott lebensermöglichendes Prinzip alles Seienden, lebensspendender Grund in einer monistisch verstandenen Welt. Da dann aber alles göttlich ist, ist auch alles gesegnet. Weil aber in einer monistisch verstandenen Welt der Streit der Götter beendet und die Differenz von wahr und falsch eingezogen ist, *könnte* die Welt zumindest *friedfertig sein*, weil sie *bereits* in ihrer Gesamtheit *gesegnet* ist. Ein monistisch-monotheistischer Kosmotheismus als die neue friedensstiftende Religion also? Das Therapeutikum in einer durch Konflikte zerrissenen globalen Welt?

Die Rückfragen drängen sich auf. Muss ein solcher Kosmotheismus nicht redlicher Weise auf jede Unterscheidung der Geister verzichten? Impliziert dies dann nicht aber auch die Verabschiedung einer das Unrecht beim Namen nennenden, emanzipatorisch ausgestreckten Vernunft? Und welche Konsequenz zieht die Verabschiedung des im geschichtlichen Bewusstsein Israels aufgebrochenen Monotheismus für den Menschen nach

sich? Kann es wirklich einen «moralischen Optimismus» jenseits der Unterscheidung von wahr und falsch geben, oder hat dieser Optimismus einen Immoralismus und damit eine Neubestimmung des Begriffs des Menschen zu seiner Voraussetzung? Dies wird von Assmann ausdrücklich bestritten, weil die ägyptische Vorstellung von *Ma'at*, von «Weltordnung», sozialen Charakters ist und diese Ordnung nicht «im Sinn des Seins, sondern des Sollens» verstanden wird, «eines harmonischen Zusammenwirkens, das gegen die Gravitation des Zerfalls und der Vergänglichkeit Einklang und Dauer erzeugt»¹³. Nun ist diese Gerechtigkeit aber die eines Wissens von einer ursprünglich der Welt eingestifteten Gerechtigkeit, die es zu bewahren gilt. Die Mosaische ethische Unterscheidung von Gut und Böse verankert deren Geltung aber gerade nicht in der Weltordnung, sondern im freien Geschichtsgott, der in der Gabe der Thora der Schöpfung ein lebensdienliches und -förderliches Geschenk gemacht hat. Zu fragen ist deshalb, ob nicht exakt hier die bleibende und unaufgebbare Provokation dieser Unterscheidung liegt¹⁴, deshalb liegen muss, weil die Mosaische Unterscheidung als Geschenk des das Leben wollenden und barmherzigen Gottes begriffen werden muss. Stimmt diese These aber, dann stellt sich natürlich sofort die Frage, was diese in Gott selbst gegründete Unterscheidung davor schützt, am Ende doch wieder eskalativ zu wirken.

II.

Bevor eine Antwort auf diese Fragen versucht werden soll, soll jedoch der Blick auf *René Girard* gelenkt werden. Der immer wieder am Phänomen der Gewalt interessierte Girard nimmt in der Theologie seit geraumer Zeit vor allem Einfluss durch seine Mimesis-Theorie, eine Theorie, mittels derer zugleich eine Hermeneutik des Todes Jesu entwickelt wird.¹⁵ Unter mimetischer Gewalt versteht Girard einen Nachahmungszwang, der nur durch die Konzentration auf den Sündenbock, dessen Verurteilung und gewalttätige Beseitigung, seine zeitweilige Unterbrechung erfährt. In seiner neuesten Veröffentlichung *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, mit dem bezeichnenden Untertitel *Eine kritische Apologie des Christentums*¹⁶ beseitigt Girard insofern vor allem eine der Ambivalenzen, die in seiner auf den jüdischen und christlichen Glauben an Gott übertragenen Sündenbocktheorie offen geblieben waren, als er nun diesen Glauben mit aller Entschiedenheit gegen alle womöglich noch vermuteten Affinitäten gegenüber dem griechischen Mythos abgrenzt. Im Kern läuft sein Urteil bezüglich des konstitutiv an die Exoduserfahrung sich bindenden jüdischen Monotheismus darauf hinaus, dass zum einen erst dieser die Universalisierung ethischer Prinzipien möglich gemacht und zum anderen auch durchgesetzt habe. Immer wieder betont Girard in seinem neuesten Buch, dass der Gott

der Bibel auf Seiten der Opfer steht und damit allen archaischen Opferkulten entgegentrete. Die in der Mythologie als unausweichlich geltende Opferlogik wird aufgeklärt, und es wird ihr zugleich ein anderes Prinzip entgegengesetzt: das des ethischen Monotheismus, das die «kapitale Differenz» (139) zwischen den beiden begründet. Girard unterscheidet genau zwischen der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament. Hierbei ist vor allem seine Re- beziehungsweise auch Nichtreidentifikation der drei Momente des mimetischen Zyklus (Krise, Kollektivmord am Opfer, Epiphanie des Opfers als Offenbarung seiner Göttlichkeit) von Interesse. Für die Hebräische Bibel hebt Girard hervor, dass hier das dritte Moment fehle. Gerade dies aber schützt die Opfer vor der Gefahr ihrer Divinisierung: Nicht haben «mehr die Henker, sondern die Opfer Recht» (152); es wird die «systematische Verweigerung der mythischen Ausstoßungen» gelehrt (146); auch weigert sich das Alte Testament, die Opfer zu «vergöttlichen» (153) – so dass zum «ersten Mal in der Geschichte der Menschheit [...] das Göttliche und die Kollektivgewalt auseinander» driften (153). Was biblisch betrieben wird, ist somit die Offenlegung des Opfermechanismus, und zugleich wird zu verstehen gegeben, «welchen Typus von Welt der Polytheismus um sich verbreitet. Oberflächlich gesehen, scheint sie harmonischer zu sein, als die unsrige, denn die Brüche mit der Harmonie enden in der Regel mit dem Auslösen eines Opfermechanismus und dem Auftreten eines neuen Gottes, der verhindert, daß das Opfer als solches in Erscheinung tritt». (154)

Im Neuen Testament schließlich finden sich in der Hermeneutik von Girard zwar alle drei Momente einer Mimesis, aber in im Vergleich zum Mythos diametral umgekehrter Intention: «Während die Göttlichkeit des mythischen Helden aus der gewalttätigen Verdunkelung der Gefahr resultiert, wurzelt die Christus zugesprochene Göttlichkeit in der Offenbarungskraft seiner Worte, mehr noch, seines freiwillig auf sich genommenen Leidens und Sterbens». Zugleich mache dieser Tod «nicht nur seine eigene Unschuld, sondern die Unschuld aller ‹Sündenböcke› des gleichen Typs offenkundig». (18.186) Seine semantische Erhellung erfährt das Kreuzesgeschehen bei Girard dadurch, dass deshalb, weil hier ein Unschuldiger ermordet wird und diese Ermordung eben nicht als Folge eines mythologischen Notwendigkeitsdenken gedeutet wird, der Satan «seiner größten Macht beraubt» werde. (180) Es ist diese Zurschaustellung der gewalttätigen Mächte, durch die sie «entmachtet» werden. (ebd.) Entmachtet werden aber konnte der Satan nur durch «eine der gewalttätigen Ansteckung überlegene Macht»: «Die Auferstehung» ist «das spektakuläre Zeichen dafür, daß in der Welt eine dem mimetischen Furor überlegene Macht die Bühne betritt». (235) Scharf gefolgert heißt dies: Im Erkennen des mimetischen Zwangs menschlichen Daseins erfolgt ‹Gotteserkenntnis›, da nur eine nicht-menschliche Macht den Furor der Mimesis zu überwinden imstande ist.

Nochmals anders formuliert: In der in der Geschichte Jesu sich vollziehenden Durchbrechung des mimetischen Zwanges ereignet sich nicht weniger als Offenbarung Gottes.¹⁷

So faszinierend diese Interpretation des Kreuzes Jesu ist, so muss doch auch gefragt werden, ob damit bereits die ganze theologische Tiefe des Geschehens auf Golgotha wirklich ausgelotet ist. Ist das Kreuz Jesu wirklich auf seine die Spirale der Gewalt durchbrechende Bedeutung zu konzentrieren? Oder – so soll gefragt werden –, oder geschieht am Kreuz etwas, das sich in einer genau zu bestimmenden Weise auch in Gott *selbst* abspielt und das als dieses nun Gott *selbst* Bestimmende zugleich Gottes Relation zum Menschen in einer zuvor nicht gekannten Weise definiert? So dass der Mensch sich in einer durch das inkarnatorische Geschehen ermöglichten und bestimmten Weise in einer zuvor so nicht gekannten Weise auf diesen Gott eucharistisch beziehen kann? Etwas, das nur aufgrund der Inkarnation in einer spezifischen Weise wahr *ist*, mit der Konsequenz aber auch, das fortan «das Sein und Wesen Gottes selbst nicht mehr ohne seine Bestimmtheit durch Jesus Christus «erläutert» und «verdeutlicht» werden kann»¹⁸?

Ist wirklich er *selbst* es, der Gott Israels, der sein ganzes Wesen in der Geschichte Jesu «bethätigt» und «erschlossen»¹⁹ hat, dann betrifft, auch wenn Gottes Geschichtshandeln und die in ihm selbst begründete Möglichkeit zu diesem Handeln konsequent aufeinander bezogen werden müssen, das in der Geschichte Jesu Geschehene Gott in einer spezifischen Weise. Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass wenn wirklich der *eine* Gott (Dtn 6,4) es war, der in der Geschichte Jesu sich für die Menschen bestimmt hat und diese Geschichte als das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes gedeutet werden darf, der eine Gott deshalb personal differenziert gedacht werden muss, weil der irdische Jesus selbst sich von dem unterschieden hat, den er in der bezeugenden Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments als Vater angedredet hat. Dieser als Vater Angeredete aber ist kein anderer als der Gott Israels, der im *Sch^{emah} Israel* angerufen wird und dem die Ambivalenzen der Erfahrungen mit ihm geklagt werden und geklagt sein wollen. Sie müssen ihm geklagt werden, weil dieser Gott allein verehrt sein will und deshalb das menschliche Verstehen sucht, aber auch braucht, um *der* Gott für den Menschen sein zu können, der er für den Menschen sein will. Die kaum zu ermessende humane Bedeutung des Inkarnationsglaubens aber liegt dann darin, dass Gott Mensch wurde – um befragbar zu sein. Befragbar insofern zu sein, als er selbst den Schmerz der Welt an sich erlitten hat. Nicht weniger also behauptet der christliche Glaube, als dass der Gott, der «verrückt vor Möglichkeit» (S. Kierkegaard) nicht nur eine Schöpfung und Geschichte gewollt hat, damit freie Menschen seien, sondern selbst im Fleisch eines Menschen in diese eingegangen ist, um seine ursprüngliche und bleibende Entschiedenheit für den Menschen in der Konkretion einer

Lebensgeschichte für den Menschen erfahrbar zu machen. Welches Potenzial dieses Verständnis Gottes für einen Begriff von Spiritualität angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt bedeutet, kann ich hier nur andeuten.²⁰ Zugleich erscheint die Möglichkeit einer Durchbrechung der Gewaltspirale aber schon jetzt als Möglichkeit, weil der die Wundmale des Gekreuzigten tragende Christus ein Bittender – ein schon jetzt Bittender ist, der im Gericht dann aber auch der Fragende sein wird. Fragender wird er dabei vor allem denjenigen sein, die um ihn wussten. Die Bitte aber richtet sich auch noch jenseits von Gewalt und Sünde darauf, dass der Mensch nicht nur einstimmen möge in das in der Geschichte Jesu eröffnete Versöhnungsangebot, sondern auch in die Gabe Gottes schlechthin: die Schöpfung. Von Girards Deutung des Kreuzesgeschehens unterscheidet sich die hier vorgelegte Hermeneutik dann insofern, als diese nicht von der Durchbrechung eines angenommenen mimetischen Zusammenhangs und damit auch nicht primär von der Gewaltproblematik her entwickelt wird. Selbst wenn die Überwindung von Sünde und Gewalt eines der zentralen Themen aller biblischen Schriften ist, so versteht es sich doch nur vor einem größeren Hintergrund: Der Gott Israels, von dem das Christentum aussagt, dass dieser sich im Menschen Jesus inkarniert hat, ist der Gott, der aus reiner Güte und Barmherzigkeit erwählt, von Anfang an – und es ist dieser Glaube, der das Ringen um ihn angesichts der abgründigen Geschichte seiner Schöpfung um so not-voller macht.²¹ Das monotheistische Bekenntnis führt insofern in die Klage zu Gott.²²

III.

Unter welcher Voraussetzung kann aber das Selbstopfer Jesu überhaupt als Selbstopfer *Gottes* verstanden werden?²³ Ob im Vergleich zum Glauben Israels das christliche Bekenntnis im strengen Sinn monotheistisch ist, ist seit seinen Anfängen umstritten. Nur wenige Andeutungen seien diesbezüglich hier gemacht. Bei der «*Oikonomia* in Christus» ansetzend, hat *Hans Urs von Balthasar* einen «vortastenden» Versuch eines Sich-Herantastens an das «Geheimnis aller Geheimnisse» gewagt und zugleich in diesem «urgründliche[n] Grund die Möglichkeit der weltlichen Heilsgeschichte» zu verankern versucht.²⁴ Balthasars auslotendes Nachdenken des bleibenden Geheimnisses Gottes setzt somit offenbarungstheologisch an, und konsequent sucht er in der Durchführung dem von *Karl Rahner* aufgestellten Grundsatz einer Identität von ökonomischer und immanenter Trinität gerecht zu werden. Gerade deshalb geht er aber (wie andere auch²⁵) von einer personalen Differenzierung des einen «nur im Singular existierenden Wesens»²⁶ aus. Die Scheu vor der Annahme einer personalen Differenzierung in Gott ist zwar angesichts der Gefahr eines tritheistischen Missverständnisses

bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar; deren Verweigerung hat sich aber Rechenschaft darüber abzulegen, wie denn die im neutestamentlichen Zeugnis vorausgesetzte Selbstunterscheidung Jesu vom Vater noch verstehbar gemacht werden soll und ob andernfalls der Grundsatz einer strengen Identität überhaupt durchgehalten ist.²⁷ Wenn Gottes Wesen nur aufgrund seiner Selbsterschließung aussagbar ist²⁸, dann ist nicht nur eine Selbstunterscheidung der Personen in Gott notwendig auszusagen. Gleichzeitig sind die innertrinitarischen Verhältnisse als Freiheitsverhältnisse auszulegen. Um an dem Glauben an die *Selbstoffenbarung* des einen Gottes in der Geschichte Jesu und seiner bleibenden *Selbstvergegenwärtigung* des einen Gottes im Geist festhalten zu können, muss zudem jeder Subordinatianismus ausgeschlossen bleiben²⁹ – mit der Konsequenz, dass im Denken dieses einen Gottes «jedes zeitliche Früher und Später fernzuhalten ist» und auch die Freiheit dieses Gottes «kein aus seinem Wesen einzeln resultierender Akt» sein kann, sondern «mit der Akthaftigkeit seines Wesens» zusammenfällt.³⁰ Einzulösen sind diese (der verstehenden Vernunft nicht aus sich selbst heraus, sondern vom Glauben an das Selbsterschlossensein Gottes diktierten!) Bedingungen unter der Voraussetzung, dass der eine Gott als der für die endliche Vernunft ewig Geheimnis bleibende³¹, gleichursprünglich in drei gleichwesentlichen Personen existierende Gott gedacht wird. Dass die Not des trinitarischen Glaubens an Gott darin besteht, seine Kontinuität zum monotheistischen Bekenntnis Israels wahren zu können, liegt auf der Hand. Dieses ist indes nicht nur aus (philosophischen) Vernunftgründen unbedingt zu wahren, sondern auch deshalb, weil ohne die Kontinuität dieses Bekenntnis, das doch auch für Jesus selbst konstitutiv war, das wahre Menschsein Jesu nicht mehr ausgesagt werden könnte. Der Glaube, in dem der Mensch Jesus lebte, kann dem christlichen Glauben niemals äußerlich bleiben, sondern bestimmt diesen konstitutiv.³² Von daher will der Trinitätsglaube auch nicht den Monotheismus Israels ausspielen. Er begreift sich als dessen Fortbestimmung, und dies ohne auch nur einen Deut vom Monotheismus Israels abrücken zu wollen und zu dürfen.

IV.

Ist ein auf diesen Gott sich berufender Monotheismus potenzieller Kandidat für eine gewalttätige Umsetzung seiner Vorstellungen? Wohl kaum. Der Glaube an diesen Gott erzwingt geradezu die Abkehr von all den menschlich-allzumenschlichen Mechanismen, die immer wieder in erschreckender Weise Menschen zu Opfern werden lassen und die Täter dehumanisieren; er erzwingt sie, weil diesem Gott zu entsprechen gerade bedeutet, Abschied zu nehmen von den seine in der Gottebenbildlichkeitsbestimmung in Gen 1,26f ins Gegenteil verkehrenden Deformationen. Diesem Gott zu

entsprechen heißt, sich in Anspruch nehmen zu lassen durch das «Antlitz» (E. Levinas) des anderen Menschen. Von daher ist auch, gerade angesichts des Offenbargewordenseins der Unbedingtheit der Liebe Gottes die Rede von seinem Zorn aufrechtzuerhalten. Sie ist aufrechtzuerhalten als Zorn über die bleibende menschliche Bosheit, die sich christlich als Sünde qualifiziert im Bewusstsein der erfolgten Definition Gottes für uns in der Geschichte Jesu. Die Entmachtung der Gewalt, auch die in seinem Zorn sich bekundende Entmachtung der Gewalt, ist insofern die freieste Möglichkeit Gottes.³³ Sie will den Menschen zu dem machen, was er von Anfang an sein sollte: Ebenbild Gottes. Sich von der Liebe dieses Gottes gefangen nehmen zu lassen und so umgestaltet zu werden zum Ebenbild Gottes, ist zugleich die freieste Möglichkeit des Menschen. Deshalb, weil er sich in der Übernahme dieser Möglichkeit selbst entspricht und er dabei seine Freiheit gerade nicht aufgibt, sondern sie in humanster Weise selbst bestimmt. Diese sich in eigener Autonomie an diesen Gott bindende Freiheit entlässt diesen aber auch nicht aus der Verantwortung von der von ihm selbst verantworteten Schöpfung, sondern behaftet diesen mit ihr. Sie überantwortet die Opfer der Gewalt Gott selbst. Zugleich ist der Glaube an das Eingeschriebensein der Opfer in die *memoria Dei* die freieste Möglichkeit des Menschen, der Opfer zu gedenken und für diese zu hoffen; sie ist nicht weniger als vorweggenommene Zukunft – und zwar die Vorwegnahme einer Zukunft, in der der Messias in göttlicher Gestalt erscheint und der Mensch Mensch werden kann. Ohne apokalyptische Erwartung aber ist eine solche Zukunft nicht zu haben. Ohne dass der Messias wieder kommt, mag es vielleicht eine Vermenschlichung der Menschheit geben. Aber gewiss keine Vermenschlichung der Opfer der Geschichte. Diese blieben tot. Human aber kann auch eine Errettung der Opfer nur dann sein, wenn sie sich durch einen Gott ereignet, der moralisch ist. Der ethische Monotheismus nimmt diesen proleptisch vorweg.

ANMERKUNGEN

¹ F. NIETZSCHE, *Götzendämmerung* (= KSA; 6), München 1988, 75.

² Vgl. zum Begriff grundlegend Art. Monotheismus, in: LThK³ 7, 421-430 (Begriffsgeschichtlich: A. PAUS; Biblisch-theologisch: G. BRAULIK/TH. KAUT; Philosophisch: O. MUCK; Systematisch-theologisch: G. ESSEN). Dann zuletzt vor allem J. WERBICK, *Absolutistischer Einheitsglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, in: TH. SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (= QD; 196), Freiburg 2003, 142-175, 145-151.

³ München 1998 (amerik. Original: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*: Massachusetts 1997); folgende Seitenangaben im Text beziehen sich auf die deutschsprachige Ausgabe. Vgl. dazu vor allem E. ZENGER, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann*, in: *HerKorr* 55 (2001) 186-191.

⁴ Vgl. J. ASSMANN, *Moses der Ägypter*, 250f. Folgende Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

⁵ Vgl. J. ASSMANN, *Die «Mosaische Unterscheidung» und die Frage der Intoleranz. Eine Unterscheidung*, in: R. KLOEPFER/B. DÜCKER (Hg.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg 2000, 185-195, 187.

⁶ J. ASSMANN, *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: E. OTTO (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament (= SBS; 189)*, Stuttgart 2000, 190-203, 137.

⁷ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel von der Souveränität*, Berlin ²1934, 11. Zu C. Schmitt vgl. zuletzt die Studie von J. MANEMANN, *Carl Schmitt und die politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus (= Münsterische Beiträge zur Theologie; 61)*, Münster 2002.

⁸ J. ASSMANN, *Monotheismus*, in: J. MANEMANN (Hg.), *Monotheismus (= Jahrbuch politische Theologie; 4)*, Münster 2002, 122-132, 123).

⁹ Vgl. CH. GEYER, *Zwei Stellvertreter Christi. Politische Theologie I und II: Die Rede des Präsidenten und die Rede des Papstes*, in: FAZ vom 30.01.2003, Nr. 25, 33.

¹⁰ Zur Formulierung «sein Brot mit Freuden essen» (Koh 9,7-10) und ihres ägyptischen Hintergrundes vgl. J. ASSMANN, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, 221f.

¹¹ Zum ägyptischen Kosmotheismus vgl. J. ASSMANN, *Stein und Zeit*, 59-75. Unter dem Sammelbegriff des Kosmotheismus versteht Assmann hier Religionen der Weltbeheimatung und Welt-*ing*anghaltung», für die die Kennzeichnung der «Kosmosverehrung» steht: Mit der «Weltlichkeit des Göttlichen» ist in diesen Denksystemen auch die «Göttlichkeit der Welt» gegeben – mit der Konsequenz: «Daher wird die Natur zum Gegenstand nicht der Erforschung, sondern der Anbetung. Wissen und Glauben, Theologie und Kosmologie fallen zusammen». (59)

¹² Assmann bestreitet zwar nachdrücklich, dass es ihm um die Rehabilitation des Kosmotheismus als neue Weltanschauung geht. Vgl. DERS., *Die «Mosaische Unterscheidung» und die Frage der Intoleranz*, 191. Nimmt man aber die möglichen religionstheologischen Alternativen zum Maßstab, dann bleibt nach der Ablehnung des Monotheismus und der Verweigerung des Poytheismus einzig und allein noch der Kosmotheismus als Alternative offen.

¹³ J. ASSMANN, *Vergeltung und Erinnerung*, in: F. JUNGE (Hg.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, Göttingen 1984, 687-701, 701.

¹⁴ Dies gilt auch dann noch, wenn der Geltungsgrund moralischen Sollens unter Bedingungen neuzeitlichen Denkens im Subjekt selbst verankert wird.

¹⁵ Vgl. vor allem R. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen von E. Maiberger-Ruh, Zürich 1987 (1972); DERS., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Aus dem Französischen von A. Berz, Freiburg u.a. 1983 (1978); DERS., *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen von E. Maiberger-Ruh, Zürich 1988 (1982); DERS., *Mimetische Theorie und Theologie*, in: J. NIEWIADOMSKI/W. PALAVER (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke (= Beiträge zur mimetischen Theorie; 1)*, Thaur 1995, 15-30. Zur Rezeption der mimetischen Theorie Girards vgl. zuletzt R. SCHWAGER, *Fragiles Gebilde Gesellschaft. Was sich von René Girard lernen lässt*, in: *HerKorr* 57 (2003) 78-82.

¹⁶ Mit einem Nachwort von PETER SLOTERDIJK. Aus dem Französischen von ELISABETH MAINBERGER-RUH, München 2002. Seitenangaben in diesem Abschnitt beziehen sich auf dieses Buch.

¹⁷ Ob hier nicht theologische Voraussetzungen ins Spiel gebracht werden, die in ihrem Wahrheitsanspruch im Rahmen von Grundlegungsfragen systematischer Theologie zunächst noch einmal eingelöst werden müssten, kann ich hier nicht diskutieren.

¹⁸ TH. PRÖPPER, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen eine theologischen Hermeneutik*, Freiburg u.a. 2001, 276-287, 284.

¹⁹ H. CREMER, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*. Hg. v. H. BURKHARDT. Univ. Nachdr. der Ausg. v. 1897, Gießen u.a. 1983, 33.

²⁰ Vgl. aber meine Ausführungen in: *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion*, in: *HerKorr* 56 (2002) 202-207.

²¹ Vgl. TH. PRÖPPER/M. STRIET, *Theodizee*, in: *LThK*³ 9, 1396-1398.

²² Vgl. O. FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, in: *ThQ* 179 (1999) 260-288.

- ²³ Zur gegenwärtigen Diskussion um ein adäquates Opferverständnis vgl. zuletzt K.-H. MENKE, Opfer und Martyrium – Die Antwort Christi, in: *Communio* 31 (2002) 142-164.
- ²⁴ H.U. v. BALTHASAR, *Theodramatik III*, Einsiedeln 1980, 302.
- ²⁵ Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*. Bd. 1, Göttingen 1988, 369.
- ²⁶ TH. PRÖPPER, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft*, 245-265, 253.
- ²⁷ G. GRESHAKE, Streit um die Trinität, in: *HerKorr* 56 (2002) 534-537.
- ²⁸ Vgl. H.U. v. BALTHASAR, *Theodramatik II/1*, 231.
- ²⁹ Vgl. W. BREUNING, Elemente einer nicht-antijudaistischen Christologie, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*, Paderborn u.a. 2001, 183-216, 213.
- ³⁰ H.U. v., BALTHASAR, *Theodramatik II/1*, 233.232.
- ³¹ Zu dem hier veranschlagten Geheimnisbegriff vgl. M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei; 14)*, Regensburg 2003.
- ³² Vgl. die Ansprache JOHANNES PAUL II. am 31.10.1997, *L'Osservatore Romano* 28.11.1997, wo die Verkennung oder gar Mißachtung der «Tatsache, daß Jesus Jude war und daß sein Milieu die jüdische Welt war», die Betrachtung dessen als «einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Tradition ersetzt und von der die Person des Herrn gelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren», als Angriff auf «die Wahrheit der Menschwerdung» gewertet wird.
- ³³ Vgl. J. WERBICK, *Absolutistischer Einheitsglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, 159: «Die Thora, für die Christen mit besonderer Verbindlichkeit Jesus Christus, die fleischgewordene Thora, ist Kriterium des gegenüber allen menschlichen Selbstverständlichkeiten (Selbstverständlicheren), weil von Gott her – als Inbegriff seiner Güte – Selbstverständlichen. Auf die Spur dieser Gottes-Evidenz, dieser göttlichen Selbstverständlichkeit setzt die Thora den Menschen, nicht zuletzt seine Vernunft: damit sie erlernen, warum Gottes Selbstverständlichkeit auch für den Menschen das Selbstverständlichere ist.»