

„Bei Gott gibt es keine Gewalt“

Was Jan Assmanns Monotheismuskritik theologisch zu denken gibt¹

VON JAN-HEINER TÜCK

Der biblische Monotheismus ist in die Krise geraten. Er steht in Verdacht, gewaltsam und intolerant zu sein. Dabei sind es in der Öffentlichkeit vor allem nicht-theologische Akteure, welche den biblischen Ein-Gott-Glauben, der lange als Ausdruck aufgeklärter Religion galt, kritisieren. So forderte schon vor Jahren der Philosoph Odo Marquard eine Gewaltenteilung des Absoluten und sprach sich für ein Lob des Polytheismus aus.² In jüngerer Zeit haben vor allem die „neuen Atheisten“ Aufmerksamkeit erregt. Sie meinen, den biblischen Gott als „blutrünstiges Ungeheuer“ demaskieren zu können und ihn entsprechend verabschieden zu müssen.³ Nicht minder drastisch fällt eine Passage in Michel Houellebecqs Roman *Plattform* aus, in dem ein Ägypter spricht:

Je mehr sich Religion dem Monotheismus nähert [...], um so unmenschlicher und grausamer ist sie; [...] Der Übergang zum Monotheismus ist absolut kein Abstraktionsversuch, wie manchmal behauptet wird, sondern nur ein Abgleiten in die Verdummung. [...] Ein einziger Gott! Was für ein Unsinn! Was für ein unmenschlicher, mörderischer Unsinn! [...] ein blutrünstiger, eifersüchtiger Gott, der nie die Grenzen der Wüste Sinai hätte überschreiten dürfen. Wieviel tiefsinniger, menschlicher und weise nur unsere ägyptische Religion war, wenn man mal darüber nachdenkt [...].⁴

Der antimonotheistische Protest, der sich hier provokant artikuliert, hängt auch mit der Politisierung der Religion zusammen, die vor allem im gewaltbereiten Islamismus zu beobachten ist. Die Ereignisse des 11. September 2001 haben jedenfalls nicht nur für eine neue Sichtbarkeit der Religion in den Medien gesorgt, sondern der Frage nach der friedlichen Koexistenz der Religionen in der globalisierten Welt eine bedrängende Aktualität verliehen.

¹ Bei dem folgenden Text handelt es sich um die Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, gehalten am 26. November 2010. Ich widme ihn dankbar meinen Lehrern Peter Hünermann, Tübingen, und Helmut Hoping, Freiburg i. Br., von denen ich viel gelernt habe.

² O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981. Vgl. dazu K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 23–46.

³ Vgl. M. Striet (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg i. Br. 2008; G. M. Hoff, Die neuen Atheisten, Kevelaer 2009; R. Langthaler/K. Appel (Hgg.), Dawkins Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission, Wien 2010.

⁴ M. Houellebecq, Plateforme, Paris 2001, dt.: Plattform. Aus dem Französischen von U. Wittmann, Köln 2002, 239. Die Aussagen wenden sich primär gegen den Islam und seine ikonoklastische Tendenz. Dem Katholizismus wird demgegenüber bescheinigt, durch die Heiligen- und Märtyrerverehrung das Moment der Vielheit in den Monotheismus wieder eingeschrieben und dadurch das berechtigte Anliegen des Polytheismus aufgenommen zu haben. Gerade deshalb sei im Raum des Katholizismus eine beeindruckende religiöse Kunst hervorgebracht worden.

Unter den Stimmen, die das Unbehagen am Gewaltpotenzial des Monotheismus artikulieren, verdienen die Thesen des Ägyptologen Jan Assmann (geb. 1938) besondere Aufmerksamkeit. Er hat in einer Reihe von Beiträgen die Auffassung vertreten, dass der biblische Monotheismus eine neue Form von Hass in die Welt gebracht habe, nämlich einen Hass, der durch religiöse Wahrheitsansprüche motiviert werde. Die „Mosaische Unterscheidung“, die im Namen der Wahrheit des einzigen Gottes alle anderen Götter ablehnt und deren Verehrung als Götzendienerei kritisiert, begründe die Gewaltträchtigkeit des Monotheismus.

In seiner Studie „Moses der Ägypter“ hat Assmann dagegen auf einen lange verdrängten Tiefenstrom der abendländischen Geistesgeschichte hingewiesen: die Faszination an der ägyptischen Religion, die hinter dem Schleier der Symbole das göttliche Eine in seiner Verborgenheit verehrt. Die Weltfrömmigkeit, die auf die natürliche Evidenz der kosmischen Phänomene zurückgeht, könne als tolerantere und pluralitätsverträgliche Alternative zum biblischen Monotheismus ins Gespräch gebracht werden. Auch wenn Assmann nach eigenem Bekunden keine systematisch-theologischen Absichten verfolgt, so ist doch deutlich, dass er selbst mit der kommunikativen Verflüssigung der Mosaischen Unterscheidung auf eine Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche abzielt.⁵ Das aber erfordert eine systematisch-theologische Auseinandersetzung.

Ich möchte diese Auseinandersetzung so führen, dass ich in einem ersten Schritt die These von der Gewaltträchtigkeit des biblischen Monotheismus nachzeichne und die von Assmann ins Gespräch gebrachte Alternative des Kosmotheismus näher beleuchte. Der Anstoß des Ägyptologen soll dann in einem zweiten Schritt mit exemplarischen Zeugnissen „ägyptischer“ Theologie konfrontiert werden, die der patristischen Phase des Christentums entstammen und den Übergang vom Polytheismus zum christlichen Monotheismus beschreiben. Diese Zeugnisse, die dem multireligiösen Schmelztiegel Alexand-

⁵ Neuerdings hat Jan Assmann seine religionspolitischen Absichten immerhin angedeutet. In seiner neuesten Studie findet sich der Hinweis, es gehe ihm „zum einen um eine Rekonstruktion der abendländischen Religionsgeschichte, die den antiken und insbesondere ägyptischen Kosmotheismus als ‚Tiefenstrom‘ (Klaus Müller) mit der christlich-monotheistisch geprägten abendländischen Tradition im Sinne einer *religio duplex* verbindet, und zum anderen um die Ausweitung oder Umdeutung dieses Tiefenstroms zu einer ‚Menschheitsreligion‘ der verborgenen Wahrheit [...]“. In dieser Form passt das Modell auch in unsere Zeit, in der die Kulturen und damit die Religionen dieser Erde sich in einer Weise nahegerückt sind, die es keiner von ihnen erlaubt, sich im Besitz absoluter und universaler Wahrheiten als ‚allein selig machend‘ zu verstehen.“ Die Absage an religiöse Wahrheitsansprüche im Sinne des Exklusivismus verbindet sich mit dem Votum für eine reflexive Selbstrücknahme angesichts der je größeren verborgenen Wahrheit. Diese Selbstrücknahme oder Depotenzierung wird von Assmann als alternativlos gekennzeichnet – übrigens in einer Sprache, die selbst exklusivistische Züge annimmt: „Nur [sic!] als *religio duplex* [...], die sich als eine unter vielen und mit den Augen der anderen zu sehen gelernt hat und dennoch den verborgenen Gott oder die verborgene Wahrheit als Fluchtpunkt aller Religion nicht aus den Augen verliert, hat Religion in unserer globalisierten Welt einen Ort“: *J. Assmann, Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010, 23.

rien⁶ entstammen, erinnern im Gegenzug an die Gewaltträchtigkeit des antiken Götterpantheons und stellen Gewaltlosigkeit und Liebe als Proprium des christlichen Gottesbegriffs heraus. In einem dritten Schritt möchte ich die Monotheismuskritik Jan Assmanns als heilsame Provokation aufnehmen, aber auch auf problematische Implikationen hinweisen, die mit dem Konzept des Kosmotheismus verbunden sind, das Jan Assmann ins Gespräch gebracht hat.

1. Die mosaische Unterscheidung – der Anstoß des Ägyptologen Jan Assmann⁷

Um die Auseinandersetzung mit Assmann transparent zu führen, sind zunächst einige Vorbemerkungen zu treffen. Zunächst gilt es im Blick auf das erkenntnisleitende Interesse festzuhalten, dass sich Assmanns Fragestellung nicht auf die *Ereignisgeschichte* richtet, sondern auf die *Gedächtnisgeschichte*. Es geht ihm um die kulturelle Semantik, die mit der Tradierung *religiöser Texte* verbunden ist. Ob die Gründung und Durchsetzung des Monotheismus historisch tatsächlich mit gewaltsamen Kriegen und Konflikten verbunden war oder nicht, lässt er offen; vielmehr konstatiert er, dass in den biblischen Texten die Themen Gewalt und Hass eine auffällig große Rolle spielen, was in der Tat theologisch zu denken gibt.⁸

Weiter soll das Gespräch mit Assmann hier weder aus ägyptologischer noch aus alttestamentlicher Perspektive⁹, sondern aus systematisch-theologischer Sicht geführt werden. Die Frage, ob Moses ein Ägypter war oder nicht, ob es gedächtnisgeschichtliche Spuren gibt, die von der monotheistischen Revolution im Ägypten des 14. Jahrhunderts v. Chr. bis hin zum biblischen Monotheismus Israels reichen, bleibt daher ausgeklammert. Ebenso wenig sollen Assmanns Umgang mit den biblischen Schriften, seine Tendenz, Gewaltaussagen aus dem Kontext zu isolieren, problematisiert werden. Von exegetischer Seite wurde bereits bemängelt, dass die weitgehende Nichtbeachtung der Entwicklung des biblischen Gottesbildes zur Folge hat, dass die biblischen Gegengeschichten, die ein gewaltkritisches Potenzial aufweisen oder sogar die Überwindung jeder Gewalt zum Gegenstand haben, bei Assmann nicht hinreichend zum Tragen kommen.¹⁰

⁶ Vgl. J. Hahn, Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.), Berlin 2004, 15–35.

⁷ J. Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003 (im Folgenden: MU); *ders.*, Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Mit einem Vorwort von H. Ch. Ehalt, Wien 2006; *ders.*, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 18–38.

⁸ Vgl. dazu bereits die Klarstellung von E. Zenger, Ein „ewiges“ Klischee: Der Gott der Rache und der Gewalt?, in: *Ders.*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 48–85.

⁹ Vgl. die Beiträge von K. Koch, R. Rendtorff und E. Zenger, in: MU, 193–238.

¹⁰ Vgl. dazu E. Zenger, Gewalt im Namen Gottes? – der notwendige Preis des biblischen Mo-

Schließlich ist zu erwähnen, dass Assmann seine Monotheismuskritik inzwischen partiell zurückgenommen hat. Während er in „Moses der Ägypter“ (1997) das exklusive Bekenntnis zum einen Gott grundsätzlich als gewaltanfällig kritisiert, ist das Buch „Die Mosaische Unterscheidung“ (2003) bereits wesentlich zurückhaltender und differenzierter. Neuere Beiträge konzentrieren sich auf die Sprache der Gewalt oder lassen gar eine kommunikative Selbstverflüssigung erkennen, wenn sie die mit dem biblischen Monotheismus verbundenen zivilisatorischen Fortschritte ausdrücklich würdigen.¹¹ Trotz dieser Wandlungen, die das theologische Gespräch mit Jan Assmann nicht gerade erleichtern, werde ich zunächst von der ursprünglichen Monotheismuskritik Jan Assmanns ausgehen und die von ihm ins Gespräch gebrachte Alternative des Kosmotheismus beleuchten.

1.1 Der wahre Gott und die falschen Götter – das Gewaltpotenzial des Monotheismus

Assmanns Überlegungen kreisen um den Begriff der „mosaischen Unterscheidung“, der für eine epochale Wende in der Geschichte der Religion steht und die Differenz zwischen wahr und falsch im Kontext der Religion eingeführt hat. Bemerkenswert ist nun, dass es eine monotheistische Revolution bereits im alten Ägypten gegeben hat. Echnaton, ein ägyptischer Pharao, hat im 14. Jahrhundert v. Chr. erstmals mit militanten Mitteln eine Gegenreligion eingeführt. Er verordnete einen Göttersturz, ließ Tempel niederreißen, Götterbilder zerstören, Inschriften aushacken, Kulte verbieten – und führte einen neuen Kult ein, der allein die Sonne als göttliches Prinzip gelten ließ. Echnatons Revolution, die wie ein Schock gewirkt hat,¹² stiftete allerdings keine Tradition; vielmehr haben seine Nachfolger, die Ramessiden, alles getan, um seinen Namen aus dem kollektiven Gedächtnis Ägyptens zu löschen.

Bei Moses verhält es sich umgekehrt. Unsicher ist nach Assmann, ob er historisch gelebt hat, da es außer der Bibel keine Quellen gibt¹³, die seine

notheismus, in: A. Fürst (Hg.), Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, Freiburg i. Br. 2006, 13–44.

¹¹ Vgl. nur die Aussage: „Nichts liegt mir ferner, als dem Monotheismus den Vorwurf zu machen, er habe die Gewalt in die Welt gebracht. Im Gegenteil, der Monotheismus hat mit seinem Tötungsverbot, seiner Abscheu gegen Menschenopfer und Unterdrückung, seinem Plädoyer für die Gleichheit aller Menschen vor dem Einen Gott alles getan, die Gewalttätigkeit dieser Welt zu verringern.“ In: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hgg.), Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike; Band 2: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum, Tübingen 2006, 328.

¹² Jan Assmann kommentiert: „Der Abbruch der Riten bedeutete im ägyptischen Denken den Zusammenbruch der sozialen und kosmischen Ordnung. Das Bewusstsein einer furchtbaren und nicht wiedergutzumachenden Versündigung muss sich der Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung bemächtigt haben“ (Assmann, Moses der Ägypter, 49).

¹³ Die biblischen Erzählungen von Moses bezeugen kein historiographisches Interesse. Sie gehen bekanntlich aus mündlichen Einzelberichten hervor, die später redaktionell zusammengestellt wurden, deren Chronologie sich daher nicht mehr rekonstruieren lässt. Es fehlt überdies

Existenz bezeugen; unzweifelhaft aber steht fest, dass Moses eine Gestalt der Erinnerung ist¹⁴. Im Judentum und Christentum wird die Mosegeschichte immer wieder gelesen, um die Unterscheidung zwischen wahrer Religion und Götzendienst, zwischen Israel und der Sünde Ägyptens einzuschärfen.¹⁵ Gedächtnisgeschichtlich ist die Figur Moses weitaus bedeutsamer als Echnaton. Assmann kennzeichnet die Differenz zwischen wahrer und falscher Religion daher nicht mit dem Namen des Pharaos, sondern nennt sie „Mosaische Unterscheidung“. Seine gedächtnisgeschichtliche These, dass die verdrängte Religion Echnatons nach einer kryptischen Latenzphase in der Mosaischen Unterscheidung wiederkehrt und daher die Religion Israels möglicherweise auf ägyptische Ursprünge zurückgeht, mag ereignisgeschichtlich spekulativ sein und von Religionsgeschichtlern weiter diskutiert werden.

jede *external evidence* durch außerbiblische Quellen. In der alttestamentlichen Exegese hält die Diskussion um die Frühgeschichte Israels, in die Moses hineingehört, an, ohne bereits zu einem stabilen Konsens gefunden zu haben. Der Name ‚Moses‘ ist ägyptischer Herkunft, die familiäre Bindung des Moses nach Midian dürfte der biblischen Erzählung als historische Vorgabe vorausliegen. Aus ägyptischen Quellen ist schließlich zu ersehen, dass die zunehmende Präsenz von „Asiaten“ im Ägypten des Neuen Reiches das Trauma der Überfremdung hervorrief. Neben semitischen Zuwanderern gab es angeworbene Halbnomaden („Schasu“) und zwangsrekrutierte Fremdarbeiter („Hapiru“). Die demografische Zunahme dieser Gruppen führte zu ägyptischer Xenophobie (die möglicherweise durch die traumatische Erinnerung an die Fremdherrschaft der Hyksos über Ägypten im 17. Jahrhundert v. Chr. mit motiviert ist) und scharfen Unterdrückungsmaßnahmen, die wiederum Aufstände aufseiten der Marginalisierten provozierten: „Aufstandsbewegungen und Usurpationsversuche sind gerade für die Zeit vor dem Regierungsantritt Ramses III. bezeugt, in welche Unruheperiode am ehesten auch eine Loslösung der betroffenen Schasu-Sippenteile von Ägypten in Richtung Sinai fallen wird, wobei wiederum an eine Anreicherung mit Flüchtlingen aus anderen semitischen Bevölkerungsgruppen, wie etwa den Hapiru-Leuten, die wohl den ‚Hebräern‘ den Namen gegeben haben, ohne mit ihnen ethnisch gleichgesetzt werden zu dürfen, gedacht werden kann.“ So E. Zenger, Art.: Mose, in: LThK³ 7 (1996), 486–488, unter Rückgriff auf: M. Görg, Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten, Darmstadt 1997. Moses kommt als Inspirator und Organisator dieser zwischen 1300 und 1200 denkbaren Flucht infrage.

¹⁴ Siehe Assmann, Moses der Ägypter, 18: „Moses ist eine Figur der Erinnerung, aber nicht der Geschichte; Echnaton dagegen ist eine Figur der Geschichte, aber nicht der Erinnerung. Weil aber in der Sphäre kultureller Unterscheidungen und Konstruktionen alles auf die Erinnerung ankommt, sind wir berechtigt, nicht von Echnatons, sondern von Moses' Unterscheidung zu sprechen. Der Raum, der durch diese Unterscheidung getrennt und gespalten und dadurch zuallererst geschaffen wird, ist der Raum des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus.“ Assmanns Rede vom jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus übergeht, dass es zwischen den sogenannten abrahamitischen Religionen im Blick auf die Gottesfrage nicht unbeträchtliche Unterschiede gibt, wenn man an die trinitarische Ausdifferenzierung des christlichen Gottesbegriffs denkt.

¹⁵ Das biblische Ägyptenbild ist allerdings vielschichtiger. Das Land am Nil kann nicht im Sinne der Exoduserzählung auf ein Land der Unterdrückung („Sklavenhaus“) reduziert werden. Die Erzählung von Josef in Ägypten (vgl. Gen 37–47) lässt andere Facetten aufleuchten. Hier erscheint Ägypten als attraktive Region, deren reiche Getreidevorräte für die Nachbarregionen vorbildlich sind. In der Zeit des davidisch-salomonischen Reiches kommt es zu politisch motivierten Annäherungen zwischen Israel und Ägypten. König Salomo heiratet eine ägyptische Prinzessin (vgl. 1 Kön 3,1) – und im Neuen Testament wird im Rahmen der Kindheitsgeschichte erzählt, dass Ägypten der heiligen Familie Zuflucht vor den Häschern des Herodes gewährte (vgl. Mt 2, 13–15).

Für unseren Zusammenhang wichtiger ist Assmanns Beobachtung, dass die Religion des einen Gottes, der keine anderen Götter neben sich duldet, Schablonen ausbildet, mit denen Andersgläubige herabgesetzt werden. Mit dem exklusiven Bekenntnis zum einen Gott wird der biblische Monotheismus zu einer „Gegenreligion“, die sich vom polytheistischen Referenzrahmen des Alten Orients radikal absetzt. Diese Gegenreligion hat einen theoklastischen Zug. Sie zerstört die Bilder von Fremdgöttern und macht deren Verehrer als Götzenanbeter verächtlich. Kurz:

Mit der monotheistischen Wahrheit kam zwar nicht der Hass, aber eine neue Art von Hass in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Hass der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter (MU, 95).

1.2 Die Übersetzbarkeit der Götternamen – die Toleranz des Polytheismus

Friedfertiger und toleranter ist nach Assmann der antike Polytheismus, der die Götter nach Name, Gestalt und Zuständigkeit unterscheidet. Er hat Techniken der Übersetzung ausgebildet, welche die eigene Religion durchlässig machen auf die der anderen hin und damit antagonistische Konstruktionen des Fremden vermeiden. Mögen die Namen der Götter verschieden, ihre Gestalt anders und die Riten ihrer Verehrung divergent sein: Die Funktionen, die ihnen zugesprochen werden, sind identisch oder zumindest vergleichbar. Gerade über die funktionale Äquivalenz der Zuständigkeiten kann die eine polytheistische Religion in die andere übersetzt werden. Die *interpretatio latina* der griechischen Götter ist bekannt: Zeus und Jupiter, Poseidon und Neptun, Athene und Minerva haben im Götterpantheon analoge Funktionen inne. Die wechselseitige Übersetzbarkeit der Götternamen, die bereits für die Religionen des Alten Orients nachweisbar ist, würdigt Assmann als kulturelle Leistung des Polytheismus.

Wie verschieden die Kulturen, Sprachen und Sitten auch waren – die Religionen hatten immer eine gemeinsame Grundlage. Daher konnten sie als ein Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungieren. Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren.¹⁶

In einem System, in dem die Götternamen konvertierbar sind, kann der Begriff einer unwahren Religion gar nicht erst aufkommen. Gewalt und Intoleranz zwischen den Völkern wurden darum, so Assmann, nicht religiös, sondern allenfalls politisch begründet.¹⁷

¹⁶ Assmann, Moses der Ägypter, 19. Siehe auch ebd. 73: „Mythische Erzählungen und theokosmische Spekulationen vermitteln den einzelnen Gottheiten eine spezifisch semantische Dimension, z. B. ‚Himmel‘, ‚Sonne‘, ‚Weisheit‘, ‚Schrift‘, ‚Totenreich‘ usw. Kraft dieser semantischen Dimension werden die Götternamen übersetzbar.“ Dies führte zu einer toleranten Haltung anderen Religionen gegenüber, was sich besonders im Vertragsrecht auswirkte. Verträge mussten durch Eide besiegelt werden, und die Götter, bei deren Namen geschworen wurde, mussten von beiden Seiten anerkannt sein. „So entwickelte sich im Rahmen des Völkerrechts eine Art interkulturelle Theologie“ (ebd. 75).

¹⁷ Der Hinweis auf die Konvertierbarkeit der Götternamen mag richtig sein; er verharmlost

Die Mosaische Unterscheidung blockiert nun dieses Prinzip der Übersetzbarkeit. Das ist ein revolutionärer Bruch. JHWH lässt sich nicht mit Zeus oder Jupiter auf eine Stufe stellen. Der exklusive Monotheismus Israels verbindet das Bekenntnis zum Einen Gott mit dem Bekenntnis zur Einzigkeit seines Namens, der unverwechselbar und unaustauschbar ist. Assmann deutet die Weigerung der christlichen Märtyrer, den heiligen Gottesnamen in das Götterpantheon einzufügen, als „Intoleranz der Opfer, die selbst das kleinste Nachgeben als Abfall von Gott und Assimilation empfunden hätten“, und würdigt im Gegenzug die „Vertreter des Römischen Reiches, die meist zu allen möglichen Zugeständnissen bereit und mit Minimalformen der Anerkennung zufrieden gewesen wären, weil ihnen an Märtyrern wenig gelegen sein konnte“ (MU, 34f.). Neben dem Hass auf die anderen, der im Lichte der Mosaischen Unterscheidung allererst entstehe, gebe es den Hass der Ausgegrenzten selbst, die dazu übergehen, Juden und Christen zu verfolgen wegen ihrer Assimilationsresistenz. Assmann spricht hier – und diese Sprache ist verräterisch – von der „Verantwortlichkeit des Opfers für sein Schicksal“, das sich ja auch anpassen könnte (MU, 35).

Unzweifelhaft richtig ist, dass die Geschichte der Durchsetzung des Monotheismus in einer Serie von grausamen Massakern erzählt wird.¹⁸ Bekannt sind die Erzählungen von der kriegerischen Landnahme unter Josua, wo die ansässigen Völker auf den Befehl Gottes selbst vernichtet werden; von der Hinrichtung der 450 Baalspriester im Anschluss an den Opferwettstreit mit dem Propheten Elia (1 Kön 18) oder von der gewaltsamen Durchsetzung der joschijanischen Reform (2 Kön 23, 1–27). Seit der Aufklärung werden diese und ähnliche Stellen als Beleg für die Gewaltträchtigkeit des biblischen Monotheismus angeführt.¹⁹ Dabei wird meist übersehen, dass die jüdisch-christliche Tradition schon früh Lesarten ausgebildet hat, die über den Buchstaben hinaus nach einem geistlichen Sinn fragen. Assmann selbst erinnert daran, dass nach historisch-kritischem Forschungsstand die in der Bibel erzählten Grausamkeiten nie stattgefunden haben. Ereignisgeschichtlich seien sie daher nicht von Interesse. Dennoch will er das Problem der Gewaltträchtigkeit dieser Texte nicht einfach beiseiteschieben und den biblischen Monotheismus nicht vorschnell mit einem toleranten Universalismus gleichsetzen.

allerdings den polytheistischen Religionstyp, wenn er unbeachtet lässt, dass die Götter selbst nicht selten in einem Verhältnis der Rivalität und Gewalt zueinander stehen.

¹⁸ An dieser Stelle muss die Rückfrage gestellt werden, ob Assmanns Umgang mit der Heiligen Schrift nicht selektiv ist. Assmann selbst gibt zu: „Der gedächtnisgeschichtliche Ansatz ist hochgradig selektiv“ (*ders.*, *Moses der Ägypter*, 28). Aus dem Kontext gerissene Zitate können seine These stützen, aus einer biblischen Hermeneutik, die den Gesamtzusammenhang der Gottesgeschichten beachtet, sind sie gleichwohl problematisch.

¹⁹ Vgl. *D. Hume*, *Die Naturgeschichte der Religion*. Übersetzt und herausgegeben von *L. Kreimendahl*, Hamburg 1984, 36–40.

1.3 *Kein Gott außer Gott! oder: Alle Götter sind eins! –
Die Alternative des Kosmotheismus*

Assmann macht darauf aufmerksam, dass der aufgeklärte Polytheismus der Spätantike ein doppeltes Gesicht gehabt habe. Er habe klar unterschieden zwischen der Oberflächenebene der vielen Götter, die auf bestimmte kosmische Phänomene bezogen waren und deren Namen als austauschbar galten, und der Hintergrundebene des All-Einen, das namenlos war und unter dem Schleier der Symbole verborgen blieb. Man kann in der Verehrung dieses verborgenen All-Einen die esoterische Innenseite dieser aufgeklärten Form von Religion erblicken. Angemessener als der Begriff ‚Polytheismus‘, der die Doppelgesichtigkeit dieser aufgeklärten Religion nicht zum Ausdruck bringt, sei der Begriff ‚Kosmotheismus‘, den Assmann durch die Formel „Alle Götter sind eins“ kennzeichnet. Es handelt sich um eine Art Weltfrömmigkeit, die auf der natürlichen Evidenz der kosmischen Phänomene aufrucht und diese mit religiösen Symbolen versieht. Der Vorzug des Kosmotheismus besteht nun darin, dass er polytheismusverträglich und tolerant ist. Davon zu unterscheiden ist der exklusive Monotheismus der Hebräer, der neben dem einen Gott keine anderen Götter duldet und daher auf die Formel „Kein Gott außer Gott!“ gebracht werden kann.²⁰

Wenn es aber so ist, dass die Mosaische Unterscheidung nicht nur Abgrenzung, sondern Intoleranz freisetzt und die interkulturelle Verständigung mit anderen Religionen blockiert, dann liegt es nahe, nach Alternativen zu suchen. Der Kosmotheismus, der hinter den kosmischen Gewalten das verborgene All-Eine am Werk sieht, könnte als eine solche Alternative infrage kommen. In der abendländischen Geistesgeschichte hat es immer wieder Wellen einer Ägypten-Faszination gegeben, die den biblischen Monotheismus Israels subversiv unterlaufen. Assmann erinnert daran, dass es im 18. Jahrhundert zu einer kosmotheistischen Umdeutung der Selbstoffenbarungsformel am *Sinai* kommt. Die Selbstkundgabe am brennenden Dornbusch: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3, 14) wird mit der Inschrift zu *Sais* in eins gesetzt: „Ich bin alles, was ist, war und sein wird, kein Sterblicher hat meinen Mantel gelüftet.“ Durch diese Umdeutung des biblischen Gottesnamens wird die Mosaische Unterscheidung von Grund auf erschüttert. Der Kosmos ist der Referenzpunkt der Erfahrung des Göttlichen, nicht ein sich selbst offenbarendes Gott, der sich von der Welt unterscheidet.²¹ In „Moses der Ägypter“ hat Assmann die gedächtnisge-

²⁰ Assmann, *Moses der Ägypter*, 279: Der Kosmotheismus der Spätantike ist „nichts anderes als das letzte Reifestadium der verschiedenen polytheistischen Religionen, die in ihm aufgegangen sind“.

²¹ Assmann selbst spricht von zwei Typen der Erinnerung. Im Blick auf Ägypten gebe es die „Konversionserinnerung“, die auf die überwundene Vergangenheit zurückblicke, um nicht rückfällig zu werden. Im Gegendzug gebe es aber auch die „dekonstruktive Erinnerung“, welche hinter

schichtlichen Stationen dieser subversiven Kosmotheismus-Tradition kenntnisreich nachgezeichnet. Dabei steht zwischen den Zeilen die Frage im Raum, ob ein kosmotheistischer Religionstyp, der die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion unterwandert, möglicherweise auch heute für die interreligiöse Verständigung wiederzugewinnen wäre. Die in gedächtnispolitischer Absicht gestellte Frage ist, ob der vermeintliche Preis des Monotheismus, doktrinale Intoleranz und Gewalt, nicht zu hoch ist.

Assmanns Votum ist allerdings nicht ganz eindeutig. Auf der einen Seite endet sein Buch „Moses der Ägypter“ (1997) mit der Aussage:

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.²²

Später (2003) hat er eine partielle Revision vorgenommen, nichts liege ihm ferner, als die Mosaische Unterscheidung, welche die abendländische Kultur über Jahrhunderte hinweg geprägt habe, unterlaufen zu wollen.²³ Er wolle sie nur durchlässig machen. Klar ist in jedem Fall, dass Assmann Antagonismen, die durch die Mosaische Unterscheidung freigesetzt werden, aufdecken und unterlaufen will, um religiös motivierter Gewalt und Intoleranz gegenzusteuern. Die Frage ist nur, ob die Wahrheit des Christentums nicht selbst ein gewaltkritisches Potenzial aufweist, das in der Monotheismus-Debatte bislang zu wenig gewürdigt worden ist.

die Mosaische Unterscheidung zurückgehe, um sie aufzuheben. Von diesem zweiten Typ ist diese Studie „Moses der Ägypter“ geleitet, deren subversiver Grundzug in der folgenden Passage zum Ausdruck kommt: „Wenn der Raum der religiösen Wahrheit durch die Unterscheidung zwischen ‚Israel in Wahrheit‘ und ‚Ägypten im Irrtum‘ konstruiert wird, dann muss jede Entdeckung ägyptischer Wahrheiten notwendigerweise die Mosaische Unterscheidung und den durch diese Unterscheidung konstruierten Raum zum Einsturz bringen. Diese Methode oder Strategie historischer Dekonstruktion wurde besonders in der Aufklärung wichtig, als man alle Unterscheidungen als widernatürlich betrachtet und die Natur zum höchsten Ideal erhob. Spinozas berühmteste Formel *Deus sive natura* lief auf eine Zerstörung nicht nur der Mosaischen Unterscheidung, sondern der fundamentalsten aller Unterscheidungen hinaus: der zwischen Gott und Welt“ (26).

²² Assmann, Moses der Ägypter, 283.

²³ Vgl. MU, 25: „Selbstverständlich handelt es sich auch in meinen Augen sowohl beim wissenschaftlichen Denken [das auf die parmenideische Unterscheidung von wahren und falschen Wissen zurückgeht; J.-H. T.] wie beim Monotheismus um zivilisatorische Errungenschaften ersten Ranges, für deren Aufhebung zu plädieren mir nie einfallen würde.“ – MU, 16: „Es liegt mir zwar nichts ferner, als den biblischen Monotheismus, in dem ich geistig und seelisch beheimatet bin, durch einen Kosmotheismus ersetzen zu wollen, der sich mir erst in jahrzehntelanger wissenschaftlicher Arbeit erschlossen hat, aber es ist mir auch bewusst, dass solche wissenschaftliche Erschließung ohne ein gewisses Maß an Empathie und einfachem Ernstnehmen nicht möglich ist.“

2. Stimmen „ägyptischer“ Theologie: der Diognetbrief, Clemens von Alexandrien und Origenes über die Gewaltlosigkeit Gottes und seiner Zeugen

Jan Assmann entwickelt sein Konzept der Mosaischen Unterscheidung in der Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Texten,²⁴ überträgt den Gewaltverdacht aber auch auf das Christentum, dem er eine Universalisierung der Mosaischen Unterscheidung zuschreibt, ohne allerdings auf das Neue Testament oder die christliche Theologiegeschichte näher einzugehen. In seiner gedächtnisgeschichtlichen Rekonstruktion des abendländischen Ägyptendiskurses kommen die tradierten Lehren des Christentums allenfalls als punktuelle Kontrastfolie in den Blick. Es gehört zu den Aufgaben systematischer Theologie, vergessenen oder selektiv wahrgenommenen Stimmen der christlichen Tradition neu Gehör zu verschaffen und sie auf die Kontroversen der Gegenwart zu beziehen. Als gedächtnisgeschichtliche Kontrapunkte zum Anstoß des Ägyptologen Jan Assmann möchte ich daher an drei Stimmen „ägyptischer“ Theologie erinnern, welche den Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus beleuchten und den christlichen Gottesbegriff theologisch zu konturieren versuchen.²⁵ Dabei zeichnet sich eine Entwicklung ab, welche das gewaltkritische Potenzial des christlichen Gottesbegriffs zunehmend deutlicher hervortreten lässt. Um diese Entwicklung an drei exemplarischen Gestalten der patristischen Epoche nachzuzeichnen, soll die folgende Fragestellung leitend sein: Wie wird der christliche Gottesbegriff hier in Abhebung von paganen Gottesvorstellungen gekennzeichnet? Welche Konsequenzen für den sozialen Umgang mit Andersgläubigen ergeben sich aus dem christlichen Gottesbegriff? Und welche Lesarten werden entwickelt, um mit den anstößigen Aussagen der Schrift umzugehen, die von Gewalt, Krieg und Hass berichten?

2.1 „In Gott gib es keine Gewalt“ – Die christliche Wahrheit und ihre Zeugen (Diognetbrief)

Im Brief an Diognet, der am Ende des 2. Jahrhunderts wohl in Alexandria verfasst wurde,²⁶ wird im Sinne einer Missionsschrift für den christlichen

²⁴ Im Judentum habe die Mosaische Unterscheidung zu Strategien der Selbstaussgrenzung geführt. Man habe alles unternommen, um den „Ägypter in sich“ auszumerzen, dabei aber keine Gewalt nach außen zur Anwendung gebracht. Anders verhalte es sich im Christentum und im Islam, wo im Namen und zur Durchsetzung der Wahrheit Gewalt angewandt worden sei. Hier wären historische Differenzierungen anzubringen.

²⁵ Dabei ist allerdings einzuräumen, dass Jan Assmann wiederholt Clemens von Alexandrien und Origenes zitiert (vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 116 f., 140 ff., 154 ff., 184 ff. u. ö. [Clemens]; 121, 128, 241, 294, 306 [Origenes]). Sein Interesse beschränkt sich allerdings auf Stellen, in denen die beiden Theologen die Arkantheologie der Ägypter bezeugen. Das Proprium ihrer Theologie kommt dabei kaum in den Blick.

²⁶ Vgl. Th. Baumeister, Datierung des Briefes an Diognet, in: VigChr 42 (1988), 105–111, der den Diognetbrief in die Endphase der apologetischen Literatur einordnet. Wegen des Fehlens der

Weg geworben. Dabei steht die Frage nach dem rechten Gottesverständnis im Zentrum. Der Autor gibt bereits in der Einleitung zu verstehen, dass er das christliche Gottesverständnis in Absetzung zum Heidentum und Judentum profilieren möchte.

Zunächst widmet er sich dem Polytheismus der Griechen. Ihre Götter seien materielle Objekte aus Stein, Holz oder Eisen, die „alle taub, blind, leblos, empfindungslos und bewegungslos“ (II, 4) sind. Der polemische Hinweis, dass die Götter Produkte menschlicher Kunstfertigkeit sind, greift auf die biblische Götzenkritik zurück (vgl. Dtn 4, 28; Ps 115, 4-8; Ps 135, 15-18; Jer 10, 3-5; Jes 44, 9-20; Weis 13-15). Dabei wird vorausgesetzt, dass die Kultfiguren mit den Göttern identisch sind. Die Verehrer solcher Kultfiguren werden abfällig als „Götzenanbeter“ tituliert. Interessant ist vor diesem Hintergrund der Einschub, dass die Christen von den Heiden gerade deshalb gehasst würden, weil sie die kultische Verehrung der Götterstandbilder ablehnten. Der religiöse Wahrheitsanspruch der Christen, die im Namen des einen Gottes die vielen Götter ablehnen, erzeugt Antireflexe. Die Polytheismusunverträglichkeit des Christentums ruft antichristliche Resentiments hervor.²⁷

Die Idolatriekritik des Diognetbriefs trifft allerdings lediglich die Oberfläche des spätantiken Polytheismus; den gebildeten Kreisen wird sie nicht gerecht, die – wie Varro, Cotta oder Celsus – hinter den Symbolen das unbekannte Göttliche verehren, aber nicht auf die Idee kämen, die Kultfiguren mit einzelnen Göttern zu identifizieren.²⁸ Diese aufgeklärte Religiosität, die durch Assmanns kosmotheistische Devise: „Alle Götter sind eins!“ gekennzeichnet werden kann,²⁹ hat der Autor des Diognetbriefs nicht im Blick, wenn er die Trennlinie zwischen wahrer Gottesverehrung und falscher Idolatrie scharf

martyrologischen Zeugnisterminologie, die sich am Ende des 2. Jahrhunderts allgemein durchsetzt und bei *Irenäus von Lyon* (Adv. Haer. III, 3, 3), *Tertullian* und *Clemens von Alexandrien* (strom. IV, 14, 96, 2) bereits nachweisbar ist, datiert Baumeister den Diognetbrief auf die Zeit vor 200 n. Chr. Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt Bernd Lorenz in seiner Einführung. Vgl. Der Brief an Diognet. Übersetzung und Einführung von B. Lorenz, Einsiedeln 1982, 9 und 41.

²⁷ „Deswegen hasst ihr die Christen, weil sie diese nicht als Götter ansehen“ (II, 6). Literarisch greifbar wird die Ablehnung des frühen Christentums durch die pagane Umwelt bei Tacitus. Er meint, dass bei den Christen „ein Hass auf das Menschengeschlecht“ (*odium humani generis*) zu finden sei – eine Einschätzung, die aus der christlichen Weigerung, an paganen Kulte teilzunehmen, resultiert. Vgl. Tacitus, ann, 14, 44, 4 (*Heller*: 748–750). Aus der Sicht der Römer hingen die Christen einem Aberglauben (*superstitio*) an, wobei Aberglaube weniger als kognitive Verirrung oder Irrationalismus denn als „sozialer Fauxpas in Gegenwart der Götter“ (Peter Brown) verstanden wurde.

²⁸ So weist der pagane Philosoph Kelsos das Argument der Christen, das Material, aus dem die Kultstatuen gemacht seien, könne nicht Gott sein, als absurd zurück. Niemand außer den ganz Einfältigen sei dieser Auffassung. Vgl. *Origenes*, Contra Celsum VII, 62, 18–22.

²⁹ Wie aus einer Rede des Dion von Prusa (an der Wende vom 1.–2. Jahrhundert n. Chr.) hervorgeht, blieb diese aufgeklärte Haltung gegenüber der polytheistischen Religion nicht auf kleine Zirkel beschränkt. Dort heißt es, es gebe „Leute, die behaupten, Apollon, Helios und Dionysios seien derselbe Gott, und auch ihr seid dieses Glaubens; ja viele ziehen sogar einfach alle Götter in einer einzigen Macht und Gewalt zusammen, so dass es gleichgültig ist, ob man diesen oder jenen Gott ehrt“ *Dion von Prusa*, orat. 31,11 (LCL Dio Chrysostom 3,16 Cohoon/Lamar Crosby).

zeichnet.³⁰ Auch übergeht er, dass es im Bereich der paganen Bildungstradition – bei den Vorsokratikern, Herodot oder Horaz – ebenfalls eine entlarvende Kritik am Polytheismus und seiner blutigen Opferpraxis gegeben hat.³¹

In einem weiteren Abschnitt setzt sich der Brief kritisch mit dem *Judentum* auseinander und bringt die „Mosaische Unterscheidung“ gegen die Religion des Moses gewissermaßen selbst in Anschlag. Anerkannt wird, dass die Juden dem *einen* Gott die geschuldete Ehre erweisen, das hebt sie von den Griechen positiv ab. Allerdings kritisiert der Diognetbrief den Modus der jüdischen Gottesverehrung, vor allem den blutigen Opferkult und die rituellen Gebräuche. Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, der allen gebe, was sie brauchen, brauche selbst nichts – weder Geschenke noch Schlachtopfer. Dass sich die Opfervorschriften in den Schriften des Alten Testaments finden, bleibt ebenso unerwähnt wie die Kritik der Propheten an einem veräußerlichten Kult. Der Kritik des Diognetbriefes haftet darüber hinaus etwas Anachronistisches an, weil mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. der Opferkult eingestellt und durch die synagogalen Wortgottesdienste in der Diaspora substituiert wurde. In aggressiver Rhetorik wird gegen den „Aberglauben in Bezug auf die Sabbate, die Prahlerei der Beschneidung, die Verstellung mit Fasten und Neumondsfest“ (IV, 1) polemisiert.³² Weiter bemängelt der Brief die ethnische Partikularität des Judentums und stellt ihr mit leicht triumphalistischem Unterton den offenen Universalismus des Christentums gegenüber:

Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben (V, 1–2).

Das Bewusstsein, Anhänger der wahren Religion zu sein, die allen Menschen aller Länder und Sprachen offensteht und in der ganzen damaligen Ökumene anzutreffen ist, und der Glaube, in der Welt bereits Bürger des Himmels zu sein, führt hier zu einer Sprache der Verachtung, die alle Register zieht, um die „Juden“ und ihre religiösen Praktiken als minderwertig und überholt hinzustellen.³³

³⁰ Die Gleichsetzung der Götterbilder mit Dämonen ist ein geläufiger Topos der altkirchlichen Apologetik. Vgl. nur: *Athenagoras*, leg. 23, 1–4 (PTS 31, 74–77); *Theophilus von Antiochia*, Autol. I 10 (SC 20, 80); *Tertullian*, apol. 23, 4–6 (CCL 1, 131–133); spect. 12.5, 29 (CCL 1, 238.251); cor. 7, 8 f. (CCL 2, 1050); *Minucius Felix*, Oct. 27, 1.5–7 (p. 26, *Kytzler*); *Origenes*, Exhortatio ad martyrium, 32: „[...] die Götterbilder der Heiden sind Dämonen.“

³¹ Vgl. die Nachweise in: A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H. I. Marrou (SC 33), Paris 1951, 108.

³² Vgl. die geradezu markionitische Kritik am Bundeszeichen der Beschneidung: IV, 4: „Wie kann es aber nicht des Spottes wert sein, wenn sie gar mit der Verstümmelung des Fleisches als einem Zeugnis von Erwählung prahlen, als ob sie eben deswegen von Gott ganz außerordentlich geliebt würden?“ Vgl. dagegen nur *Paulus* in Röm 15,7: „Christus ist um der Wahrhaftigkeit Gottes willen Diener der Beschnittenen geworden, damit die Verheißungen an die Väter bestätigt werden.“

³³ Vgl. die Übersicht über das ungewöhnliche Vokabular und das entsprechende Urteil von

Die abwertende Diktion, die beim Adressaten des Briefes zu einer negativen Affektmodellierung gegenüber Heiden und Juden führen soll, steht nun in auffälligem Kontrast zu Aussagen, die das *Proprium des christlichen Gottesverständnisses* betreffen. Dieses geht nicht auf die natürliche Evidenz kosmischer Phänomene zurück, sondern verdankt sich einem Akt der göttlichen Selbstoffenbarung. Die Wahrheit Gottes ist demnach nicht unerkennbar, sondern kann erkannt werden, weil Gott sich selbst zu erkennen gegeben hat (vgl. VIII, 5). In einer Schlüsselpassage, die für die Debatte um das Gewaltpotenzial des christlichen Monotheismus von Interesse ist, wirft der Diognetbrief die Frage auf: Hat Gott seinen „Sohn“³⁴ gesandt „zum Zwecke von Gewaltherrschaft, Furcht und Schrecken?“ Die Antwort lautet:

Keineswegs; sondern in Milde und Sanftmut, wie ein König seinen Sohn als König entsendet, sandte er ihn; als Gott sandte er ihn; als Mensch zu Menschen sandte er ihn; als Rettender sandte er ihn, zum Überzeugen; nicht zum Erzwingen: Bei Gott gibt es keine Gewalt. Er sandte ihn als Rufer, nicht als Verfolger; er sandte ihn aus Liebe, nicht als Richter – οὐ μὲν οὖν· ἀλλ' ἐν ἐπιεικείᾳ καὶ πραύτητι ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλείᾳ ἐπέμψεν, ὡς θεὸν ἐπέμψεν, ὡς ἀνθρώπων πρὸς ἀνθρώπους ἐπέμψεν, ὡς σώζων ἐπέμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιάζόμενος· βία γάρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ. ἐπέμψεν ὡς καλῶν, οὐ διώκων· ἐπέμψεν ὡς ἀγαπῶν, οὐ κρίνων (VII, 3–5).³⁵

An dieser Passage, die im Zentrum des Diognetbriefes steht, sind mehrere Aspekte bedeutsam:

1. Zunächst ist *offenbarungstheologisch* hervorzuheben, dass es Gott selbst ist, der seinen Sohn aus Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία – vgl. IX, 2) zu den Menschen sendet. Durch die Sendung des Sohnes, dem auch die Titel „Wort“ und „Wahrheit“ (VII, 2) zugesprochen werden, wird die Kluft zwischen Gott und den Menschen überbrückt (vgl. Joh 1, 18; 3, 11–13). Die christliche Gotteserkenntnis bleibt demnach nicht unbestimmt, weil Gott sich selbst zu erkennen gegeben hat (vgl. VIII, 5).

2. Hinzu kommt die *christologische* Konturierung des Gottesbegriffs: Der Sohn wird von Gott als Gott gesandt. Er ist dem Vater gleichrangig, ohne dass diese Gleichrangigkeit bereits in ontologischer Sprache verdeutlicht würde. Aber beide sind König, beide sind Gott.³⁶ Zugleich wird der Sohn zu

Marrou: „Disons plus, un témoin exceptionnellement éloquent: dans les archives de l'antisémitisme chrétien' il y a peu de textes qui atteignent ce ton méprisant et cette violence dans l'insulte.“ A Diognète (siehe Anmerkung 31), 114. Die Verfasserschaft des Diognetbriefes Markion zuzuschreiben, dürfte allerdings deshalb nicht angehen, weil das klare Bekenntnis zum einen Herrn und Schöpfer des Alls (III, 2 und 4) mit dem Dualismus zweier konkurrierender Prinzipien bei Markion nicht vereinbar ist.

³⁴ Bemerkenswert ist, dass der „Brief an Diognet“ die Christologie in den Gottesbegriff einzeichnet, ohne den Namen „Jesus“ oder „Christus“ auch nur einmal zu erwähnen. Er spricht nahezu durchgehend vom „Logos“ oder „Sohn“ – ein *modus loquendi*, der vergessen lässt, dass dieser ein bestimmter Mensch, ja ein Jude mit einem schweren Leidens- und Todesgeschick gewesen ist. Vgl. K. Wengst, Diognetbrief, in: S. Döpp/W. Geerlings (Hgg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. 21999, 172 f.

³⁵ Zitiert nach: Der Brief an Diognet. Übersetzung und Einführung von B. Lorenz, Einsiedeln 1982, 23.

³⁶ In katechetisch dichter Sprache wird hier die Gleichrangigkeit von Vater und Sohn ausge-

den Menschen als Mensch gesandt. Die Inkarnation des Logos Gottes (vgl. Joh 1,14) ist damit als Pointe des christlichen Gottesverständnisses festgehalten.

3. Darüber hinaus wird die *soteriologische* Bedeutung der Menschwerdung angedeutet, wenn es heißt: „Als Rettender sandte er ihn.“ Der menschgewordene Sohn kommt nicht, um Furcht zu verbreiten und zu richten, sondern um zu retten, was verloren ist. Später heißt es emphatisch:

Welch eine jedes Maß übersteigende Menschenfreundlichkeit Gottes! Er hasste uns nicht und verstieß uns nicht und gedachte nicht des Bösen, sondern war langmütig und geduldig. Er selbst nahm aus Erbarmen unsere Verfehlungen auf sich, und er selbst gab den eigenen Sohn hin als Lösegeld für uns (IX, 2).

Dieses Motiv wird durch den Gedanken des Platztausches (*admirabile commercium*) soteriologisch weitergeführt. In der Menschwerdung des Wortes Gottes liegt die Ermöglichung der Gottwerdung des Menschen.

O Welch süßer Tausch [...]: auf dass die Ungerechtigkeit vieler in einem einzigen Gerechten verborgen würde, die Gerechtigkeit eines einzigen aber viele Ungerechte rechtfertige! (IX, 5).

4. Schließlich ist die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen *ohne Zwang*. Der Diognetbrief schreibt das Attribut der Gewaltlosigkeit in den Gottesbegriff ein und konkretisiert so die johanneische Spitzenaussage „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4, 8.16). Er verzichtet darauf, diese Aussage an der Verkündigung und Praxis Jesu zu verdeutlichen, der Gewaltverzicht und Feindesliebe in der Bergpredigt nicht nur gefordert (vgl. Mt 5, 38–48), sondern auch beispielhaft beglaubigt hat (vgl. Lk 23, 34). Allerdings wird notiert, dass der Sohn „aus Sanftmut und Milde“ zu den Menschen gesandt wurde, dass er als Rufer „überzeugen“ und nicht „zwingen“ will. Durch diese Bestimmung der Gewaltlosigkeit und Liebe unterscheidet sich der Gottesbegriff des Diognetbriefs einerseits von polytheistischen Vorstellungen, in denen Rivalität und Krieg zwischen Göttern selbstverständlich sind, andererseits aber auch von der Unbestimmtheit des Kosmotheismus und seiner Lehre von der verborgenen Wahrheit des Göttlichen. Allerdings

sagt. Damit wird eine entscheidende Modifikation des griechischen Gottesbegriffs vorgenommen, für den das Moment differenzloser Einheit kennzeichnend ist. Wenn Vater und Sohn gleichermaßen Gott sind, wie der Diognetbrief auf der Linie neutestamentlicher Sohnesaussagen betont (Joh 10, 30; Phil 2, 6 f. etc.), dann wird das Moment der Relation in den Gottesbegriff eingetragen. Die differenzlose Einheit (*monas*) wird zu einer Einheit in Beziehung. Wenn später das Konzil von Nikaia (325) den Terminus der ‚Homoousie‘ als antiarianischen Einschub in den Text des Glaubensbekenntnisses einfügt, um eine subordinatianistische Christologie abzuwehren, wählt es einen hellenistischen Terminus, um diese Gleichrangigkeit von Vater und Sohn zum Ausdruck zu bringen. Dadurch revolutioniert es den hellenistischen Begriff des Göttlichen als einer beziehungslosen Monas. Eine weitere Etappe auf dem Weg zur dogmatischen Ausbildung des trinitarischen Gottesbegriffs ist die Lehre von der Göttlichkeit des Heiligen Geistes, die auf dem Konzil von Konstantinopel (381) gegenüber den Pneumatomachen – allerdings in doxologischer Sprache und unter Verzicht auf philosophische Terminologie – definiert wird (vgl. DH 150). Es wäre anachronistisch, die Tatsache, dass der Diognetbrief am Ende des 2. Jahrhunderts nicht auch vom Heiligen Geist spricht, als trinitätstheologisches Defizit bemängeln zu wollen.

droht der Diognetbrief das biblische Gottesbild zu halbieren, wenn er die Aussagen über das Gericht und den Zorn Gottes, die sich sowohl im Alten wie im Neuen Testament finden, ausspart, anstatt sie mit den Aussagen über die Liebe Gottes zusammenzudenken.

Die Wahrheit der Gotteserkenntnis bliebe abstrakt, wenn sie nicht durch eine glaubwürdige Praxis bezeugt würde. Daher fordert der Diognetbrief die Christen dazu auf, in ihrem Verhalten zu „Nachahmern“ der göttlichen Liebe zu werden. Eine solche Nachahmung hat einschneidende Folgen für die sozialen Verhältnisse:

Das Glück besteht nicht darin, über seine Mitmenschen zu herrschen, und nicht darin, über die Schwächeren zu triumphieren, und nicht darin, reich zu sein und die Niedrigeren zu unterdrücken. Auf solche Art kann niemand Gott nachahmen, sondern all das ist seiner Majestät fremd (X, 5).

Von der Logik der Selbstentäußerung Gottes her muss auch das christliche Ethos von einer dienenden Grundbewegung gekennzeichnet sein (vgl. Phil 2, 5–11). Entsprechend heißt es über einen gottgemäßen Lebensstil:

Wer hingegen die Last des Nächsten auf sich nimmt, wer in der Sache, in der er überlegen ist, dem Schwächeren Gutes tun will, wer das, was er von Gott empfangen hat, den Bedürftigen gewährt, der wird ein Gott für die Empfänger, dieser ist Nachahmer Gottes (X, 6).

Der Diognetbrief wirbt für die Wahrheit des Christentums und verankert sie in einem Gottesbegriff, der durch die Momente der Gewaltlosigkeit und Liebe gekennzeichnet ist. Gerade daran soll die Praxis der Christen Maß nehmen. Die Semantik dieses Gottesbegriffs, die Assmann in seiner Monotheismuskritik nicht weiter beachtet, ist für die Gedächtnisgeschichte des Christentums wesentlich. Sie etabliert ein theologisches Korrektiv gegen Gewalt und setzt eine Ethik des Gewaltverzichts frei. Allerdings fällt der Diognetbrief selbst hinter diese Wahrheit zurück, wenn er die eigene Identität durch polemische Schablonen der Heiden und Juden zu befestigen sucht. Assmanns These, dass religiöse Wahrheitsansprüche zu einer latent gewaltträchtigen Sprache tendieren und Exklusionsmechanismen erzeugen, wird daher bestätigt. Clemens von Alexandrien wird durch seinen heilspädagogischen Ansatz über den Abgrenzungsdiskurs des Diognetbriefs entscheidend hinausgehen.

2.2 Die Gewaltträchtigkeit des Polytheismus und die Heilspädagogik des Logos (Clemens von Alexandrien)

Clemens von Alexandrien sucht den Dialog mit den hellenistischen Denkströmungen. In seinem „Protreptikos“ – schon vom literarischen Genus her handelt es sich um eine Werbeschrift – lädt er seine „heidnischen“ Adressaten ein, statt des alten Liedes der Mythen und Mysterien nun dem Lied des neuen Orpheus zu lauschen, das Christus, der inkarnierte Logos, anstimmt:

Jetzt redet der Logos selbst zu dir in eigener Person [...], der göttliche Logos, der Mensch wurde, damit du durch einen Menschen erfährst, wie denn ein Mensch Gott werden kann (8, 4).³⁷

Clemens, der vor seiner Konversion zum Christentum eine philosophische Ausbildung absolviert hat, sieht durchaus, dass sich der christliche Weg durch einen exklusiven Wahrheitsanspruch in der synkretistischen Atmosphäre Alexandriens selbst isolieren würde. Er verknüpft daher die Kritik an der heidnischen Religion mit einer differenzierten Würdigung von Dichtung³⁸ und Philosophie³⁹. Dabei spielt der Gedanke einer Heilspädagogik eine wichtige Rolle. Clemens begreift den göttlichen Logos als Lehrer und Erzieher, der die Menschen in ihrer Geschichte immer näher an die Wahrheit heranführt, um sie so auf das entscheidende Ereignis vorzubereiten. Die Wahrheit Gottes nämlich bleibt nicht verborgen oder unzugänglich; sie wird durch die Selbstoffenbarung Gottes erkennbar. „Angesicht Gottes [...] ist der Logos, durch den Gott sichtbar gemacht und offenbart wird.“⁴⁰

In der Menschwerdung des Logos laufen zwei Linien der göttlichen Heilspädagogik zusammen: Die Juden wurden durch das Gesetz und die Propheten, die Griechen durch Dichtung und Philosophie auf das Ereignis der Inkarnation vorbereitet. Dieser theologische Erziehungsgedanke vermag das Gute und Wahre, das in den Denktraditionen Jerusalems und Athens zu finden ist, positiv aufzunehmen. Damit setzt sich Clemens ab von philosophieskeptischen Tendenzen innerhalb des damaligen Christentums:

Die meisten von denen, die sich Christen nennen, verstopfen sich, wie die Gefährten des Odysseus vor den Sirenen, die Ohren vor dem Laut der griechischen Wissenschaften in dem Bewusstsein, dass sie, wenn sie ihnen einmal ihre Ohren öffnen würden, dann den Weg nach der Heimat nicht mehr fänden.⁴¹

An anderer Stelle sagt er:

Ich kenne recht gut das Gerede von manchen Leuten, die in törichter Weise überall eine Gefahr wittern und sagen, man solle sich auf das Nötigste und für den Glauben Entscheidende beschränken: um alles andere aber, was damit nichts zu tun hat und darüber hinaus geht, solle man sich nicht kümmern, da es uns [...] bei Dingen festhält, die von keiner Bedeutung für das Ziel des Menschenlebens sind.⁴²

³⁷ Vgl. *Clemens von Alexandrien*, protr. I, 2, 1: „Wie kommt es denn, dass ihr so nichtigen Sagen Glauben geschenkt habt und annehmt, dass durch Musik die Tiere bezaubert werden, während ihr der *Wahrheit glänzendes Antlitz* [ἀληθείας δὲ ὑμῖν τὸ πρόσωπον τὸ φαεινὸν] allein, wie es scheint, für geschminkt haltet und ungläubigen Augen betrachtet?“ Später heißt es: „Die Wahrheit aber, die ein über alle Maßen glänzendes Licht ausstrahlen lässt, erleuchte allenthalben die, welche in Dunkelheit sich wälzen, und erlöse die Menschen vom Irrtum, indem sie ihnen ihre starke Rechte, d. i. die Erkenntnis, zum Heile hinstrecke!“

³⁸ Vgl. protr. IV, 50, 1–4; IV, 62, 1, VI, 69, 2; VI, 71, 4 (Würdigung der sybillinischen Orakel); V, 68, 1 (Euripides) sowie Kapitel VII (Aratos, Hesiod, Euripides, Sophokles).

³⁹ Vgl. protr. V, 68, 1 f. (Platon); VI, 72, 1 f. (Kleanthes); VI, 72,3 (Lehre der Pythagoreer).

⁴⁰ *Clemens von Alexandrien*, paed., I, 57, 2 (BKV, herausgegeben von O. Stäblin, München 1934, 255).

⁴¹ *Clemens von Alexandrien*, strom. VI, 89, 1.

⁴² Strom. I, 18, 2.

Gegen eine intellektuelle Selbstghettoisierung, wie sie durch den afrikanischen Kirchenschriftsteller Tertullian⁴³ etwa zeitgleich vertreten wird, setzt Clemens auf den Dialog zwischen Glauben und hellenistischer Kultur:

Alles, was in den Schulen an Gutem gesagt worden ist und was uns Gerechtigkeit samt ehrfürchtiger Wissenschaft lehrt, bildet zusammen jenes Ganze, das ich als Philosophie bezeichne.⁴⁴

Das Bemühen, die Samenkörner des Logos in der Geschichte einzusammeln, hindert Clemens allerdings nicht daran, die Gewaltträchtigkeit des Polytheismus, wie er in den Götterfabeln der Griechen dargestellt wird, scharf zu kritisieren. Nicht ohne polemische Stilisierung bemängelt er, dass sich die Götter so sehr von Leidenschaften lenken lassen, dass ihnen nichts Lasterhaftes fremd ist. Die Geschichten der Götter sind Geschichten von Ehebruch und Vergewaltigung, Rivalität und Mord. Clemens wirft daher – eine Denkfigur der Religionskritik des 19. Jahrhunderts antizipierend – die Frage auf, ob die homerischen Götter nicht an den Himmel projizierte menschliche Leidenschaften seien. Damit schließt er an die philosophische Polytheismuskritik an und würdigt den gereinigten Gottesgedanken⁴⁵ als heilspädagogische Vorbereitung auf das Evangelium.

Das Gewaltpotenzial des homerischen Polytheismus hat nach Clemens auch Rückwirkungen auf das Verhalten der Menschen. Der Krieg der Götter bleibe nicht auf den Olymp beschränkt. Die himmlischen Zuschauer hätten vielmehr ein Interesse daran, dass auch die Erde zum Schauplatz der Gewalt werde. Clemens appelliert an seine heidnischen Adressaten, sie sollten doch einsehen,

wie unmenschlich und mit Hass gegen die Menschen erfüllte Dämonen eure Götter sind und wie sie sich nicht nur an der Verblendung der Menschen freuen, sondern auch an Menschenmord ergötzen: Bald machen sie sich Waffenkämpfe in den Stadien, bald die unzähligen Kämpfe von Ruhmbegierde erfüllter Männer in den Kriegen zur Quelle ihres Vergnügens, damit sie, wenn möglich, bis zum Übermaß ihre Freude am Hinmorden von Menschen sättigen können, ferner forderten sie auch in Städten und Ländern ähnlich wie hereinbrechende Seuche grausame Opfer (Protr. III, 42, 1).

Vor diesem Hintergrund stellt Clemens die befreiende und befriedende Kraft des Christentums heraus. Die Heilspädagogik des Logos wirke darauf

⁴³ Vgl. die bekannte Aussage: „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomons, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt seines Herzens suchen. Mögen sie meinethalben, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen! Wir indes bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr, auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet worden. Wenn wir glauben, so wünschen wir über das Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben, es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben.“ *Tertullian, Die Prozesseinreden gegen die Häretiker* (BKV 24, herausgegeben von *H. Kellner*), 303 ff.

⁴⁴ *Clemens von Alexandrien*, strom. I, 1, 7.

⁴⁵ Zustimmend zitiert Clemens den Vorsokratiker Xenophanes, der kritisch bemerkt hat: „Wenn ihr an Götter glaubt, so beweint und beklagt sie nicht; wenn ihr aber über sie trauern müsst, so haltet sie nicht mehr für Götter!“ (protr. II, 24, 3).

hin, die Menschen zur Abkehr vom Regiment der Leidenschaften und zur Umkehr zu einem gottgemäßen Lebensstil zu bringen. Die biblischen Aussagen zum Zorn und zum Gericht Gottes über die Sünden der Menschen werden im Rahmen dieser heilspädagogischen Theologie als Ausdruck der Anteil nehmenden Liebe Gottes gedeutet; Güte und Gerechtigkeit sind kein Widerspruch, vielmehr sind Ermahnung, Tadel und andere Sanktionen erzieherische Maßnahmen der göttlichen Güte. Selbst

die leidenschaftliche Erregung des Zorns, wenn man seine Zurechtweisung wirklich Zorn nennen soll, geht aus seiner Liebe zu den Menschen hervor, indem Gott bis zu Gemütsbewegungen um des Menschen willen hinabsteigt, um dessentwillen der Logos Gottes auch Mensch geworden ist.⁴⁶

Am Ende des „Protreptikos“ nimmt Clemens die musikalische Metaphorik des Anfangs wieder auf und spricht vom Evangelium als der Trompete Christi, deren Friedenslied auf der ganzen Welt erklingen solle.⁴⁷

Clemens von Alexandrien weist mit seiner Kritik am Götterpantheon auf einen versteckten Exklusivismus im Polytheismus hin. Der eine Gott schließt den anderen aus, wenn er mit ihm um Macht und Einfluss rivalisiert. Das friedliche Biotop der Götter, das sich manche Kritiker des Monotheismus ausmalen, mag sich vor diesem Hintergrund als spätmoderne Fiktion erweisen.⁴⁸ Gleichzeitig geht Clemens über den Diognetbrief hinaus, insofern er das Wahre und Gute in der jüdischen und griechischen Tradition würdigt und eine Übersetzung der antiken Kultur in den Wahrheitshorizont des Glaubens vornimmt. Sein Konzept der Heilspädagogik wird von Origenes, dem wohl bedeutendsten Theologen der alexandrinischen Schule, weitergeführt und vertieft.

⁴⁶ *Clemens von Alexandrien*, paed., I, 74, 2. Vgl. zur Vereinbarkeit von Güte und Gerechtigkeit, Liebe und Zorn insgesamt den Passus I, 62, 1-I, 103, 2.

⁴⁷ Zugleich hebt Clemens die militante Metaphorik des Gotteskrieges auf eine geistliche Ebene, wenn er schreibt: „Aber wenn die laut schmetternde Trompete durch ihren Schall Krieger zusammenruft und Krieg verkündigt, sollte da Christus, wenn er sein Friedenlied ‚bis an die Enden der Erde‘ [vgl. Ps 18,4] erschallen lässt, nicht seine friedfertigen Krieger versammeln? In der Tat, o Mensch, hat er sein Heer, das kein Blut vergießt, mit seinem Blut und Wort versammelt und ihnen das Königreich der Himmel anvertraut. Die Trompete Christi ist sein Evangelium; er hat die Trompete ertönen lassen, wir haben es gehört. Nun wollen wir uns mit den Waffen des Friedens rüsten, indem wir ‚den Panzer der Gerechtigkeit‘ [Eph 6, 14–17] anlegen und den Schild des Glaubens ergreifen und den Helm des Heiles aufsetzen; und wir wollen ‚das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist‘, schärfen. So reiht uns der Apostel in das Friedensheer ein“ (protr. XI, 116, 1–3).

⁴⁸ Vgl. dazu auch die Aussage von Erich Zenger: „Gewalt von Göttern gegen Götter und von Göttern gegen die Menschen gehören zur Substanz der polytheistischen Gotteskonzepte. Ja, die Göttlichkeit von Göttern erweist sich nach diesen Konzepten gerade in ihrer ungehinderten Gewalttätigkeit. Das Königtum in der Götterwelt erhält jener Gott, der sich als gewalttätiger Kämpfer durch die Tötung seiner Rivalen durchsetzt. Da dieser Mythos auch eine politische Funktion für den Raum hat, in dem er die kulturelle Semantik bestimmt, legitimiert er zugleich die Gewalttätigkeit der herrschenden Klasse. Dass derartige polytheistische Gotteskonzepte friedfertiger seien als das monotheistische Gotteskonzept der hebräischen Bibel, kann wirklich nur behaupten, wer die religionsgeschichtliche Welt nicht kennt, in der die Bibel entstanden ist.“ Zenger, *Gewalt im Namen Gottes?* (siehe Anmerkung 10), 28.

2.3 Geistliche Schriftauslegung – eine Strategie zur Humanisierung der biblischen Gewaltaussagen (Origenes)

Jan Assmann verzichtet weitgehend darauf, die Sprache der Gewalt in den biblischen Geschichten im Sinnzusammenhang einer biblischen Theologie zu lesen, und bleibt bei einer kontextisolierten und buchstäblichen Lesart einzelner Stellen stehen. Schon im hellenistischen Judentum – man denke an Philo von Alexandrien – sind allerdings Lesetechniken entwickelt worden, die ein reflexives Verhältnis zu den anstößigen Stellen der Bibel ermöglichen.⁴⁹ Die allegorische Schriftauslegung stellt ein Instrument zur Verfügung, über den buchstäblichen Sinn der Stellen, in denen von Krieg und Gewalt die Rede ist, hinauszugehen und einen verborgenen, geistigen Sinn freizulegen.⁵⁰

Origenes, der sich nicht nur theoretisch mit Fragen der Schrifthermeneutik befasst,⁵¹ sondern diese auch in unzähligen Homilien und Kommentaren zur Bibel appliziert hat, ist der Überzeugung, dass man die biblischen Erzählungen von Gewalt und Vernichtung verfehlt, wenn man sie buchstäblich liest. Ihm geht es um eine geistige Aktualisierung des Schriftwortes.⁵² In seinen Homilien zum Josuabuch entwickelt er eine Lesart, wie die anstößigen Aussagen zum Gotteskrieg für den aktuellen Lebenswandel der Christen fruchtbar gemacht werden können. Im Kontext der Debatte um das Gewaltpotenzial des biblischen Monotheismus ist es wichtig, an diese humanisierende Schrifthermeneutik in der patristischen Überlieferung zu erinnern.

Wählen wir zur Veranschaulichung das Beispiel des Josuabuchs, in dem von der Landnahme Israels und der Vernichtung der dort ansässigen Völker die Rede ist. Die Feinde, Männer und Frauen, Kinder und Greise, werden im Auftrag Gottes der Vernichtung geweiht. Wie aber verträgt sich die Vernichtung der Feinde mit dem Gebot der Feindesliebe? Würde man diese Passagen – wie Markion – wörtlich lesen, müsste man in der Tat aus moralischen Gründen Anstoß am biblischen Gott nehmen. Markions Votum, das Alte Testament aus dem Kanon auszuschließen, dürfte vor allem durch eine buchstäbliche Lesart motiviert gewesen sein. Diesen Weg will Origenes aus guten Gründen nicht beschreiten. Er ist der Überzeugung, dass sich die Of-

⁴⁹ Zur Schriftauslegung des Philo von Alexandrien vgl. E. R. Goodenough, Introduction to Philo Iudaeus, Oxford 21962, 134–160; H. des Lubac, Geist aus der Geschichte, Einsiedeln 1968, 182–200.

⁵⁰ Vgl. Ch. Jacob, Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Th. Sternberg (Hg.), Neue Formen geistlicher Schriftauslegung? Freiburg i. Br. 1992, 131–163.

⁵¹ Origenes, De principiis, IV; Contra Celsum IV. Vgl. dazu L. Lies, Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik, Darmstadt 1992, 33–44; H. de Lubac, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1970.

⁵² Vgl. Origenes, De principiis, IV, 2, 6; Hom. Joh 20,10; weitere Stellen bei de Lubac, Geist aus der Geschichte, 149.

fenbarung des einen Gottes in den beiden Testamenten der Schrift manifestiert. So transponiert er im Rahmen seiner christologischen Schrifthermeneutik die Gotteskriege im Josuabuch auf eine geistliche Ebene:

Außer dir selbst sollst du außen kein Schlachtfeld suchen. In dir ist der Kampf, den du führen [...] musst, dein Feind kommt aus deinem Herzen. Das ist nicht meine, sondern Christi Stimme: ‚Aus dem Herzen kommen die bösen Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerungen‘ (Mt 15, 19). Du siehst, welch großes Heer von Feinden in deinem Herzen gegen dich aufsteht.⁵³

Damit schreibt Origenes die „Entmilitarisierung“⁵⁴ der Reich-Gottes-Botschaft Jesu fort, der sich von der frühjüdischen Erwartung einer gewaltsamen Etablierung der Gottesherrschaft abgesetzt hatte.⁵⁵ Auch an anderen Stellen würdigt der Alexandriner Christus als Lehrer des Friedens, der zur richtigen Lektüre der Kriegsgeschichten anweist.⁵⁶

Die Pointe seiner geistlichen Schriftauslegung besteht darin, dass nicht die Geschichte, sondern die Seele Schauplatz des Kampfes ist.⁵⁷ Der Preis dieser allegorischen Domestizierung der biblischen Gewaltaussagen mag hoch sein, da er einer Enthistorisierung der Heilsbotschaft Vorschub leisten könnte. Allerdings hat die Deutung der biblischen Rede vom Gotteskrieg als Sinnbild des geistlichen Ringens um Frieden selbst noch einmal historische Auswirkungen. Sie führt nämlich dazu, dass Gewalt nicht mit Gegengewalt beantwortet wird. Das Blutzeugnis der christlichen Märtyrer in der Arena der gewaltlüsternen Zuschauer hat eine eigene Überzeugungskraft und wirbt für die Friedensbotschaft Christi. Wenn Jan Assmann meint, dass sich der Eifer für den wahren Gott in Abgrenzung zu den vielen Götzen zwangsläufig in ein militantes Gotteskriegertum übersetzt, verfehlt er die Pointe des christlichen Martyriums, das in der Tat die Mosaische Unterscheidung bis in den Tod hinein durchhält und am Ort der kenotischen Ohnmacht die Macht der Liebe bezeugt. Die freiwillige Nachahmung

⁵³ Hom. 5, 2. *Th. R. Elssner/T. Heither*, Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu, Stuttgart 2004, 47.

⁵⁴ *G. Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 53 f.

⁵⁵ Siehe *Origenes*, Contra Celsum III 28: „[...] die anderen aber glaubten nicht, verachteten vielmehr die Sanftmut seiner Anhänger, die wegen seiner Lehre nicht den geringsten gewaltsamen Aufstand erheben wollten.“

⁵⁶ Allerdings wird die *interpretatio iudaica*, die bei einem wörtlichen Verständnis des Josuabuches stehenbleibt, als negative Kontrastfolie dieses Gedankens bemüht: „Als Israel dem Fleisch nach, vor der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus diese Schriften las, verstand es nichts anderes in ihnen als Kriege und Blutvergießen: dadurch wurde der Geist der Israeliten zu großer Rohheit angestachelt, und sie ergötzten sich immer wieder an Kriegen und Aufruhr. Seitdem aber mein Herr Jesus Christus dem menschlichen Herzen das milde Licht der Einsicht einflößte, – er ist ja gemäß den Worten des Apostels selbst unser Friede (vgl. Eph 2, 14) –, lehrt er uns den Frieden beim Lesen dieser Kriegsgeschichten. Der Friede kehrt nämlich in die Seele zurück, wenn aus ihr die Feinde, das heißt die Sünden und die Laster, vertrieben werden“ (14, 1).

⁵⁷ Vgl. auch die Stelle: „Diese buchstäblich und irdisch verstandenen Kriege versinnbildlichen die geistlichen Kriege. Sonst hätten meiner Meinung nach die Apostel niemals die jüdischen Geschichtsbücher den Jüngern Christi mit der Weisung übergeben, sie in den Gemeinden vorzulesen. Denn Christus ist gekommen, um den Frieden zu lehren“ (15, 1).

Christi bis in den Tod hinein ist ein Zeugnis der Kraft und der Stärke, aber gewaltlos und gerade kein Terror im Namen Gottes.⁵⁸ Entscheidend ist: Der Zeuge Christi erduldet Gewalt, er übt sie nicht aus. Der These, dass „Martyrium und Gewalt, das Sterben für Gott und das Töten für Gott“ zusammengehören, ist daher entschieden zurückzuweisen.⁵⁹

Das Motiv der Gewaltlosigkeit und des Friedens wird von Origenes am Ende auch eschatologisch ausbuchstabiert. Tastend führt er die heilspädagogische Theologie des Clemens weiter und formuliert die Hoffnung, dass am Ende alle durch die persuasive Macht des Logos Zugang zum Friedensreich Christi finden. Die Vollendung

wird sich erfüllen [...] nicht durch einen Zwang, der zur Unterwerfung drängt, und nicht durch Gewalt wird die ganze Welt Gott untertan, sondern durch Wort, Vernunft, Wissen, Aufmunterung.⁶⁰

Das Bild des wartenden Christus, der beim himmlischen Hochzeitsmahl so lange nicht von der Frucht des Weinstocks trinken will, bis auch der letzte Sünder dem göttlichen Heilsangebot zugestimmt hat, kleidet diese Hoffnung auf All-Erlösung, die jede Form des Exklusivismus hinter sich lässt, in ein eindrückliches Bild.⁶¹ Die kühne eschatologische Vision, die sich auf die heilsuniversalistischen Aussagen des Neuen Testaments stützt (vgl. 1 Kor 15, 23–28), hat den Nebeneffekt, dass alle Freund-Feind-Unterscheidungen unter eschatologischen Vorbehalt gestellt werden.

Halten wir im Sinne einer Zwischenbilanz fest: Die drei Stimmen ägyptischer Theologie aus der vorkonstantinischen Ära stellen die Semantik der Gewaltlosigkeit und Liebe in das Zentrum des christlichen Gottesbegriffs.⁶²

⁵⁸ Vgl. auch den Diognetbrief, der über die Zeugen Christi notiert: „Sie lieben alle, und von allen werden sie verfolgt. [...] Sie werden geschmäht, und sie segnen. Sie werden beleidigt, und sie erweisen [anderen] Ehre“ (V, 11.15–16, vgl. 1 Kor 4, 12).

⁵⁹ Vgl. Jan Assmann, Ist der neue Mensch ein Eiferer?, in: Neue Zürcher Zeitung vom 30./31.10.2004, Nr. 254, 67.

⁶⁰ *De principiis*, III, 5,8 (Gö 639–641). Man beachte den Status, den Origenes seinen Überlegungen selbst zuschreibt: „Dabei sprechen wir unsererseits mit Behutsamkeit, mehr als Untersuchende und Erörternde denn als fest und sicher Behauptende.“ Vgl. ebd. I, 6, 1 (Gö 215). Origenes formuliert also keine dogmatische Apokatastasislehre, sondern zieht in einer Art hypothetischen Theologie die Linien der christlichen Hoffnung aus. In der Origenes-Forschung gibt es Stimmen (H. de Lubac, H. U. von Balthasar, H. Crouzel u. a.), die davon ausgehen, dass Origenes kein Origenist war.

⁶¹ Vgl. Lev. Hom. VII, 2, 308–322. Dieser Text ist ein wichtiger Referenztext für die Eschatologie des 20. Jahrhunderts geworden. Vgl. H. de Lubac, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln³1992, 368–373. H. U. von Balthasar, Origenes. Geist und Feuer, ³1991; *Benedictus <Papa, XVI.>/Joseph Ratzinger*, Eschatologie, Regensburg 2006, 152–154; *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort, Regensburg³2000, 312 f.

⁶² Nicht nur im Diognetbrief, auch bei Clemens von Alexandrien und Origenes finden sich entsprechende Aussagen: „Ein Chor des Friedens / Sind die Christuserzeugten; Als ein sittsames Volk / Lasst uns preisen vereint / Den Gott des Friedens!“ So endet die Hymne auf Christus, die den Paidagogos des *Clemens von Alexandrien* beschließt (BKV, Reihe 2, Band 8, 223). Bei Origenes findet sich der Passus: „Gott ist kein Tyrann, sondern ein König; herrschend tut er niemandem Gewalt an, sondern sucht zu überzeugen, er will, daß die Seinen sich freiwillig seiner Heilsorge überlassen, damit keines Wohlfahrt sich aufgrund von Notwendigkeit, sondern aufgrund ihres freien Willens ergebe. [...] So sucht denn Gott, wenn man so sagen darf [man beachte die

Die Offenbarungstheologische Grundlage für diese Bestimmung ist die Menschwerdung des göttlichen Logos, dessen Geduld und Liebe sich in den Lebensstil der Christen – bis ins Martyrium hinein – übersetzen soll. Dabei ist zugleich eine Entwicklung festzuhalten: Während der Diognetbrief einen schroffen Abgrenzungsdiskurs gegen Heiden und Juden führt, um die Wahrheit des Christentums zu profilieren, konzipiert Clemens von Alexandria eine heilpädagogische Theologie, die Samenkörner des Logos sowohl im jüdischen Erbe als auch in der griechischen Tradition anzuerkennen und zu integrieren vermag. Origenes radikalisiert diese Heilpädagogik insoweit, als er durch seine Hoffnung auf All-Erlösung alle Unterscheidungen, die im Raum der Geschichte im Namen der Wahrheit getroffen werden, unter eschatologischen Vorbehalt stellt. Außerdem vermag er durch seine Schrifthermeneutik die gewaltträchtigen Passagen der Bibel auf einen geistlichen Sinn hin zu transponieren und so zu entschärfen – allerdings um den Preis einer tendenziellen Enthistorisierung der biblischen Gottesbotschaft. Die historisch-kritische Methode, aber auch die theologische Schriftauslegung haben heute andere Instrumentarien, um zu den sperrigen Aussagen ein reflexives Verhältnis einzunehmen.

Solange Christen im Status der Rechtsunsicherheit angefeindet werden und religionspolitischen Verfolgungen ausgesetzt sind, haben sie dem Maßstab der Gewaltlosigkeit entsprochen und sich für Religionsfreiheit eingesetzt. Da das Doppelgebot der Liebe zu Gott und den Menschen nur in Freiheit erfüllt werden kann, wäre es geradezu eine Perversion, dieses erzwingen zu wollen. Tertullian hält es sogar für Gottlosigkeit,

wenn man jemand die Freiheit der Religion nimmt und ihm die freie Wahl seiner Gotteshheit verbietet, so dass es mir nicht mehr freisteht zu verehren, wen ich will, sondern gezwungen werde, den zu verehren, den ich nicht will. Niemand möchte doch wohl von jemand geehrt werden, der es nicht gerne tut.⁶³

Lactanz pflichtet ihm bei, wenn er schreibt:

Die Religion ist mehr als alles andere Sache der Freiwilligkeit, und man kann von niemandem erzwingen, dass er etwas verehere, was er nicht will.⁶⁴

Auch bei Augustinus finden sich entsprechende Aussagen. In dem Augenblick aber, wo es im 4. Jahrhundert zu einer problematischen Verzahnung

tastende Diktion; J.-H. T.], einen Weg, daß wir freiwillig vollbringen, was er will. – ὁ θεὸς οὐ τυραννεῖ, ἀλλὰ βασιλεύει, καὶ βασιλευῶν οὐ βιάζεται, ἀλλὰ πείθει, καὶ βούλεται ἔκουσῶς παρέχειν ἑαυτοῦ τοὺς ὑπ' αὐτῷ τῇ οἰκονομίᾳ αὐτοῦ, ἵνα μὴ κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθὸν τινοσ ἦ, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἔκουσιον αὐτοῦ. [...] ὁδοῦ οὖν, ἵν' οὕτως εἴπω ζητεῖ πῶς ἂν ἔκουσῶς τις ποιῆσαι, ἃ ὁ θεὸς βούλεται.“ (Hom. Jer. 20). Vgl. dazu *H. de Lubac*, „Du hast mich betrogen, Herr!“ Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7. Übersetzt von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln 1984, 19.

⁶³ *Tertullian*, *Apologeticum* 24,6 (CCSL 1,134, 30).

⁶⁴ *Lactanz*, *Epitome divinarum institutionum* 49,2 f. (CSEL 19, 728). Zitiert nach *A. Agenendt*, *Zur Geschichte der Toleranz im Christentum*, in: *F.-J. Bormann/B. Irlenborn* (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2008, 14–44, hier 16.

von Politik und christlicher Religion kommt und die Mittel der Obrigkeit zur Durchsetzung der Wahrheit des Christentums herangezogen werden können, kommt es zu Korruptionsformen ebendieser Wahrheit. Gewalt von Christen wurde in der Spätantike in den allermeisten Fällen gegen andere Christen angewandt, die andere, als heterodox eingestufte Glaubensüberzeugungen vertraten. Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang der theologische Positionswechsel des Augustinus, der in seiner Frühschrift „De vera religione“ (390) noch geschrieben hatte: „Nie hat er [Christus; J.-H.T.] Gewalt gebraucht, immer nur überredet und ermahnt.“⁶⁵ Später wird der Bischof von Hippo tadeln, was er vorher gerühmt hat: die Gewaltlosigkeit Jesu. In seinen „Retractationes“ bemüht er das Beispiel der gewaltsamen Austreibung der Händler aus dem Tempel.⁶⁶ Schon vorher hat er im Streit mit den Donatisten unter Rückgriff auf das biblische *Compelle intrare* – „Zwinge sie, hereinzukommen“ (Lk 14, 23) – Gewalt legitimiert, um die Häretiker mit militärischer Unterstützung in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuholen. Er schreibt:

Ursprünglich war ich der Meinung, dass niemand zur Einheit mit Christus gezwungen werden soll, vielmehr soll man das Wort wirken lassen, sich im Gespräch engagieren, mit Argumenten überzeugen, damit wir nicht an denen, die wir als echte Häretiker kannten, Schein-Katholiken bekämen.⁶⁷

Von dieser diskursiven Form der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen rückt er 408 unter dem Eindruck des Erfolgs der antidonatistischen Zwangsmaßnahmen ab:

Die Donatisten sind überaus unruhig, und es ist offenbar sehr heilsam für sie, wenn sie durch die von Gott eingesetzte Obrigkeit im Zaum gehalten und gezüchtigt werden. Denn wir freuen uns jetzt schon über die Besserung vieler, die an der katholischen Einheit so festhalten, sie so verteidigen und über ihre Befreiung von ihrem früheren Irrtum so froh sind, dass wir nur staunen und ihnen nur von ganzem Herzen Glück wünschen können. Durch die Macht der Gewohnheit gefesselt, würden sie in keiner Weise an eine Änderung zum Besseren denken, wenn nicht dieser Schrecken über sie käme und die Aufmerksamkeit ihrer Seele auf die Erwägung der Wahrheit lenkte.⁶⁸

Die Monotheismuskritik Jan Assmanns legt den Finger auf diese Ambivalenz. Der Anspruch der Religion der Liebe, *für alle* die wahre Religion zu sein, hat ereignisgeschichtlich Ausschließungsmechanismen gegen Häretiker und Andersgläubige produziert. Das gibt theologisch zu denken: Die Tradierung religiöser Wahrheitsansprüche, die von der Denkfigur der Mosaïschen Unterscheidung geprägt sind, ist offensichtlich anfällig für Gewalt und Intoleranz denen gegenüber, die diese Wahrheit ablehnen und konversionsresistent bleiben. Es wäre im schlechten Sinn apologetisch, dies zu

⁶⁵ Augustinus, De vera religione, XVI, 31.

⁶⁶ Vgl. ders., Retr. I, 12, 7.

⁶⁷ Augustinus, ep. 93, 17 (CSEL 34/2, 461, 22–25). Zitiert nach Fürst, Friedensethik und Gewaltbereitschaft, in: Ders., Friede auf Erden?, 51.

⁶⁸ Augustinus, ep. 93, 1 (CSEL 34/2, 445, 12–446,1). Zitiert nach Fürst, Friedensethik und Gewaltbereitschaft, 52.

leugnen. Johannes Paul II. hat daher eine *purificazione della memoria* gefordert und in den Vergebungsbitten des Jubiläumjahres die moralischen Hypotheken der Kirche thematisch gemacht.⁶⁹ Die beschämende Korruption der Wahrheit durch das Fehlverhalten von Gläubigen ist allerdings kein Grund, die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion fallenzulassen. Jan Assmann gibt daher auch im Sinne einer heilsamen Provokation zu denken, wenn er die systematische Theologie herausfordert, sich in den Streit um den Gottesbegriff einzubringen. Hinter der Alternative „Monotheismus oder Kosmotheismus“ steht letztlich die Frage nach dem Gottesbegriff und seiner humanisierenden Kraft.

3. Die Verborgenheit des Göttlichen und das Fatum der Menschen – der Preis des Kosmotheismus

Assmanns Kritik an der Mosaischen Unterscheidung ist nicht einfach mit einem Lob des Polytheismus verbunden, ja vielleicht nicht einmal als direkte Anempfehlung des Kosmotheismus als Alternativreligion zu lesen. Vielmehr bringt er den Kosmotheismus ins Gespräch, um die Mosaische Unterscheidung diskursiv zu verflüssigen und durchlässig zu machen. Auch wenn Assmann selbst systematisch-theologische Implikationen nicht weiter verfolgt, ist es die Aufgabe dogmatischer Theologie, die Differenz zwischen christlichem Monotheismus und Kosmotheismus weiter zu bedenken. Dabei riskiert sie, über Assmann hinauszugehen (was auch heißen kann, hinter ihn zurückzufallen), weil sie seine Position systematisiert und zuspitzt.

3.1 Die Unbestimmbarkeit des Göttlichen im Kosmos und die Selbstbestimmung Gottes in der Geschichte

Jan Assmann hat als Alternative zum exklusiven Monotheismus der Bibel den inklusiven Kosmotheismus ins Gespräch gebracht, der sich wie ein häufig verdrängter Tiefenstrom durch die abendländische Geistesgeschichte zieht. Der Kosmotheismus geht davon aus, dass das Göttliche unter dem Schleier der Symbole verborgen und unbestimmt bleibt. Mit der Betonung der Verborgenheit und Unbestimmtheit dürfte im Blick auf den derzeitigen Religionsdiskurs eine doppelte Argumentationsstrategie verbunden sein: Zum einen wird jeder theologische Wahrheitsanspruch, der sich dogmatisch artikuliert, in die Schranken gewiesen; zum anderen schafft die Akzentuierung der Unzugänglichkeit des Göttlichen Spielraum für unterschiedliche Symbolisierungen, die in ihrer Pluralität alle zulässig sind, solange sie den Gedanken der Humanität nicht beeinträchtigen.⁷⁰ Keine religiöse Vermitt-

⁶⁹ Vgl. G. L. Müller, *Erinnern und Versöhnen*, Freiburg i. Br. 2000.

⁷⁰ Der Frage, inwiefern die Praxis der Heiligenverehrung in der katholischen Kirche Elemente des Polytheismus aufgenommen und umgeschmolzen hat, kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Unleugbar ist jedenfalls, dass den Heiligen als Patronen für bestimmte Wirklichkeitsbe-

lung darf beanspruchen, die einzig richtige zu sein, weil niemand die Definitionshoheit hat, anzugeben, was das Göttliche wirklich ist. Dogma ist, dass es keine Dogmen geben darf. Mit der Behauptung, dass sich über das Göttliche nichts Bestimmtes sagen lässt, gibt der Kosmotheismus die Unbestimmbarkeit als letzte Bestimmung aus. Dadurch aber schließt er aus, dass sich Gott selbst in einem Akt der Offenbarung in bestimmter Gestalt erschließen könnte. Bereits im vierten Jahrhundert hat der Senator Symmachus in seiner berühmten Rede zur Verteidigung des Heidentums der kosmotheistischen Devise „Alle Götter sind eins“ klassischen Ausdruck verliehen:

Das Gleiche ist es, was alle verehren, eines, das wir denken, dieselben Sterne schauen wir, der Himmel über uns ist eins, diese Welt umfängt uns; was macht es aus, auf welche Art von Klugheit der einzelne die Wahrheit sucht? Man kann nicht auf einem einzigen Weg zu einem so großen Geheimnis gelangen.⁷¹

Joseph Ratzinger kommentiert:

Genau dies sagt heute die Aufklärung: Die Wahrheit als solche kennen wir nicht; in unterschiedlichen Bildern meinen wir doch dasselbe. Ein so großes Geheimnis, das Göttliche, kann nicht auf *eine* Gestalt festgelegt werden, die alle anderen ausschliesse – auf *einen* Weg, der alle verpflichtete. Der Wege sind viele, der Bilder viele, alle spiegeln etwas vom Ganzen, und keines ist selbst das Ganze. Dem gehört das Ethos der Toleranz zu, das in jedem ein Stück Wahrheit erkennt, das Eigene nicht höher stellt als das Fremde und sich friedvoll in die vielgestaltige Symphonie des ewig Unzugänglichen einfügt, das sich in Symbolen verhüllt, die doch unsere einzige Möglichkeit zu sein scheinen, irgendetwas nach dem Göttlichen zu greifen.⁷²

Auf dieser Linie sieht Jan Assmann heute ganz offen in der Depotenzierung der religiösen Wahrheitsansprüche den Schlüssel zu einer friedlichen Verständigung zwischen den Religionen in einer globalisierten Welt. Dem Programm der pluralistischen Religionstheologie vergleichbar, die in den unterschiedlichen Religionen lediglich prismatische Brechungen des unerkennbaren Göttlichen sieht, zielt auch Assmann eine „Menschheitsreligion der verborgenen Wahrheit“ an. Den historisch gewachsenen Religionen und ihren Wahrheitsansprüchen ist im Horizont einer solchen Menschheitsreligion eine Selbstrelativierung abverlangt:

Keiner von ihnen [ist es] erlaubt [sic], sich im Besitz absoluter und universaler Wahrheiten als ‚allein seligmachende‘ zu verstehen. Nur als *religio duplex*, das heißt eine Religion auf zwei Ebenen, die sich als eine unter vielen und mit den Augen der anderen zu sehen gelehrt hat und dennoch den verborgenen Gott oder die verborgene Wahrheit als Fluchtpunkt aller Religion nicht aus den Augen verliert, hat Religion in unserer globalisierten Welt einen Ort.⁷³

reiche bestimmte Funktionen und Ressorts zugewiesen werden. Allerdings greift das Axiom der interreligiösen beziehungsweise interkulturellen Übersetzbarkeit am Ende nicht, weil die Heiligen von den Gläubigen nicht als Götter, sondern als exemplarische Gestalten der Christusnachfolge und Fürsprecher verehrt werden.

⁷¹ Zitiert nach *Ch. Gnilka*, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Basel 1993, 23.

⁷² *Benedictus <Papa, XVI.>[Joseph Ratzinger]*, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, 142.

⁷³ *J. Assmann*, *Religio duplex*, Berlin 2010, 23.

Bei aller berechtigten Kritik am Exklusivismus, der in der katholischen Theologie spätestens mit dem II. Vatikanischen Konzil als überwunden gelten darf, wird man die Rückfrage nicht unterdrücken können, ob die Ablehnung absoluter und universaler Wahrheitsansprüche im Bereich der Religion hier nicht unter der Hand als absolute und universale Wahrheit ausgegeben wird.

Die vermeintliche Toleranz und Friedfertigkeit einer *religio duplex*, der die faktischen Religionen auf die aufgeklärte Menschheitsreligion des verborgenen Gottes hin übersteigt, kann jedenfalls unter der Hand in Intoleranz umschlagen, wenn sich religiöse Akteure weigern, ihre Glaubensüberzeugung in das System der vielen Symbolisierungen des verborgenen Gottes einzupassen. Das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott Jesu Christi ist mit einem Wahrheitsanspruch verbunden, der das System des Kosmotheismus und seiner Lehre von der prinzipiellen Verborgenheit des Göttlichen aufsprengt. Es geht davon aus, dass der ewige Gott, der alles, was ist, aus dem Nichts geschaffen hat, aus der Verborgenheit herausgetreten ist und sich in der Geschichte in bestimmter Gestalt offenbar gemacht hat. Durch die Bundesgeschichte mit Israel hat der unerkennbare Gott sich selbst zu erkennen gegeben; vollends im Ereignis der Menschwerdung des göttlichen Wortes hat er in der Person Jesu sein Angesicht gezeigt, so dass nicht mehr alle möglichen, sondern nur noch ganz bestimmte Aussagen von ihm getroffen werden können. Die freie Selbstbestimmung Gottes in der Geschichte verlangt eine bestimmte Sprache, ohne dass die Bestimmungen der Sprache beanspruchen könnten, Gott auf den Begriff zu bringen, der gerade auch in seinem Nahekommen jedes Begreifen übersteigt⁷⁴: „In Gott gibt es keine Gewalt“ (Diognetbrief); „Gott ist ein Erzieher, der die Menschen zum Heil führt“ (Clemens v. Alexandrien), „Gott ist kein Tyrann, sondern ein König; herrschend tut er niemandem Gewalt an, sondern sucht zu überzeugen, er will, dass die Seinen sich freiwillig seiner Heilsorge überlassen“ (Origenes). Diese Sätze, für die man auch in anderen Epochen der Theologiegeschichte vergleichbare Beispiele anführen könnte⁷⁵, bleiben bei aller Interpretationsbedürftigkeit nicht vage; sie stellen mit Bestimmtheit die Gewaltlosigkeit ins Zentrum des christlichen Gottesbegriffs. Diese Gewaltlosigkeit hat im Leben und Sterben Jesu eine

⁷⁴ Darin liegt das Aufklärungspotenzial des biblischen Monotheismus, dass er jede Idolisierung abweist. Gott ist größer als menschliche Begriffe, die sich seiner usurpatorisch bemächtigen wollen.

⁷⁵ Es sei nur an das umstrittene Zitat von Kaiser Manuel II. Paleologos erinnert, das den Auftakt zur Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. bildet: „Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß [*syn logo*] zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung.“ Vgl. zum Kontext des Zitats: K. Lehmann, Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“, in: *Benedictus <Papa, XVI.>*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg i. Br. 2006, 97–133, besonders 120–133.

bestimmte Kontur erhalten, die Paulus im Motiv der Kenosis gebündelt hat (vgl. Phil 2, 6–11).

Nicht nur in den bedeutenden Studien zur Gotteslehre des 20. Jahrhunderts bei Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann bildet das Motiv der Kenosis den eigentlichen Glutkern der Theologie, auch in der Gegenwartsphilosophie hat es – etwa bei Gianni Vattimo – neue Aufmerksamkeit gefunden: „Das einzige Skandalon der christlichen Offenbarung ist eben die Menschwerdung Gottes, die *kenosis*.“⁷⁶ In dieser „Herablassung Gottes“ sieht Vattimo das Proprium des christlichen Gottdenkens, das er philosophisch aufnimmt, um „den gewaltsamen Charakter des metaphysischen Essentialismus“⁷⁷ zu kritisieren und ein Denken in schwachen Kategorien zu entwickeln, das auch für die Theologie denkwürdig ist.⁷⁸ Theologisch festzuhalten ist der Zusammenhang zwischen einem Gottesverständnis, das von den Motiven der Kenosis und der Caritas geprägt ist, und der menschlichen Praxis. Das *sacramentum* der bis ins Äußerste gehenden Liebe Jesu Christi ist jedenfalls für die christliche Gebets- und Nachfolgegemeinschaft zugleich ein *exemplum*, das zu einer Praxis im Geist des auferweckten Gekreuzigten befähigt. Nicht Herrschaft, sondern Dienst, nicht Unterdrückung, sondern Solidarität mit den Schwachen sind die Vorzeichen eines Handelns, das sich in die Dynamik der Kenosis Christi hineinnehmen lässt.

3.2 Teilnahmslosigkeit des All-Einen – die Anteil nehmende Liebe des dreieinen Gottes

Im Rahmen des Kosmotheismus nimmt das unter dem Mantel der Natur verschleierte Göttliche keinen Anteil am Geschick der Menschen. Es ist einem *Deus otiosus* vergleichbar, der sich in seliger Unberührtheit vom Leiden der Menschen nicht tangieren lässt. Ganz anders der Gott des christlichen Monotheismus, der in der Geschichte Israels, dann im Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth seine Anteilnahme am Geschick der Menschen gezeigt hat. Er ist kein apathischer Gott, der sich vom Leid der anderen nicht betreffen lassen kann, weil jede Form von Betroffenheit seine Vollkommenheit beeinträchtigen würde. Vielmehr gehört das Mittei-

⁷⁶ G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 56. „Der Leitfaden der Interpretation, die Jesus vom Alten Testament gibt, ist der neue und intensivere Bezug der Liebe zwischen Gott und der Menschheit und dementsprechend auch unter den Menschen. So gesehen, ist die Erlösung ein Ereignis, das die *kenosis*, die Herablassung Gottes, immer vollkommener verwirklicht: Während Gott die Weisheit der Welt – d. h. die metaphysischen Träume der natürlichen Religion, die ihn als absolut, allmächtig, transzendent, kurz: als das *ipsum esse* (*metaphysicum subsistens*) denkt – Lügen straft, ist die Säkularisierung, d. h. die progressive Auflösung aller naturalistischen Heiligkeit, die eigentliche Essenz des Christentums“ (48).

⁷⁷ G. Vattimo, Die Spur der Spur, in: J. Derrida/G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, 107–124, hier 122.

⁷⁸ Vgl. J. Deibel, *Menschwerdung und Schwächung. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*. Mit einem Vorwort von G. Vattimo, Wien 2009.

denkönnen zur Vollkommenheit seiner Liebe – ein Gedanke, der eine theologische Modifikation der klassisch-metaphysischen Gotteslehre und ihres Apathie- und Unveränderlichkeitsaxioms einschließt.⁷⁹ Denn was wäre die Liebe Gottes, des Schöpfers, wenn sie gegenüber dem Leiden der Geschöpfe gleichgültig bliebe? In einem dichten Wort des Origenes heißt es dazu:

Der Erlöser ist zur Erde abgestiegen aus Mitleid für das Menschengeschlecht. Er hat unsere Leiden (*passiones*) auf sich genommen, ehe er das Kreuz erlitt, ja ehe er sogar unser Fleisch anzunehmen geruhte: Hätte er sie nicht zuerst gespürt, so wäre er nicht gekommen, um an unserem Menschenleben teilzunehmen. Welches war dieses Leiden, das er zuerst für uns litt? Es war das Leiden der Liebe (*passio caritatis*).⁸⁰

In der Spur dieser *passio caritatis* kann das Christentum als eine leidempfindliche Religion gekennzeichnet werden, das die alttestamentliche Wahrnehmung für den Anderen gerade in seiner Bedrohtheit aufnimmt. Das Hören auf die Autorität der Armen und Unterdrückten, der Witwen und Waisen weist selbst in eine vertiefte Begegnung mit Jesus Christus, der sich mit den Schwachen und an den Rand Gedrängten identifiziert hat. Eines ist es, sich mit der Teilnahmslosigkeit des Kosmos abzufinden, dem verborgenen Göttlichen in einer vagen Naturfrömmigkeit zu huldigen und dabei in einer wohlbehüteten Nische das kleine Glück zu suchen; ein anderes, sich in die „Compassio Gottes“ mit den Erniedrigten und Beleidigten hineinnehmen zu lassen und eine solidarische Praxis in der Spur Jesu zu versuchen.⁸¹

In besonderer Weise verbindet sich der christliche Märtyrer in seinem Leiden mit dem Geschick Jesu Christi. Er beantwortet die Gewalt, die ihm von außen zugefügt wird, mit Gewaltlosigkeit. Er erduldet Gewalt, weil er sich weigert, sein Bekenntnis zur Einzigkeit des Gottes Jesu Christi zur Disposition zu stellen. Diese Weigerung ist Ausdruck persönlicher Treue, die sich nicht durch sozialen Druck oder politische Gewalt korrumpieren lässt. Diese Treue, wie Assmann es tut, als „reaktive Intoleranz“ zu bezeichnen, ist fragwürdig. Noch fragwürdiger ist es, den christlichen Märtyrer einem militanten Gotteseiferer gleichzusetzen, der Andersgläubige im Namen seines Gottes tötet. Assmanns These, dass „Martyrium und Gewalt, das Sterben für Gott und das Töten für Gott“⁸² zwangsläufig zusammenge-

⁷⁹ Vgl. dazu J.-H. Tück, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn 2001, 176–212.

⁸⁰ Origenes, In Ez. Hom. VI, 6. Vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 199 f.

⁸¹ Die Monismus-Rezeption in der Gegenwartstheologie, die eine gewisse Affinität zu den Überlegungen Jan Assmanns erkennen lässt, wäre daher mit der Frage zu konfrontieren, wie sie es offenbarungstheologisch mit der Bestimmtheit des christlichen Gottesbegriffs hält – ein apersonales All-Eines dürfte jedenfalls kaum der Fluchtpunkt der biblischen Gotteserzählungen sein. Darüber hinaus ist einigermaßen unklar, wie im Horizont einer Theologie des All-Einen das Erbe der Christologie aufgenommen werden soll, wenn anders die inkarnationstheologische Pointe, dass der unendliche Gott in einem bestimmten endlichen Menschen sein Antlitz gezeigt hat, nicht heimlich verabschiedet werden soll.

⁸² Siehe Anmerkung 59.

hören, ist daher abzulehnen. Sein Verweis auf die Makkabäer, die nicht nur Widerstand gegen die Zwangshellenisierung des Antiochos Epiphanes IV. (175–164 v. Chr.) geleistet, sondern auch das Leben assimilierungswilliger Städte ausgelöscht haben, mag historisch zutreffen. Aber das Beispiel der Makkabäer kann nicht auf das Verhalten der christlichen Märtyrer übertragen werden. Schon Jesus hat sich von der Gruppe der Zeloten abgesetzt, die einen gewaltsamen Sturz der römischen Besatzungsmacht herbeiführen wollten. Er hat den Begriff des Eifers für Gott im Sinne einer sich für andere verschenkenden Hingabe transformiert. Die christlichen Märtyrer haben in ihrem Leiden diese gewaltige Gewaltlosigkeit Jesu⁸³ nachgeahmt, ohne zuvor barbarische Gewaltakte gegen schwache Glaubensbrüder verübt zu haben, die dem Konformitätsdruck nachgegeben hatten.

3.3 Weltbeheimatung „jenseits von Gut und Böse“? – Weltgestaltung in Verantwortung

Der Kosmotheismus ebnet die Unterscheidung zwischen Gott und Welt ein. Damit verblasst das Göttliche zu einer apersonalen und namenlosen Größe. Nichts macht dies deutlicher als die kühne Identifizierung der Selbstoffenbarung Gottes am *Sinai* „Ich bin, der ich bin“ mit der Inschrift zu *Sais*: „Ich bin alles, was ist, war und sein wird, kein Sterblicher hat meinen Mantel gelüftet“, die Carl Leonhard Reinhold erstmals vorgenommen hat, als er in seiner Schrift über die hebräischen Mysterien schrieb:

Wem aus uns, meine Brüder! sind endlich die alten ägyptischen Inschriften unbekannt; die eine auf der Pyramide zu Sais: Ich bin alles, was ist, war und seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben; und jene unter der Bildsäule der Isis; Ich bin, was da ist? Wer aus uns, meine Brüder! versteht nicht den Sinn dieser Worte so gut, als ihn vormals der ägyptische Eingeweihte verstehen mußte, und weiß nicht, daß damit das wesentliche Daseyn, die Bedeutung des Wortes Jehovah, beynahe wörtlich ausgedrückt ist?⁸⁴

Durch diese Umdeutung des biblischen Monotheismus wird die Mosaische Unterscheidung unterlaufen. Der Kosmos ist nun der Ort des göttlichen Waltens, nicht ein sich selbst in der Geschichte offenbarender Gott. Damit

⁸³ Vgl. J.-H. Tück, Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung, in: *H. Hoping/Ders.* (Hgg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 216–258.

⁸⁴ C. L. Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei*, herausgegeben und kommentiert von J. Assmann, Neckargmünd 2001, 42. Die bei Plutarch (Über Isis und Osiris, in: *Ders.*, *Drei religionsphilosophische Schriften*, Düsseldorf/Zürich 2003, 149) überlieferte Inschrift zu Sais hat im Denken der Aufklärung eine beeindruckende Gedächtnisspur hinterlassen. Bei Kant, Schiller, Beethoven und in Mozarts *Zauberflöte* kommt sie vor. Aber Reinhold ist es, der in der Inschrift zu Sais „die Bedeutung des Namens Jehovah beynahe wörtlich ausgedrückt“ sieht (ebd. 54) und die Selbstvorstellung Gottes am *Sinai* (Ex 3,14) so im Horizont der Inschrift von Sais liest. Der biblische Monotheismus erhält so eine Neuinterpretation im Lichte des Kosmotheismus – allerdings um den Preis, dass die Gott-Welt-Unterscheidung kasziert wird.

aber entfällt die Instanz, die den Menschen zur Freiheit berufen und zur Wahrnehmung der Weltverantwortung motivieren könnte. Mit der Unbestimmbarkeit des Göttlichen drohen Kategorien wie Freiheit und Verantwortung semantisch unscharf zu werden.⁸⁵ Der biblische Monotheismus hingegen überschreitet den Horizont der Immanenz, weil er auf einen Gott bezogen ist, der sich von der Welt klar unterscheidet. In dieser Selbstunterscheidung Gottes, des Schöpfers, von der Welt, seiner Schöpfung, liegt die Ermöglichung menschlicher Freiheit und ihrer Entfaltungsspielräume. Jürgen Habermas hat in diesem Zusammenhang völlig zu Recht notiert, dass „Gott nur so lange ein ‚Gott freier Menschen‘ [bleibt], wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen.“⁸⁶ Der biblische Monotheismus ist Statthalter dieser Einsicht. Er begreift die Welt als Schauplatz, auf dem der von Gott in seine Freiheit entlassene Mensch seinen Weltauftrag wahrnehmen kann. Das Christentum ist daher keine Religion der Weltflucht, wie immer wieder insinuiert wird, sondern eine Religion der Weltgestaltung – in Verantwortung vor Gott.⁸⁷

Der Kosmotheismus empfiehlt sich als Religion der Weltbeheimatung und Diesseitsbejahung. Das Sündenbewusstsein, das mit dem Aufkommen des biblischen Monotheismus geschärft wurde, scheint die unbeschwertere Lebensfreude zu durchkreuzen.

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.⁸⁸

Aus theologischer Sicht wäre rückzufragen, ob dieser Satz nicht den Unrechtszusammenhang wieder verschleiern will, der durch den biblischen Monotheismus allererst aufgedeckt wurde. Statt die Sünde als Produkt der Mosaischen Unterscheidung zu dechiffrieren, wäre umgekehrt zu sagen, dass die faktische Gewalt von Menschen über Menschen durch die Religion

⁸⁵ Es gehört zu den Schwierigkeiten der Debatte mit Jan Assmann, dass er Einsichten, die in gewisser Spannung zum Grundduktus seiner Argumentation stehen, selbst vorträgt; so hat er zugestanden: „Die Unterscheidung von Gott und Welt hat uns befreit von der Tyrannei des Gegebenen und uns Perspektiven einer anderen Wirklichkeit erschlossen, ohne die wir nicht mehr leben können.“ Assmann, *Ist der neue Mensch ein Eiferer?*, 67.

⁸⁶ Habermas, *Glaube und Wissen*, 30. Siehe auch *ders.*, *Zeit der Übergänge*. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt am Main 2001, 185 f.: „Philosophisch gesehen ist im Ersten Gebot der folgenreiche kognitive Schub der Achsenzeit festgehalten, nämlich die Emanzipation von der Kette der Geschlechter und von der Willkür der mythischen Mächte. Damals haben die großen Weltreligionen – mit der Ausbildung von monotheistischen oder akosmischen Begriffen des Absoluten – durch die gleichmäßig glatte Fläche der narrativ verknüpften kontingenten Erscheinungen hindurchgegriffen und jene Kluft zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur, zwischen Wesen und Erscheinung aufgerissen, die den Menschen erst die Freiheit der Reflexion, die Kraft zur Distanzierung von der taumelhaften Unmittelbarkeit geschenkt hat. Mit diesen Begriffen des Absoluten oder Unbedingten trennen sich nämlich die logischen Beziehungen von den empirischen, trennt sich die Geltung von der Genesis, die Wahrheit von der Gesundheit, die Schuld von der Kausalität, das Recht von der Gewalt usw.“

⁸⁷ Vgl. J. Reikerstorfer, *Weltfähiger Glaube*. Theologisch-politische Schriften, Münster 2009.

⁸⁸ Assmann, *Moses der Ägypter*, 282.

des einen Gottes allererst ans Licht gebracht wird. Könnte die heute verbreitete Aversion gegen die jüdisch-christliche Rede von der Sünde, welche die Schlusspassage von „Moses der Ägypter“ ins Wort bringt, nicht auch als eine Spielart spätmoderner Verantwortungsflucht gelesen werden? Die lebenspraktische Devise jedenfalls, das kleine Glück der Erde unbeschwert genießen zu wollen, steht in Verdacht, das Leid der anderen zu vergessen und durch einen Solidaritätsverfall erkaufte zu sein. In der All-Einheitsspiritualität besteht jedenfalls die Gefahr, dass sich die Apathie des verborgenen Göttlichen in eine apathische Haltung den anderen gegenüber übersetzt. Ein „moralischer Optimismus“, der sein Brot mit Freuden isst, ohne den Armen vor seiner Tür zu sehen, widerspräche der biblischen Gottesbotschaft und ihrer Ethik. Diese steht für eine „Mystik der offenen Augen“ (Johann Baptist Metz), die das Leid der Opfer von Gewalt zur Sprache bringt und die Täter von Unrecht zur Rechenschaft zieht, ohne sie deshalb schon auf ihre Taten festzulegen. Sie artikuliert am Ende die endzeitliche Vision einer Aufrichtung des Friedens und der Gerechtigkeit, die den Täter nicht über sein Opfer triumphieren lässt – entscheidende Motive, die im Rahmen einer All-Einheitsspiritualität Leerstellen bleiben.

Schlussbemerkungen

Dogmatische Theologie, die nicht mit fundamentalistischen Positionsmarkierungen zu verwechseln ist, ist eine dialogische Disziplin, die das Sinnpotenzial der christlichen Überlieferung in die Debatten der Gegenwart einbringt.⁸⁹ In der aktuellen Debatte um den Gewaltverdacht des biblischen Monotheismus erinnert sie entschieden an die mitunter heruntergespielte Wahrheit, dass im Zentrum des Christentums nicht Gewalt und Ausgrenzung, sondern die Gewaltlosigkeit und Liebe Gottes stehen. Die Rede von der Liebe Gottes, die nach einer trinitätstheologischen Erläuterung verlangt, ist nicht wohlfeil; sie hat in der Person und Geschichte Jesu eine bestimmte Kontur erhalten. Die anstößige Rede vom Zorn und Eifer Gottes widerspricht dem nicht, sondern ist gerade als Ausdruck einer Liebe zu begreifen, die gegenüber Unrecht und menschlicher Gewalt nicht gleichgültig bleiben kann. Selbstkritisch hat die Theologie aufzunehmen, dass die Wahrheit der christlichen Gottesbotschaft oft durch polemische Abwertungen und Disziplinierungen Anders- und Nichtgläubiger verdunkelt wurde. Die Sprache der Verachtung, die sich etwa im Diognetbrief findet, fällt hinter die Wahrheit zurück, die sie bezeugen will. Wenn heutige Theologie diese Ambivalenz vermeiden und die inhaltliche Bestimmtheit des Gottesglaubens gegenüber der vagen Religiosität der Spätmoderne zur Darstellung bringen will, kann sie das glaubwürdig nur tun, wenn sie mit den Mitteln des Argu-

⁸⁹ Vgl. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg i. Br. 1994.

ments an die Einsicht und Freiheit ihrer Adressaten appelliert und jede Form von Indoktrination, Zwang oder Gewalt ausschließt.

Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) hat hier orientierende Wegmarken gesetzt. Es hat apologetische Abgrenzungsdiskurse hinter sich gelassen, selbstkritisch Engführungen eingeräumt und entschieden den Dialog mit der Kultur der Moderne aufgenommen. Die heilspartikularistische Lehre, dass definitiv viele verloren gehen und nur wenige zum Heil gelangen, wurde überwunden und der heilsuniversalistische Grundzug der christlichen Hoffnung herausgestellt. Freund-Feind-Unterscheidungen, die sich am Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen orientieren, wurden dadurch relativiert. Im Dekret über die Religions- und Gewissensfreiheit hat sich die katholische Kirche darüber hinaus verpflichtet, die Würde fremder Kulturwelten zu achten und bei der Evangelisierung auf glaubwürdige Bezeugungsformen zu setzen. Damit ist eine klare Absage an subtile Druck- oder Machtmittel verbunden. Im Blick auf das Verhältnis zu anderen Religionen hat das Konzil eine Hermeneutik der Differenz durch eine solche der Anerkennung ersetzt, ohne die Wahrheit des christlichen Glaubens aus dialogstrategischen Gründen einzuklammern. Diese Weichenstellungen sind für die Theologie im 21. Jahrhundert unhintergebar, wenn sie die unterscheidende Kraft des christlichen Glaubens im religionskulturellen Pluralismus der Gegenwart zur Geltung bringen will. Dies wird ihr in dem Maße gelingen, wie sie die Semantik der Gewaltlosigkeit und Liebe zum Kriterium der Gottesrede macht.