

einen Gott glauben. *Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg i. Br. 1996; ders., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 2001; Boff, *Der dreieinige Gott*, aaO.; Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh 1994.

<sup>21</sup> Greshake, *An den drei-einen Gott glauben*, aaO., 34.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Maria Clara  
Lucchetti  
Bingemer

# Monotheismus und Gewalt *kontra* Monotheismus und universale Brüderlichkeit

Andrés Torres Queiruga

Themen, die von weit her kommen, laden sich unterwegs, vor allem, wenn sie ethischen oder religiösen Inhalts sind, mit theoretischen und emotionalen Vorurteilen auf. Wenn sie die aktuelle Debatte erreichen, sind sie bereits überdeterminiert, und deshalb hat sowohl das aufrichtige Bemühen um klare Begriffe als auch die emotionale Gelassenheit oberste Priorität. Nur so können eine übertrieben aggressive Kritik wie auch eine übertrieben defensive Apologetik vermieden werden.

Diese allgemeine Beobachtung findet in den Beziehungen zwischen Gewalt und Religion eine ganz besondere Anwendung. Tatsächlich geschieht es sehr oft, dass sogar die Debatte über die reale Gewalt von einer Art theoretischer Gewalt infiziert ist. Deshalb werden die Unterscheidung der verschiedenen Diskursebenen und eine selbstkritische Darlegung des eigenen Standpunkts zu den wichtigsten Voraussetzungen für eine dialogische Zusammenarbeit, die den anderen verstehen und seine Kritik letztlich zu einem authentischen Selbstverständnis des Eigenen nutzen will.

Ich will mich wenigstens bemühen, diese Voraussetzungen zu erfüllen, indem ich zunächst die verschiedenen Ebenen des Diskurses unterscheide. Sodann versuche ich, zum „Wesen“ dessen vorzudringen, was der christliche Monotheismus ist oder sein sollte; und schließlich werde ich auf die notwendige Zusammenarbeit zwischen den Religionen eingehen.

## I. Monotheismus und Gewalt aus der Sicht externer Kritiker

Seit der Revolution der Aufklärung ist die Religion zu einem der Brennpunkte für die Kritik an der Vergangenheit geworden. Der kirchliche Widerstand gegen viele Aspekte des Emanzipationsprozesses und insbesondere die Inquisition und die Erinnerung an die Gräueltaten der Religionskriege machten das Christentum und damit auch den Monotheismus als vermeintliche Brutstätte der Gewalt zur Zielscheibe heftiger Anschuldigungen. Die Hinwendung zum „guten Wilden“ (auch wenn man wusste, dass dieser nicht selten menschenfeindlich war) und zu fremden Kulturen (der chinesischen, der persischen ...) zeigte indirekte - und idealisierte - Alternativen einer befriedeten Menschheit auf.<sup>1</sup> Hume fand hierzu deutliche Worte:

*„Die Intoleranz nahezu aller Religionen, die die Einheit Gottes behauptet haben, ist ebenso bemerkenswert wie das entgegengesetzte Prinzip der Polytheisten. Der unversöhnliche, engherzige Geist der Juden ist wohlbekannt.“<sup>2</sup>*

Seit den Sechzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts ist aus dieser Anschuldigung, kombiniert mit neopaganen, postmodernen und nietzscheanischen Tendenzen, ein zunehmend direktes und ausdrückliches „Lob des Polytheismus“ (Odo Marquard) geworden; und zuletzt hat seine Suche nach einem alternativen und friedfertigen Monotheismus Jan Assmann nach Ägypten geführt.

Assmann hat seinen Standpunkt gründlich ausgearbeitet - wofür man ihm um der dialogischen Klärung willen dankbar sein muss<sup>3</sup> - und macht dadurch etwas deutlich, was nicht immer die gebührende Beachtung findet: den *externen Charakter*, der all diesen Betrachtungsweisen gemeinsam ist. Von einem fremden Gebiet aus und mit einem begrifflichen Rüstzeug, das einer lebendigen religiösen Intentionalität nicht angemessen ist, erarbeitet er ein ganzes begriffliches Konstrukt, ohne sich um eine hinreichende phänomenologische *Einfühlung* zu bemühen - und dies obendrein, zumindest zu Beginn, in ausgesprochen polemischer Absicht. Damit einher geht ein weiteres, sehr verbreitetes Charakteristikum: Die als Gegenpol gewählte Religion wird idealisiert, während man sich bei der kritisierten Religion nahezu ausschließlich auf die Mängel und Missbräuche konzentriert. Auf diese Weise wird der heidnische Polytheismus zu einer Hochschätzung der Vitalität und Sakralität des Alls, ist pluralistisch und tolerant, begeisternd und festlich, aufgeschlossen und in keiner Weise fanatisch, gewaltlos und voller Respekt für die Verschiedenheit.<sup>4</sup> Der ägyptische „Kosmotheismus“ seinerseits steht - im Gegensatz zum Monotheismus der „mosaischen Unterscheidung“ - für die umfassende Aussöhnung zwischen Göttern und Welt, Gottheit und Politik; er ist seinem Wesen nach freundlich und geduldig; er impliziert sogar einen moralischen Optimismus ohne jene Begriffe von Schuld und Sünde, die allein dem christlichen Monotheismus zu eigen sind.

Es spielt keine Rolle, dass dieses neopagane Konstrukt nur dann funktioniert,

wenn man sämtliche brutalen Kämpfe und Rivalitäten der homerischen Götter außer Acht lässt und sowohl die Kritik der Vorsokratiker oder Platons als auch die Verfolgungen seitens der heidnischen Religionen vergisst; und dass man, um den Kosmotheismus zu idealisieren, die von Echnaton geübte Gewalt - die Tempelzerstörungen, die Abschaffung von Göttern und die Ermordung von Priestern - ebenso „mnemohistorisch“ uninterpretieren muss wie die blutige Reaktion und Restauration der alten Religion nach seinem Tod. Auf diese Weise kann man - in Nachahmung Freuds, dessen Theorien hier sozusagen wiederaufgelegt werden - fast zwei Jahrhunderte realer Geschichte überspringen, um Mose „mnemohistorisch“ zu einem Zeitgenossen Echnatons zu machen, und fünf oder sechs Jahrhunderte, um ihn zu einem Monotheisten zu machen.<sup>5</sup>

Der Monotheismus dagegen verwandelt sich in das Gegenbild, das alle Übel in sich vereint: Intoleranz, Gewalt, Leugnung der Unterschiede und Austilgung der Gegensätze. Weder der Dekalog noch die prophetische Kritik, weder das „Richtet nicht“ noch die Feindesliebe, weder das „Seid barmherzig“ noch das Kreuz und auch nicht in späterer Zeit - neben Missbräuchen und Inquisitoren - das karitative Wirken oder Franz von Assisi zählen noch in der Stunde der historischen Interpretation und des religiösen Verdikts. Eine einseitige und überzogene, zuweilen sogar ärgerliche Kritik, die aus einer typisch westlichen negativen Einstellung zur eigenen und insbesondere zur religiösen Tradition erwächst. Eine überzogene Kritik, die beim Namen genannt werden muss - gerade weil uns an einem realistischen Dialog gelegen ist.

Doch wenn man sie beim Namen nennt, muss man auch anerkennen, was sie an Wahrem enthält; man muss sie sogar mit einem gewissen theologischen Humor als Buße für die zahlreichen historischen Sünden hinnehmen; und vor allem muss man jeder apologetischen Versuchung widerstehen. Es gilt, die Kritik zur Enthüllung schwerwiegender Verirrungen und entsetzlicher Missbräuche zu nutzen, die es wirklich gegeben hat und die nicht ignoriert werden dürfen. Im Grunde beinhaltet die Schärfe des Protests bereits ein positives Zugeständnis: Die Verfehlungen sind gerade deshalb ein solches Ärgernis, weil sie dem eigentlichen Wesen widersprechen. „Allzu oft haben wir Gläubigen die erhabenen Ideale verraten, die wir selbst gepredigt haben.“<sup>6</sup>

## II. Monotheismus und Gewalt aus der Sicht interner Kritiker

Die Ambivalenz des Religiösen ist offensichtlich und kann furchtbar sein: Das Religiöse vermag einerseits den größten Heldenmut und andererseits die größte Grausamkeit und Widersprüchlichkeit hervorzubringen. Dies gilt unter je unterschiedlichen Vorzeichen und mit je spezifischen Gefahren für alle Religionen - seien sie nun mystisch, prophetisch oder weisheitlich -, auch wenn jede einzelne ganz bestimmte Fähigkeiten und Neigungen aufweist, den Frieden zu begünstigen oder die Gewalt zu entfachen.<sup>7</sup> Wir wollen uns hier auf die Bibel konzentrieren

und vor ihrem erschreckenden Realismus nicht die Augen verschließen. Raymond Schwager schreibt über die *allgemeine* Gewalt in der Bibel:

*„Keine andere menschliche Tätigkeit oder Erfahrung wird so oft erwähnt, weder die Welt der Arbeit und Wirtschaft noch die der Familie und Sexualität oder der Naturerfahrung und des Wissens.“<sup>8</sup>*

Und das Furchtbare daran ist, dass sie auch vor *Gott* nicht haltmacht:

*„Das Thema der blutigen Rache Gottes findet sich im Alten Testament noch häufiger als die Problematik der menschlichen Gewalt. An ungefähr tausend Stellen ist davon die Rede, dass der Zorn Jahwes entbrennt, dass er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht. [...] Kein anderes Thema taucht so oft auf wie die Rede vom blutigen Wirken Gottes.“<sup>9</sup>*

Die Liste der Belege ließe sich nach Belieben verlängern.<sup>10</sup> Die hier angeführten genügen jedoch, um den tödlichen Ernst des Problems zu begreifen: „Das Bild von Gott als Krieger ist für den modernen Menschen und sogar für den Christen der eigentliche Skandal des Alten Testaments.“<sup>11</sup> Und Giuseppe Barbaglio betont: „Die Frage wird dann im wahrsten Sinne des Wortes beängstigend, wenn Gott selbst gewaltsame Aktionen in Auftrag gibt, die einfach nur als ein weiterer Ausdruck des Gehorsams gegenüber seinem Willen verstanden werden“, wie der „heilige Krieg“ und die Inhalte bestimmter Psalmen.<sup>12</sup>

Das alles wäre nicht so schlimm, wenn es in einer fernen Vergangenheit eingeschlossen bliebe, denn das historische Bewusstsein lehrt uns, Phänomene, die heute unter Umständen als schockierend empfunden werden, mit Verständnis zu begegnen. Das eigentliche Problem ist jedoch das *anachronistische Fortbestehen* dieses Phänomens. Die mentalen Gewohnheiten des biblischen Fundamentalismus im Verein mit dem Druck des kulturellen Umfelds haben die Christen daran gehindert, die Botschaft von einem Gott, der Liebe ist, wirklich konsequent zu Ende zu denken. Die gedankliche Unnachgiebigkeit setzte sich durch, und mit der Macht kamen Verfolgung, Krieg und Scheiterhaufen. In diesem Punkt war selbst Origenes zuweilen dem Celsus unterlegen, und der Standpunkt des Augustinus verhärtete sich mehr und mehr, bis er sogar die Verfolgung der Häretiker rechtfertigte<sup>13</sup>: Sein „*compelle intrare*“ hatte in der späteren Geschichte tragische Auswirkungen<sup>14</sup>, denen sich auch der heilige Thomas nicht entziehen konnte.<sup>15</sup> Historisches Bewusstsein und Bibelkritik müssen sich zusammenschließen, um die christliche Vorstellungswelt von Grund auf zu läutern. Es ist dringend notwendig, ohne Ausflüchte und falsche Beschönigungen anzuerkennen, dass diese Gräueltaten real sind, um sodann auf dieser Grundlage ehrlich aufzuzeigen, dass ihnen Fehlinterpretationen zugrundeliegen: Gott – der wirkliche Gott, nicht der Gott unserer menschlichen Projektionen – hat *niemals* Tod, Vernichtung oder Seuchen geschickt. Das sind *Irrtümer*, die im Zuge einer Entwicklung geschehen, Irrtümer, die *damals* verständlich und vielleicht nicht schuldhaft waren und die die Offenba-

rung womöglich sogar vorangebracht haben; *heute* aber kann niemand diese Irrtümer aufrechterhalten, ohne sich der kritischen Ignoranz und moralischen Verantwortungslosigkeit schuldig zu machen. Wir können heute nicht mehr mit dem heiligen Augustinus sagen, dass „die Kirche aus Liebe, die Gottlosen aber aus Grausamkeit verfolgen“ (vgl. *Ep.* 185,11), und wir können auch A. Michel nicht mehr folgen, der einen französischen Erzbischof mit diesen Worten zitiert: „Die Kirche besitzt die Unnachgiebigkeit der Wahrheit und der Liebe.“<sup>16</sup> Und ebenso wenig können wir uns zu solchen gesuchten und gekünstelten Erklärungen flüchten wie: „Unser Gott gewalttätig? Ja! Aber im guten Sinne.“<sup>17</sup>

Diese Zitate sind kein bössartiger Zeitvertreib, sondern ein sehr ernst zu nehmender Hinweis darauf, dass ein unangemessener – wenn auch scheinbar „wissenschaftlicher“ – Gebrauch der Bibel nach wie vor die Gespenster der Gewalt heraufbeschwört. Es kann zum Beispiel nicht angehen, dass wir unter dem Vorwand, dort sei vom Satan die Rede, weiterhin hasserfüllte oder rachsüchtige Psalmtexte *beten*.<sup>18</sup> Und wir dürfen auch den „Zorn“ Gottes nicht theologisieren und ihn damit rechtfertigen, dass „Gott lebendig und nicht teilnahmslos“ sei, „gut, aber auch gerecht“, oder dass sein Heil keine „billige Gnade“ sei (was de facto hieße, dass sie teuer oder rationiert und nicht, was viel herrlicher ist, *ungeschuldetes Geschenk* ist).<sup>19</sup>

In diesem hochsensiblen Punkt kann man niemals vorsichtig und feinfühlig genug sein, denn das Bild, das jeder in seinem tiefsten Inneren von Gott hat, ist entscheidend und prägend für das religiöse Leben und Verhalten: Ein gewalttätiger Gott wird letztlich auch gewalttätige Gläubige hervorbringen. Man muss sich gegen eine gewisse theologische Rhetorik wehren und auf der Notwendigkeit bestehen, bestimmte „traditionelle“ und nur scheinbar ehrwürdige Themen neu zu überdenken, weil es sich hierbei in Wirklichkeit um die Überbleibsel fundamentalistischer Lesarten handelt, die *heute* großen Schaden anrichten. Man kann heute – auch wenn das so große Theologen wie Barth, Balthasar oder Moltmann getan haben – einfach nicht mehr sagen, dass Jesus „am Kreuz den Zorn Gottes auf sich genommen und erlitten hat“ oder dass sich hier enthüllt, „was der Zorn Gottes über der gesamten Welt in Wahrheit ist“.

Ich bin davon überzeugt, dass es nicht einmal legitim ist, an der – vom heiligen Augustinus stammenden und von Rudolf Otto<sup>20</sup> bekannt gemachten – Definition Gottes als *mysterium fascinans et tremendum* festzuhalten. Otto selbst hat ver-

#### Der Autor

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in La Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 unterrichtete er Fundamentaltheologie und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago de Compostela. Er ist Mitbegründer der spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Veröffentlichungen u.a.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (Frankfurt 1996); *Esperanza a pesar del mal* (Santander 2005); *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion* (Darmstadt 2008). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt „Von der ‚Ponerologie‘ zur Theodizee“ in Heft 1/2009. Anschrift: O. Currallño 23 G, 15705 Santiago de Compostela, A Coruña, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

sucht, sie abzumildern, doch wir werden sie ohne Umschweife korrigieren und das *Tremendum* abschaffen müssen, wenn wir den von Jesus verkündeten *Abba* ernst nehmen wollen, der Liebe ohne Schatten (1 Joh 4,8.16) und ein Vater ist, der den verlorenen Sohn nicht verurteilt. Gott ist einzig und allein *Fascinans*; denn er ist Gnade, Vergebung und Erlösung für Gute und Böse (Mt 5,45), vergibt bedingungslos und will damit alle „Furcht“ vertreiben (1 Joh 4,18).

Die Gründe, die uns drängen, in dieser Hinsicht umzudenken, häufen sich und betreffen sehr zentrale Fragen: das Böse in der Welt als *Strafe* für eine Ursünde, eine wörtliche Lesart der Opferung Isaaks<sup>21</sup>, die Sicht der *Hölle* als ewige Qual ... und als zusätzliche Genugtuung für die, die mehr Glück gehabt haben (wogegen Nietzsche zu Recht protestierte!). Wenn wir diese Aspekte nicht aus einem kritischen Glauben heraus neu interpretieren, dann werden sie als unanfechtbare Anschuldigungen gegen den Glauben auf uns zurückfallen.

Hier findet in der Tat die „kanonische Exegese“ ihre präzise und geradezu tautologische Anwendung: Die Wahrheit der Bibel besteht in ihrer Gesamtheit, weil die Offenbarung erst am Ende des Weges definitiv ist; deshalb müssen wir sie *rückwärts lesen* und alles von dem in Jesus geoffenbarten Gott her beurteilen und ordnen: „Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch misshandeln. [...] Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,27–28.36; vgl. Mt 5,44–48).

### III. Gebrauch, Missbrauch und gefährliche Affinitäten

Eine gerechte Hermeneutik und selbstverständlich auch eine konsequente Theologie müssen vor allem eines furchtlos verkünden: Jede Gewalt im Namen Gottes ist *Missbrauch* und Verzerrung; ist Instrumentalisierung und steht im Dienst verschiedener Interessen wirtschaftlicher, politischer oder kriegerischer Art ... Freud hat mit bitterer Härte gesagt: „So sind wir auch selbst, wenn man uns nach unseren unbewussten Wunschregungen beurteilt, wie die Urmenschen eine Rotte von Mördern.“<sup>22</sup> In diesem düsteren Untergrund wurzelt das, was auch die Religion zu vergiften vermag. Der Papst hat in Palästina darauf hingewiesen, einem jener Brennpunkte, in denen die vermeintlich religiös motivierte Gewalt und Manipulation am heftigsten wüten.

Es liegt jedoch auf der Hand, dass ein so schwerer, wiederholter und fortbestehender Missbrauch auch das Symptom einer unbestreitbaren Affinität oder Neigung ist. Ohne diese innere Mittäterschaft, die in den entlegensten Windungen des religiösen Bewusstseins nistet, wäre keine Instrumentalisierung möglich. Die Religion im Allgemeinen und der Monotheismus im Besonderen haben allzu mühelos dazu beigetragen, Gewalt zu entfachen und Kriege zu rechtfertigen. Das Potential der Verabsolutierung, das ihre Größe ausmacht, befähigt Menschen zu äußerster Großzügigkeit und Verzichtbereitschaft, ja zur Hingabe des eigenen Lebens. Fehlgeleitet jedoch führt es zu totalem Werteverlust und absoluter Ge-

walt. Ricœur spricht von einem horizontalen Überborden der vertikalen Transzendenz<sup>23</sup> und konkretisiert später: „Der Gipfel der Gewalt fällt in eins mit dem Gipfel der Hoffnung, sobald diese behauptet, den Sinn des Ganzen zu überblicken.“<sup>24</sup> Dies manifestiert sich in seiner entsetzlichsten Weise dann, wenn im Namen des Gottes, der Liebe ist, Menschen getötet und Völker ausgerottet werden.

Die religiöse Mittäterschaft erwächst vor allem aus dem Bündnis mit der theoretischen und/oder institutionellen Macht. Um sich hiervor zu schützen, sind die Kirchen ganz dringend darauf angewiesen, das richtige Gleichgewicht zwischen dem göttlichen Absoluten und dem menschlichen Relativen zu finden. Das ist nicht leicht: Der *Relativismus* vermenschlicht das göttliche Absolute, indem er die Ideale und den Sinn untergräbt; und der *Autoritarismus* vergöttlicht die menschliche Mittlerrolle, indem er die Verschiedenheit ausschließt und zunichtemacht.<sup>25</sup>

Letzteres kennzeichnet vor allem die „katholische“ Gefahr: Eine kirchliche *Macht* bringt, wenn sie nicht als Dienst in die Gemeinschaft eingebunden wird (LG 2), einen Stil der internen Gewalt hervor, der dem Evangelium widerspricht. Zum Glück führt dies nicht mehr zu den Scheiterhaufen der Inquisition, doch dass Bernhard Häring einen Gerichtshof der Nazis gewissen Verfahrensweisen der Kurie vorzöge und Yves Congar beinahe Selbstmord begangen hätte, ist alarmierend. Nur eine im Vorgehen brüderliche und in der Wahrheit demütige Kirche kann die Wahrheit des Gottes des Friedens durchscheinen lassen.

#### IV. Die allgemeine Brüderlichkeit als die Wahrheit des Monotheismus

Wir dürfen die berechtigte Selbstkritik auch deshalb nicht fürchten, weil wir deutlich machen müssen, dass trotz seiner entsetzlichen Inkonsequenzen in der Geschichte die Gewalt im Monotheismus ein *Missbrauch* ist, der *seinem Wesen widerspricht*. Das ist das entscheidende Kriterium. Edmund Husserl hat aus seiner Begeisterung für Ottos Buch *Das Heilige* keinen Hehl gemacht, jedoch auf zwei Notwendigkeiten hingewiesen: 1) die „einer radikalen Scheidung: zwischen zufälligem Faktum und Eidos“ und 2) die „einer systematischen Wesenstypik der Stufen religiöser Gegebenheiten, und zwar in ihrer wesensnotwendigen Entwicklung“<sup>26</sup>. Man muss also die ursprüngliche Genese wiederholen, um durch die historischen Abwandlungen zum Wesen vorzudringen und von diesem aus im Falschen das Echte zu erkennen.

Eine detaillierte Betrachtung ist an dieser Stelle nicht möglich. Dennoch mag erstens der Hinweis erlaubt sein, dass der Monotheismus in seinem *Eidos* eine positive Errungenschaft des religiösen Geistes darstellt. Er ist in einer Achsenzeit aufgekommen, in der das partikularistische Stammesdenken auf das allgemein Menschliche hin überwunden wurde. Er wird von der Religionswissenschaft bestätigt, namentlich von der Wiener Schule, die auf seine Affinität zu der

ursprünglichen Gestalt des Höchsten Wesens verweist, und auch von Raffaele Pettazzoni, der den besonnenen und zögerlichen Charakter des strikten Monotheismus aufzeigt. Und er ist seit den Vorsokratikern Bestandteil der Philosophie. Ich glaube, dass nur ein „antimonotheistischer Affekt“ hinter diese philosophische Errungenschaft zurückgehen kann: Es ist zwar möglich, das Göttliche als transzendentes Fundament der Welt gar nicht zu entdecken, doch wenn es einmal entdeckt ist, dann ist die spekulative Legitimität seines einheitlichen Charakters nur schwerlich anzuzweifeln (man bedenke, dass Autoren wie Walter F. Otto sogar hinter dem griechischen Polytheismus einen „Monotheismus“ vermuten).<sup>27</sup>

Zweitens erscheint es ebenfalls kaum fragwürdig, dass eine „Wesenstypik der Stufen“ beweist, dass das monotheistische Bekenntnis – ein Gott *aller und für alle* – die beste Grundlage für eine allgemeine Brüderlichkeit darstellt. Es mag zwar einen Polytheismus geben, der die Unterschiedlichkeit auf friedliche Weise lebt, doch der menschliche Realismus und die Literatur selbst können nicht verhehlen, dass sie (stärker) zu Zwietracht und Kampf neigen. Der Henotheismus – ich habe meinen und die anderen haben ihren Gott – könnte auf den ersten Blick versöhnlicher wirken. Tatsächlich aber neigt er vor allem in seiner politischen Spielart dazu, sich mit Gewalt durchzusetzen: Die entsetzlichen Kämpfe zwischen Göttern aus dem *Enûma elisch* zeigen sehr anschaulich, wie sich Marduk, Babylons „eigener“ Gott, letztlich durchgesetzt hat. Und es ist symptomatisch, dass Assmann, als er die Unnachgiebigkeit der „mosaischen Unterscheidung“ deutlich machen will, das, was er selbst als Henotheismus definiert, „politischen Monotheismus“ nennt: „Die Existenz der anderen Götter wird hier durchaus anerkannt.“<sup>28</sup>

Uns geht es hier jedoch um die Argumente, die zeigen, dass der Monotheismus seinem Wesen nach gewaltlos ist. Das *Vatersymbol*, das im Christentum eine so zentrale Rolle spielt, zeigt dies intuitiv: Man kann es zwar falsch interpretieren, doch *an sich* beweist es, dass man unmöglich an einen Vatergott glauben kann, ohne gleichzeitig den Bruder und Mitmenschen zu lieben – selbst dann, wenn er uns Gewalt antut: „Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen“ (Lk 6,27).<sup>29</sup>

Das zweite Argument ist eine historische Bestätigung, die vor allem deshalb sehr aussagekräftig ist, weil sie genau am Anfang des biblischen Monotheismus steht. Nach dem babylonischen Exil befand sich Palästina – von Feinden umringt und dem Imperium unterworfen – in einer prekären Lage, und die *Versuchung* war groß, den erst kürzlich als einzig erkannten Gott mit Gewalt für sich in Anspruch zu nehmen. Dieses Ziel verfolgten die Reformen Nehemias, der Eheschließungen mit Ausländern verbot und die bereits bestehenden sogar aufhob, sich auf den Sabbat, das Gesetz und den Tempel konzentrierte und alle anderen vom Heil ausschloss. Doch es gab jemanden, der begriff, dass dies in sich falsch war. Er hielt seinen Namen geheim – denn mit seinen Übertretungen sowohl in ziviler als auch in „offiziell-doktrineller“ Hinsicht hätte er sein Leben in Gefahr gebracht – und begründete eine neue Theologie, um den wahren Sinn des Monotheismus zu



verteidigen. Allen Verzerrungen zum Trotz musste *Jona* lernen, dass Gott, weil er *der einzige und der Gott aller* ist, alle retten will:

„Das missfiel Jona ganz und gar, und er wurde zornig. Er betete zum Herrn und sagte: Ach Herr, habe ich das nicht schon gesagt, als ich noch daheim war? Eben darum wollte ich ja nach Tarschisch fliehen; denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmütig und reich an Huld und dass deine Drohungen dich reuen.“ (Jona 4,1-2)

## V. Monotheismus und Dialog

Macht kontaminiert nicht nur, sie führt auch zu einer abstrakten Sicht der Wahrheit, die zum Dogmatismus und zum *Extra ecclesiam* neigt. Juan Luis Segundo spricht im Unterschied zu der *digitalen* Wahrheit des Ja oder Nein, Alles oder Nichts von einer *ikonischen* oder *analogen* Wahrheit der fortschreitenden und pluralistischen Annäherung von Mehr/Weniger und Gut/Besser.<sup>31</sup> Die Summe aus 2 + 2 kann immer nur 4 sein. Aber Pedro, Juan und Maria können durchaus alle *wahrhaftig* meine Freunde sein, auch wenn sie es auf unterschiedliche Weise sind. Assmann und andere gehen davon aus, dass die Wahrheit des Monotheismus zwangsläufig die *ausschließende* Unterscheidung zwischen wahr und falsch, gut und böse, allem und nichts hervorbringt, als ob die Beziehung zum göttlichen Mysterium von digitaler Eindeutigkeit und nicht im Gegenteil von pluralistischer und asymptotischer Annäherung gekennzeichnet wäre.

„Alle Religionen sind wahr“ - insofern sie Entdeckung und Annahme des göttlichen Mysteriums sind. Das ist das Prinzip, von dem ich persönlich immer ausgehe. Und hierin besteht auch die Wahrheit des *Pluralismus*, auch wenn die menschliche Begrenztheit ihn unweigerlich zu einem „asymmetrischen Pluralismus“ werden lässt. Natürlich darf dies nicht auf ein *Anything goes* hinauslaufen, denn auch in den Religionen ist nicht alles egal. Es geht aber nicht um die Behauptung eines Exklusivismus, sondern um ein realistisches Bewusstsein für die Grenzen: zunächst gegenüber der als *semper reformanda* verstandenen eigenen Religion (vom krieglerischen Jahwe zum *Abba* Jesu) und dann gegenüber den anderen (von magischen Ritualen oder Menschenopfern zur selbstlosen Liebe der Sufis oder der hinduistischen *Bhakti*).<sup>32</sup>

Der Monotheismus macht deutlich, dass die Religionen sich zu ein und *demselben* Mysterium hingezogen fühlen, das sich allen schenken will und das niemand ganz erfassen kann. Deshalb ist er seinem „Wesen“ nach Aufruf zum Dialog und zur Zusammenarbeit und Suche nach einer weniger unvollkommenen Wahrheit: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.“ (Mt 10,8) Das heißt nicht, dass es nicht legitim wäre, in meiner historischen Situation etwas als endgültig anzuerkennen, wie ich es zum Beispiel im Hinblick auf Jesus Christus tue. Doch meine *historisch-konkrete* Rezeption des Endgültigen ist nicht uneingeschränkt vollkommen, muss nichts sein, was ganz den anderen fehlt, und sie ist auch nicht ausschließlich mir vorbehalten. Wer sich dem anderen verweigert, nimmt sich

selbst etwas weg, und wer etwas egoistisch für sich behalten will, widersetzt sich Gott. Jede Religion hat etwas zu geben und etwas zu empfangen: Die konkrete religiöse Wahrheit ist eine unvollendete (Christian Duquoc) Symphonie (Hans Urs von Balthasar).

Das gilt auch für den Austausch der Monotheismen untereinander, die ihr eigenes Wesen verleugnen, wenn sie miteinander rivalisieren, statt im Zusammenwirken das eigene Beste zu geben und das Beste des anderen entgegenzunehmen: „Wenn Israel in der Hoffnung wurzelt und das Christentum in der Liebe, so der Islam im Glauben.“<sup>33</sup> In dieser Hinsicht erweisen sich die trinitarischen *Spekulationen* in ihrem Bedeutungsgehalt als schwer kontrollierbar (bis hin zum augustinischen „Wir sprechen, um nicht still zu sein“) und vermögen vielleicht eher zu trennen als zu einen. Hier ist es besser, konkret und ohne Ausgrenzungen über ihre *grundlegende Wahrheit* zu sprechen: über Christus, der in seinem Leben und in seiner Lehre die Beziehung zu Gott so entschieden als *Kindschaft* verkündet hat und der in seiner Menschheit allen zugänglich ist: endgültig für die Christen, Bruder für das Judentum und Prophet für den Islam; über das ursprünglich *väterliche Mysterium*, auf das alle verweisen und das sich gerade im Dialog mit den orientalischen Traditionen vielleicht besonders gut als Basis eignet; und über den *Schöpfergeist*, der in den Weltreligionen wie auch in den verschiedenen Naturreligionen jede Wirklichkeit beseelt und das Heilige aufnimmt und verwandelt.

Für die Christen ist es jedoch – als eigener, nie wirklich verinnerlichter Lerninhalt und als mæeutisches Angebot an die anderen – in erster Linie das Kreuz Christi, in dem sich das „Ärgernis“ und die „Torheit“ jeglicher Gewalt sowie die unvorstellbare Herrlichkeit der Gewaltlosigkeit am kraftvollsten und eindeutigsten offenbaren. Selbst das Kreuz kann instrumentalisiert werden, doch, wie es am besten M. Girard gezeigt hat, *in seiner Wahrheit* vermag es die beiden großen Trugschlüsse am wirkungsvollsten zu demaskieren: die „mimetische Gewalt“, die Gott benutzt, um die verschiedenen „Kreuzzüge“ gegen Rivalen und Dissidenten zu legitimieren, und die Zuhilfenahme von „Sündenböcken“, die arme, ausgegrenzte oder wehrlose Völker, Gruppen oder Individuen auf dem Altar des Fortschritts opfert. Jesus kommt ohne Gewalt und Rache aus: „Stecke das Schwert in die Scheide“. Und er lässt keine ideologischen Rechtfertigungen gelten: „Wenn ich nichts Unrechtes gesagt habe, warum schlägst du mich?“ Seine Inspirationskraft, die bis heute in der Geschichte lebendig ist und Mahatma Gandhi ebenso geprägt hat wie Martin Luther King, beweist, dass seine Wahrheit religionsübergreifend ist.

Dieses religionsübergreifende ruft uns zu der begeisternden und nicht zu Ende fähbaren Aufgabe der Einheit aller Religionen, um über alle theoretischen Unterschiede hinweg gemeinsam an dem zu arbeiten, was entscheidend und sicherlich auch eher zu verwirklichen ist: die bekanntlich von Hans Küng immer wieder eingeforderte praxische Einheit in der Liebe zu suchen, jede Art von Gewalt und Intoleranz unter den Religionen zu beenden und mit allen humanisierenden Kräften für den Frieden unter den Völkern zu arbeiten.

<sup>1</sup> Vgl. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1935.

<sup>2</sup> David Hume, *Die Naturgeschichte der Religion*, übers. u. hg. von Lothar Kreimendahl, Hamburg 2000, 38.

<sup>3</sup> Ich beziehe mich auf *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, das an *Moses der Ägypter*, München 1998, anknüpft.

<sup>4</sup> Diese Charakterisierung ist fast wörtlich entnommen aus Christian Duquoc, *Monotheismus und Einheitsideologie*, in: CONCILIUM 21 (1985/1), 41-46, 41; es lohnt sich, dieses hervorragende Heft ganz zu lesen.

<sup>5</sup> Vgl. auch José A. Zamora, *Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'*, in: Reyes Mate/José A. Zamora (Hg.), *Nuevas Teologías Políticas*, Barcelona 2006, 179-207; vgl. auch den Beitrag von Rosino Gibellini in diesem Heft.

<sup>6</sup> Unesco 1994, in: Francesc Torradeflot (Hg.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid 2002, 47.

<sup>7</sup> Vgl. Maria Clara Bingemer (Hg.), *Violência e Religião*, São Paulo 2001; Xabier Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones*, Santander 2004.

<sup>8</sup> Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, München 1978, 58.

<sup>9</sup> Ebd., 65-66.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Giuseppe Barbaglio, *Dios ¿violento?*, Estella 1992; dieses Buch enthält eine Fülle von Informationen.

<sup>11</sup> Patrick D. Miller, *God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics*, in: *Interpretation* 19 (1965), 40.

<sup>12</sup> Ebd., 11.

<sup>13</sup> Vgl. Alfons Fürst, *Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums*, in: *Stimmen der Zeit* 154 (2004), 521-531.

<sup>14</sup> Vgl. Otto Karrer, Art. „*Compelle intrare*“, in: *LThK* 3 (1959), 27-28.

<sup>15</sup> „... wenn die Geldfälscher und andere Übeltäter rasch und rechtmäßig nach weltlichen Grundsätzen dem Tod überantwortet werden, können umso mehr die Irrlehrer, wenn sie der Irrlehre überführt sind, nicht nur exkommuniziert, sondern auch rechtmäßig hingerichtet werden“ (Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 2/2, q. 11, a. 3c).

<sup>16</sup> A. Michel, Art. *Tolérance*, in: *Dictionnaire de la théologie catholique* 15 (1946), 1208-1223, hier 1222.

<sup>17</sup> M. Girard (nicht René!), *La violence de Dieu dans la Bible juive*, in: *Science et Esprit* 39 (1987), 69; zitiert nach Barbaglio, aaO., 10.

<sup>18</sup> Dagegen ist es etwas anderes, sie als Etappen auf dem Weg zur „christlichen Unterscheidung“ zu studieren und aus ihnen zu lernen.

<sup>19</sup> Diese Ausdrucksweise kann auch mit anderen Beweggründen einhergehen, die zu einer schwerwiegenden Verdunkelung des ungeschuldeten Charakters der Gnade führen. So schreibt beispielsweise selbst ein so genialer und so konsequent auf die *sola fides* und die *sola gratia* bedachter Theologe wie Rudolf Bultmann: „Die Glaubenspredigt bringt nicht einen neuen Gottesbegriff, als sei Gott nicht der das gute Werk verlangende Richter, sondern nur der Gnädige. Nein, von Gottes *χάρις* kann nur geredet werden, wo auch von seiner *ργή* gesprochen ist.“ (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>3</sup>1958, 263).

<sup>20</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige*, Neudr., München 2004.

<sup>21</sup> Im Anschluss an eine öffentliche Diskussion mit einem befreundeten Theologen schrieb ich *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella 2000; aus einem ähnlichen Anliegen heraus entstand mein Buch *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Santander 1995.

<sup>22</sup> Sigmund Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), in: Gesammelte Werke, Bd. X, London 1946, 351.

<sup>23</sup> In Jean-Pierre Changeux/Paul Ricœur, *Lo que nos hace pensar*, Barcelona 1999, 246–247 (orig.: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998).

<sup>24</sup> Paul Ricœur, *Crítica y convicción*, Madrid 2003, 211 (dt.: *Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg 2009).

<sup>25</sup> Vgl. Felix Wilfred, *Christentum und religiöser Kosmopolitismus. Auf dem Weg zu einer Umkehrung der Universalität*, in: *Concilium* 43 (2007/1), 100–110.

<sup>26</sup> Husserl an Otto, 5. März. 1919, in: Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VII, Dordrecht 1994, 207; ich habe diese Frage in meinem Buch *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992, 85–106) behandelt.

<sup>27</sup> Walter F. Otto, *Teofanía*, Buenos Aires <sup>2</sup>1978 (dt.: *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg <sup>2</sup>1959): Auf S. 20 beklagt er die Engstirnigkeit der „Theologen“ und der „Religionswissenschaftler“. Selbst Hume erkennt an, dass der Polytheismus *faktisch*, der Monotheismus aber *intellektuell* an erster Stelle steht, insofern „eine genaue Untersuchung der Ordnung und des Baues des Universums ein solches Argument hergibt“, auch wenn die Menschheit, „als sie sich ihre ersten rohen Begriffe der Religion bildete“, noch nicht zu dieser Erkenntnis habe gelangen können (*Naturgeschichte*, aaO., 3f.). In der indischen Theologie ist das grundlegende Bild das vom „Einen-in-den-vielen“ (vgl. die Artikel von C. Cornille und M. Amaladoss in diesem Heft).

<sup>28</sup> „Sein [Moses] Anliegen ist ein politischer Monotheismus, ein Monotheismus der Bindung. [...] Die Existenz der anderen Götter wird hier, anders als bei Echnaton, durchaus anerkannt. Anders hätte die Forderung der Treue ja auch keinen Sinn. Diese anderen Götter werden nicht geleugnet, aber sie werden *verboten*. Sie anzubeten soll nicht nur als Irrtum, sondern als schlimmste Sünde gelten.“ (Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, aaO., 58f.; der Unterschied zu Echnaton mag zutreffen – das ist dann aber gerade nicht *die Schuld des Monotheismus*).

<sup>29</sup> Vgl. Marcus J. Borg/John Dominic Crossan, *The First Paul*, London/New York 2009, über den „Frieden durch Gerechtigkeit“ und die Liebe des christlichen Monotheismus im Unterschied zum kriegerischen „Frieden durch Sieg“ im Rahmen dessen, was ich persönlich als den „imperialen Henotheismus“ des römischen Reichs bezeichnen würde.

<sup>30</sup> Ninive verkörperte „in etwa und mehr oder weniger das, was für die Juden von heute das Dritte Reich darstellt“ (Vicent Mora, *Jonás*, Estella 1981, 21). Es ist bezeichnend, dass Assmann mit Nehemia argumentiert (*Die Mosaische Unterscheidung*, aaO., 13), Jona aber mit keinem Wort erwähnt.

<sup>31</sup> In Auseinandersetzung mit Assmann gelangt Ottmar John zu tiefen Einsichten: *Überlegungen zum Wahrheitsverständnis des Monotheismus*, in: Ottmar John/Matthias Möhring-Hesse (Hg.), *Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit*, Münster 2006, 139–166.

<sup>32</sup> Andrés Torres Queiruga, *Repensar la revelación*, Madrid 2008, 405–409 (dt. *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt 1996); vgl. ders., *Den Pluralismus neu denken: von der Inkulturation zur Inreligionation*, in: *Concilium* 43 (2007/1), 90–99.

<sup>33</sup> Louis Massignon, zit. n. Robert Caspar, *Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung*, in: *CONCILIUM* 21 (1985/1), 46–54, 47.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein