

Problematischer erscheint allerdings ein tendentieller Idealismus, der voraussetzt, was nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden kann. P. unterscheidet so etwa zwischen echter und unechter Transzendenz Erfahrung, ohne das angegebene Kriterium („*die bedingungslose Erfurcht*“, 104) entsprechend zu problematisieren – bedingungslose Ehrfurcht lässt sich durchaus auch als Haltung von SS-Schergen gegenüber ihrem Führer nachweisen; in der Folge muss daher auch P.s Unterscheidung zwischen »Idol« (als künstlich erhöhter Wirklichkeit, 79) und »Ikone« (als Bild, in dem sich das Göttliche zeigt, 81) angefragt werden – auch hier zeigt sich ein irritierendes kriteriologisches Problem. Ebenso problematisch erweist sich der Gedanke, dass der gemeinsame Bezug auf eine absolute Transzendenz (etwa im interreligiösen Dialog) Gewaltpotentiale aufsaugen könnte – hier hat es mitunter ein wenig den Anschein, als würde das Problem als Lösung angeboten, insofern es *de facto* gerade der eigene Anspruch auf authentischen Transzendenzbezug ist, der Gewalt katalysieren kann.

Freilich bleibt P.s Studie auch angesichts dieser Anfragen ein lesenswerter Essay für all jene, die das *Verhältnis* von heutigen Lebenswelten und innerer Ordnung der menschlichen Transzendenzsuche bzw. -offenheit interessiert – denn hier versteht P. zu zeigen, dass die eingangs skizzierte vordergründige ‚Mesalliance‘ durchaus fruchtbarer Boden für untergründig wohlwollende Beziehungen sein kann.

Martin Dürnberger

WALTER, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Herder Freiburg/Basel/Wien 2005, 240 p., kt., 24,90 Eur[D], ISBN 3-451-02216-8.

Zu den wenigen Problemstellungen, die über die engeren Grenzen der Theologie hinaus eine breitere Öffentlichkeit zu interessieren vermögen, zählt ohne Zweifel das Verhältnis von Religion und Gewalt. Völlig konträr zum sorgsam gepflegten Selbstverständnis, Botschafter der Versöhnung und des Friedens zu sein, schlägt den Religionen immer wieder der harte Vorwurf entgegen, das genaue Gegenteil zu verkörpern und ein Ort der Zwietracht und des Streits, ja eine der unversiegbaren Quellen der Gewalt überhaupt zu sein. Diese Behauptung ist in ihrer Stoßrichtung nicht neu. Das Argument, dass der einen und einzigen Gottheit innere Pluralität und Freiheit fehle, findet sich bereits bei den Griechen und dominiert die Monotheismuskritik bis heute. Friedrich Schiller, David Hume, Sigmund Freud bis zu Odo Marquard, um nur einige einflussreiche Vertreter zu nennen, haben aus diesem fundamentalen Kriterium der fehlenden Gewaltenteilung ihre Kritik am monotheistischen Gotteskonzept entwickelt, freilich in unterschiedlicher Stoßrichtung. Neu an der gegenwärtigen Debatte, und daraus erklärt sich

ihre anhaltende Aktualität, ist die ungleich größere Resonanz, auf die sie kulturell gegenwärtig trifft. Sie spiegelt eine Stimmungslage wider und geht darüber hinaus mit hochinteressanten wissenschaftlichen Debatten einher, die hierzulande untrennbar mit den Thesen des mittlerweile emeritierten Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann verbunden sind. Seine scharfe „Anfrage“ an das theologische Konzept des Monotheismus (vgl. dazu insb. *Moses der Ägypter*) hat eine rege Diskussion innerhalb der Theologie ausgelöst und mag als ein Beispiel gelten, wie produktiv sich eine wissenschaftliche Fremdperspektive für das eigene Reflexionsgeschehen auswirken kann. Assmanns Kritik hat zunächst die alttestamentlichen Bibelwissenschaftler auf den Plan gerufen, aber alsbald auch die systematische Theologie erfasst, steht doch nichts weniger als das Herzstück des Glaubens selbst, die Gottesfrage, auf dem Spiel. Mittlerweile hat diese neuere Monotheismus-Debatte zahlreiche Publikationen hervorgebracht und zu weiteren theologischen Präzisierungen geführt, ist aber noch längst nicht an ihr Ende gekommen. Das zeigt auch der vorliegende Band, eine Dokumentation der Referate auf der „Zweijahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums“ im September 2004 in Freising.

Drei der zwölf Autoren (davon 1 Autorin) gehören anderen Disziplinen an und formulieren auf aus ihrer Perspektive jeweils Anfragen und Anmerkungen zum Monotheismus: Jan Assmann, Peter Strasser und René Girard. Damit ist auch formal sichergestellt, dass diese Auseinandersetzung nicht ein binnentheologischer Diskurs bleibt, ist doch diese Debatte elementar von ihren Außenbezügen her bestimmt.

Nach einer informativen Einleitung des Herausgebers, der den umfassenden Problemhorizont abschreitet und so eine genaue Ortsbestimmung vornimmt (7-15), eröffnet Jan Assmann die Debatte („Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, 18-38). Wer die Arbeiten Assmanns kennt, wird über die Milde und Vorsicht überrascht sein, mit der er hier seine Thesen präsentiert. Denn hier steht nicht mehr die bisher leitende Frage im Vordergrund, warum der Monotheismus gewaltsam durchgesetzt wurde, sondern warum „seine Durchsetzung in der Sprache der Gewalt dargestellt und erinnert“ (19) wurde. Dieser veränderte Fragehorizont hat weitreichende Konsequenzen. Das Gegenteil des exklusiven, kriegesischen Monotheismus ist hier nicht mehr der Polytheismus, sondern der „inklusive Monotheismus“ mit seinem Credo, dass alle Götter Eins sind. Die entscheidende Differenz: Der exklusive Monotheismus muss die anderen Götter aus dem Feld schlagen, zu seiner Durchsetzung bedarf er der „Semantik des Bruchs, der Abgrenzung, der Konversion“ (35). In dieser Grammatik wurzeln die Motive der Gewalt, „die tief in die Fundamente der kulturellen Semantik monotheistischer Religionen eingelassen sind“ (ebd.). Allerdings, so Assmann weiter, ist „die Gewalt dem Monotheismus nicht als eine notwendige Conse-

quenz eingeschrieben“ (38): „Warum sollte die Unterscheidung zwischen wahr und falsch gewalttätig sein?“ (ebd.) Vielmehr entstamme die Sprache der Gewalt dem politischen Druck, aus dem der Monotheismus gerade befreien wolle. Das semantische Dynamit würde daher nicht in den Händen der Gläubigen, sondern in denen der Eiferer zünden. Daher müsse man die Genese der gewalttätigen Semantik aufdecken, „um sie in ihrer Geltung einzuschränken“ (ebd.).

Die Antwort von Erich Zenger („Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann“, 39-73) fasst zunächst Assmanns Hauptargumente präzise zusammen, um zu resümieren: „Der von J. Assmann neuerdings gezeichneten Skizze der Präsenz von Gewalt in der Hebräischen Bibel ist grundsätzlich zuzustimmen“ (42). Allerdings trennen sich an dieser Stelle die weiteren Wege der Interpretation. Während Assmann in der Wahr-Falsch-Unterscheidung die entscheidende Radikalisierung in der religiösen Semantik erkennt, löst sie für Zenger „im Gegenteil eine Denkbewegung aus, die als Proprium der »wahren« Religion gerade das Ende der Gewalt und den Gewaltverzicht erkannte und als Ideal propagierte“ (ebd.). Die unbestreitbare Gewaltspur sei vor allem dort besonders massiv, wo der Text noch Vorformen, aber nicht das reflektierte Monotheismuskonzept widerspiegle. Denn dieses bestimme eine universalistische Perspektive (Gleichheit aller Menschen) und die Ablehnung bzw. Domestizierung der Gewalt. Zenger zeigt dies an einigen Textbeispielen aus den Vorstellungsbereichen Schöpfung, Königtum und Krieg (43-67). Neben der Gewaltspur und gezielt gegen sie gibt es zugleich eine ganze Reihe von Texten, die entschieden kriegskritisch sind und die Vision einer Überwindung der mörderischen Gewalt entwerfen. Gerade diese Gegenentwürfe würden sich dem (reflektierten) monotheistischen Gotteskonzept verdanken und wären somit ein Gegenbeweis zur modischen These von der höheren Gewalttätigkeit des Monotheismus im Vergleich zum Polytheismus.

In der zweiten, kürzeren Replik („Gewalt und Wahrheit. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik“, 74-82) geht Klaus Müller vor allem auf das kosmotheistische Anliegen ein, das er in eine Theorie des Monotheismus implementieren möchte. Eine Exklusion dieser Traditionen käme nämlich einer Selbstaufgabe des Monotheismus gleich und würde das Programm eines *intellectus fidei* entscheidend schwächen. In Rekurs auf Karl Leonhard Reinhold, einen Zeitgenossen Fichtes, macht Müller deutlich, wohin ein Auseinanderfallen von Glaube und Vernunft in der Religion, bedingt durch die Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung, führen könne: Nicht die Sistierung der Wahrheitsfrage, sondern ihre konsequente Thematisierung bewahre vor Intoleranz und Gewalt (80).

Der zweite Teil, die philosophische Anfrage, beginnt wiederum mit einer Außenperspektive. Der Grazer Rechtsphilosoph Peter Strasser stellt seinen Beitrag unter den Titel: „Gewaltentrennung in Gott? Auch ein Kapitel Politische Theologie“ (84-105). Für Strasser ist jeder Form von Religion, also auch dem Polytheismus, eine Gewaltstruktur potentiell inhärent. Das Wesen des Mono-

theismus liege weder in einer Gewaltgeschichte, noch in einer historischen Teleologie, „sondern in der Logik seiner Entwicklung“ (84), an deren Ende Jahwe zum Gott aller Menschen wird. Erst dieser universale Monotheismus könne dem Gewaltverdacht vollständig entkommen. Allerdings lasse sich das universalistische Gotteskonzept unterschiedlich denken. Während in der jüdischen Variante Gott personal gedacht wurde, sei er in der gnostischen Konzeption völlig jenseitig, ohne Bezug zur Welt. Nur dieser Gott könne der Legitimierung von Herrschaft und Gewalt widerstehen. Das Christentum versuche dieser Vorgabe zu entsprechen, indem es die Entpolitisierung des Gotteskonzepts vorantreibe. Jesu Lehre laute kurz und bündig, „dass das Politische bedeutungslos sei“ (98), es daher nicht um Weltverbesserung gehen könne, „sondern um gute Taten am hilfsbedürftigen Menschen“ (93). Da sich die universale Macht Gottes nicht politisch exemplifizieren lasse, liege ihre Hauptaufgabe in einem ethischen Programm kantianischen Zuschnitts. Allerdings bestehe dann die Gefahr, dass Gott zu abstrakt bleibe, keinen Bezug zur Welt mehr herstellen könne und ein schwacher Gott sei, in dessen Leerstelle notwendig die Selbstermächtigung des Menschen vorstoßen würde.

Ihm antwortet Karlheinz Ruhstorfer („Der Grund zur Hoffnung, dass es gut wird“, 104-116) mit drei eigenen Thesen: (1) Die im Kontext der Postmoderne intendierte Destruktion des Identischen verwischt tendenziell die Grenzen zum Undarstellbaren, Jenseitigen, Unbestimmbaren, die aber für den Monotheismus konstitutiv sind. Doch ist es die Einheit bzw. der Eine Gott, der die Grenzziehung zwischen Recht und Unrecht ermögliche und so die „Herrschaft des Rechts“ (108) garantiere. (2) Mit Bezug auf Foucault ist Ruhstorfer überzeugt, dass nicht der Glaube an Gott oder der Monotheismus, sondern der seines theologischen Grundes verlustig gegangene Mensch die Gewaltstruktur des 20. Jahrhunderts hervorgebracht hat. (3) Nur da, „wo der Gedanke der Menschwerdung Gottes einschlägt, kann ein freiheitlicher Staat, gegründet auf die Menschenwürde, zur Welt kommen“ (113). In expliziter Auseinandersetzung mit Strassers Jesusbild und Trinitätsverständnis plädiert Ruhstorfer für ein christologisch und trinitarisch bestimmtes Denken, das sowohl gegenüber den metaphysischen Traditionen als auch gegenüber den (post)modernen Überzeugungen anschlussfähig bleibt.

Für Saskia Wendel bietet die Trinitätslehre die entscheidenden Argumente gegen den Gewaltverdacht des Monotheismus („Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag“, 117-130). Die Trinität ermögliche es, Einheit in bleibender Unterschiedenheit zu denken und könne damit die Gewaltförmigkeit bereits im Ansatz unterlaufen. In Rückgriff auf Fichtes transzendente Freiheitslehre lasse sich die Einsicht formulieren, dass Gott als das schlechthin Unbedingte unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit ist. In ihm fallen Sollen, Wollen und Können zusammen. Unbe-

dingtes Ich ist zugleich ein anderer Name für Selbstbewusstsein, das notwendig ein Anderes impliziert. Dieses Andere in Gott ist aber Gott selbst, nicht jedoch als Getrenntes oder Eigenes, sondern als Einheit, in der „Gott sich auf sich selbst beziehend als ein Anderes setzt“ (129). In diesem wechselseitigen Anerkennungsverhältnis manifestiert sich eine Einheit, die bleibend unterschieden und dennoch verbunden ist. Genau das sei die tiefere Bedeutung des Wortes Liebe. Und Wendel folgert: Ein Gott, „der in sich selbst Anerkennung ist und somit nicht allein Selbstbewusstsein, sondern auch Liebe, ist kein gewaltiger Gott, kein »Himmelstyrann«. Dieser Liebe [...] widersprechen Herrschaft und Gewalt.“ (130)

Mit diesen erstphilosophischen Reflexionen zur Trinitätstheologie erfolgt die Überleitung zum dritten Teil, der systematisch-theologischen Selbstvergewisserung (131-177). Eröffnet wird dieser Abschnitt mit Überlegungen von Magnus Striet, der seine These von den drei Personen – und damit drei Freiheiten bzw. Bewusstseinen (147) in Gott vertieft („Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung“, 132-153). Ausgehend von dem Gedanken, dass nur dann mit einer Freiheit des Menschen gegenüber Gott gerechnet werden könne, wenn Gott als bleibend frei gedacht wird, rücken die Möglichkeiten und Konsequenzen dieser Verhältnisbestimmung in den Mittelpunkt. Gottes Wesen zeige sich als gegenseitiges Sich-Öffnen und wechselseitige Affirmation der göttlichen Personen in der jeweils eigenen Freiheit, sie bestimmen sich als gleichursprüngliches Füreinander, ohne ihre jeweilige Freiheit aufzuheben. Karl-Heinz Menke unterstreicht in seiner Antwort (154-165) die Bedeutung des freiheitstheoretischen Ansatzes für die anthropologische und schöpfungstheologische Fragestellung, ehe er am Schluss noch kurz zwei Fragen formuliert, die er aber nicht näher entfaltet und ausdrücklich nicht als Anfrage an die These, sondern lediglich an ihre Konsistenz verstanden wissen will: (1) Sind drei formal und material unbedingte Freiheiten nicht notwendig auch drei Wesen? (2) Wie lässt sich widerspruchsfrei denken, „dass die göttliche Freiheit [...] als solche bzw. *selber* geschichtlich in der unabschließbaren Differenz von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit existiert“ (165). In der zweiten Replik problematisiert Helmut Hopping (166-177) das bei Striet zentrale Problem des univoken Person- und Freiheitsbegriffs. Mit Rückgriff auf die Theologie des liturgischen Gebets wird die Denkfigur eines Kommerziums göttlicher Freiheiten ebenso infrage gestellt wie die offensichtliche Überbeanspruchung der ökonomischen Trinität. Hopping schlägt daher vor, den Subjektbegriff zu ersetzen und statt dessen von den „drei Aktzentren des Lebens Gottes zu sprechen“ (174) sowie den Gedanken einer immanenten Selbstvermittlung der Freiheit Gottes zu stärken.

Mit einem kulturtheoretischen Blick als letzter Teil des Bandes (179-229) kehrt die Fragestellung wieder zum Ausgangspunkt und Kern der Thematik zurück, zur Gewaltfrage. René Girard fasst unter dem Titel „Violence and Reli-

gion“ (180-190) in narrativer Form nochmals die Kernelemente seiner mimetischen Theorie zusammen und streicht insbesondere ihren Erklärungswert für die Überwindung der immanenten Gewaltverhältnisse heraus. Ihm antwortet zunächst Johann Ev. Hafner („War der Prozess Jesu Lynchjustiz? Kritik an der Reduktion von Gewalt auf Mimesis in René Girards »Violence and Religion«, 191-210), der vor allem Girards Gewaltbegriff als defizitär kritisiert. Mimetische Strukturen würden eine lebensweltliche Nähe der Beteiligten voraussetzen, die heutigen Krisen aber resultieren nicht aus einem Kampf einzelner Personen, sondern sind eine Folge von institutionellen Exklusionen und Marginalisierungen. Darüber hinaus sei in den modernen Gesellschaften Religion keineswegs das einzige Symbolsystem, das Gewalt kanalisieren könne. Im zweiten Teil seiner Überlegungen wendet sich Hafner gegen Girards Interpretation des Todes Jesu als Lynchmord und betont, dass Jesus v.a. mit der Tempelaustreibung „Institutionen herausgefordert und somit aktiv einen verfahrensmäßigen Prozess gegen sich ausgelöst“ habe (209). Damit bekomme aber eine weitere wichtige Stütze der Argumentation Girards Risse.

Die zweite Antwort stammt von Knut Wenzel („Begehren und Nachahmung in der Theologischen Anthropologie“, 211-229), der auf die positiven Möglichkeiten verweist, die in einer mimetischen Struktur enthalten sind. Begehren führt keineswegs notwendig zu Rivalität und Gewalt, sondern sei auch eine kulturelle Kraft, die das kreative, Freiheit ermöglichende und solidarische Potential freilegen könne. Von diesen anthropologischen Voraussetzungen her lotet Wenzel die Möglichkeiten einer christlichen Nachfolgepraxis aus, die an Jesu Zuwendung zu dem Menschen Maß nimmt und von dort her Kriterien und Perspektiven für die Selbsterschließung des eigenen Menschseins gewinnt.

Insgesamt bietet der vorliegende Band einen guten Einblick in gegenwärtig dominierende Themen der systematischen Monotheismusdebatte. Er zeigt die unterschiedliche Überzeugungskraft der Anfragen ebenso wie das Bemühen um konsistente theologische Argumentation. Allerdings überrascht es, wie schnell man bei der Trinitätslehre landet und sich auf ihre spekulative Erschließung konzentriert. Das ist von der Sache her gewiss erforderlich und wichtig, offenbart zugleich aber eine große Verlegenheit. Wenn das trinitarische Gotteskonzept so entschieden und bedingungslos als ein relationales Geschehen der Liebe, der Achtung und der Freiheit, ja der Selbsthingabe verstanden werden muss, wenn ihm darüber hinaus jegliche Gewaltaffinität vom Ansatz her verweigert ist, warum ist die Wirkungsgeschichte über weite Strecken eine ganz andere gewesen? Warum setzte und setzt sich dieses so überzeugend vorgestellte Konzept im Glauben der Menschen nur mühsam und rudimentär durch? Ist die Pragmatik der Gottesrede vielleicht eine ganz andere als jene, die ihr von der Theologie zugesprochen und zugeordnet wird? Auf welcher Basis erfolgen die tiefgründigen Reflexionen über das Innenleben Gottes? Worin besteht ihr performatives Potential

und an welchen Orten finden sich die Spuren dieser Trinität? So sehr der christliche Monotheismus ein in sich überzeugendes Konzept der Vermittlung von Einheit und Vielheit, von Freiheit und Hingabe auch sein mag, ins konkrete Leben der Menschen schrieb und schreibt er sich zu oft als Durchsetzung und Normierung ein. Die Rekonstruktion dieser Geschichte, die zu dieser Debatte elementar dazugehört, steht zum Großteil noch aus.

Alois Halbmayr

SINNER, Rudolf von, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar, Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2003, 403 p., Leinen, 79,- Eur[D], ISBN 3-16-147972-6.

Um die Theologie der Befreiung lateinamerikanischer Provenienz ist es beängstigend ruhig geworden, während sich asiatische Theologien hierzulande inzwischen einiges Gehör verschaffen. Die beiden Kontinente könnten verschiedener nicht sein, dementsprechend haben sich jeweils sehr spezifische kontextuelle Theologien ausgebildet. So stehen die Theologie wie die Kirche(n) vor der Aufgabe, auf dem Hintergrund lokaler Theologien einen globalen Horizont des gemeinsamen universalen Evangeliums auszuweisen, Kontextualität und Katholizität zu verbinden.

R. v. Sinner bringt diese Welten zusammen und entwickelt anhand der Trinitätslehre eine Hermeneutik ökumenischer Gemeinschaft in Verschiedenheit, der sich das erste und vierte Kapitel widmet. Die beiden mittleren Hauptkapitel stellen jeweils biographische, kontextuelle, systematische und ökumenische Erörterungen zu zwei prominenten katholischen Repräsentanten dieser Welten an, die selbst in einem regen Austausch mit ihren Kontexten und weit darüber hinaus gestanden sind, Leonardo Boff und Raimon Panikkar.

Ohne direkte gegenseitige Einflüsse der beiden Theologen gibt es biographische, persönliche und spirituelle Ähnlichkeiten, auch wenn die Ausrichtung ihrer Theologien höchst unterschiedlich ist, beim einen auf eine gerechtere Gesellschaft, beim anderen auf den Dialog der Religionen, die Trinitätstheologie einerseits von der Macht geschichtlicher Offenbarung, andererseits in ihrer kosmotheantrischen Dimension Bedeutung gewinnt.

Eine dreistufige ökumenische Hermeneutik zielt auf das Verstehen anderer Christinnen in anderen Kontexten und auf das Verstehen des Glaubens, indem 1. die Theologien miteinander in ein (Streit-)Gespräch geführt werden, 2. die tragende Hermeneutik des Verdachts, des Widerstandes oder der Kohärenz, des Dialogs identifiziert wird, und 3. in einer Hermeneutik des Vertrauens dem Anderen eine gute Absicht des Glaubens und eine mystische Verbindung zum trini-