

Manfred Görg

Christlicher versus jüdischer „Monotheismus“?*

1. Religionen im Widerstreit

In Malaysia ist bekanntlich ein erbitterter Streit zwischen Muslimen und Christen im Gange, der die Verwendung der Gottesbezeichnung „Allah“ betrifft. Entgegen einer vorläufigen offiziellen Entscheidung möchten es muslimische Gläubige den Christen ein für allemal untersagt wissen, den Gottesnamen „Allah“ zu verwenden, da der Gebrauch dieses Namens exklusiv dem Islam als Gottesname im Koran zukomme, dem Christentum mit seiner Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes jedoch nicht. Der des Arabischen Kundige weiß wohl, dass „Allah“ nichts anderes meint, als „der (einzige) Gott“¹, doch geht es der muslimischen Partei hier offenbar darum, die christlichen Assoziationen der Wesenheit dieses Gottes in drei Personen ausdrücklich auszuschließen. Auch in anderen Ländern, die eine Mischgesellschaft von Christen und Muslimen vorweisen, wie etwa in Ägypten, wächst das Vorkommen der Auseinandersetzungen, die auch vor wechselseitigen Gewalttaten nicht zurückschrecken. Das Faktum solcher Anwendung physischer Gewalt scheint in Teilen der Welt im Gegeneinander von Religionsformen, die sich selbst als der Verehrung eines einen und einzigen Gottes verpflichtet sehen wollen, eine weitgehend unreflektierte Modalität der Auseinandersetzungen zu sein, bei denen es um einen vermeintlich letzten und totalen Einsatz aller Mittel bis hin zum todesmutigen Einsatz ohne Rücksicht auf das Lebensrecht des Kontrahenten geht.

2. Ein-Gott-Glaube und Gewalt

Nicht wenigen scheint es in unseren Tagen, dass eine solche Haltung einer Glaubensüberzeugung inhärent sei, die in der rigorosen und bedingungslosen Apologetik auch mit den Mitteln physischer Gewalt einer Gottesidee zu entsprechen suche, die sich als Konzeption einer mit dem scheinbaren Offenbarungsgut einer unerbittlichen, letztlich den Tod des

* Es handelt sich hier um den Text einer vorläufigen Stellungnahme zu einem Beitrag des spanischen Theologen Andres Torres Queiruga, *Monotheismus und Gewalt kontra Monotheismus und universale Brüderlichkeit*, in: *Concilium* 45, 2009, S. 439-450, die bereits in einer Kurzfassung ebenfalls in *Concilium* 46, 2010, S. 229-233 erschienen ist.

¹ Vgl. bereits die Verbindung des Artikels mit der sprachlich verwandten Gottesbezeichnung *'aelohim* („der Gott“) im hebräischen Alten Testament.

angeblich Ungläubigen rechtfertigenden Autorität zu erkennen gibt. Diese Haltung hat offenbar nicht nur die fundamentalistischen Anhänger diverser Radikalisierungen und Grenzformationen am Rande der sogenannten Weltreligionen ergriffen, sondern tangiert mittlerweile auch die öffentliche Diskussion innerhalb der bekannten Hauptrichtungen der als solche geltenden „abrahamitischen“ bzw. „abrahamischen“ Religionen (Judentum – Christentum – Islam)², der in den Medien häufig mit dem etymologisch und terminologisch unpassenden Kunstausdruck „Trialog“ belegt wird, obwohl es hier noch immer um vorläufige Ansätze eines „Dialogs“, einer Verständigung über die jeweiligen Positionen, damit auch über die genuinen Gottesbilder, geht.

Insbesondere die drei klassischen Religionen des „Monotheismus“ werden in jüngerer Zeit zunehmend unter den Generalverdacht gestellt, ihr jeweiliges Gottesbild nur mit Mühe und ohne Rückhalt unter der Fahne der Gewaltfreiheit präsentieren zu können. Sie kommen allem Anschein nach nicht von der Versuchung los, von der Vorstellung eines gnädigen und barmherzigen Gottes die Kompetenz zu einer nahezu gnadenlosen Gerechtigkeit mit strafbewehrten Vorschriften zur Lebensgestaltung und zugleich einer Verfolgung menschlicher Untaten bis in spätere Generationen zu verbinden. Immer wieder werden gerade Formulierungen aus der israelitisch-jüdischen Religion herangezogen, um einen Gerechtigkeitsfanatismus im Judentum auszumachen, dessen Konturen sich dann am ehesten eignen würden, dieser Religion das Etikett einer gewaltverliebten, vornehmlich auf das vermeintliche Grundgesetz einer unbedingten Rächermoralität und Vergeltungsideologie anzuheften, wie sie sich gegenwärtig am ehesten in den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Israelis und Palästinensern, Juden und Muslimen für jedermann einsichtig offenbare.

Nicht besser kommt nach etlichen Interpreten der jüngeren Religionsgeschichte das Christentum davon, dem man ebenfalls über die abendländische Geschichte mit ihren unzähligen Gewaltexzessen einen schier unzerstörbaren Hang zur kriegerischen Durchsetzung³ seiner Interessen etwa im Zuge der Kreuzzüge oder der Kolonisation attestieren will. Gerade hier wird die Gewalt „im Namen Gottes“ als umso anstößiger empfunden.

² Zur Kennzeichnung vgl. u.a. K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime Trennt – und was sie eint (Neuausgabe), Düsseldorf 2001. M. Görg, Abraham als Ausgangspunkt für eine ‚abrahamitische Ökumene‘?, in: A. Renz – St. Leimgruber (Hg.), Lernprozeß Christen-Muslime, Münster 2002, S. 142-151

³ Vgl. A. Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, 4. Auflage, Münster 2008.

den, als sich doch das Christentum von seinen Ursprüngen her eine auf eine genuine Weise irritierende Friedfertigkeit auf die Fahne geschrieben hat. Wer glaubt, möchte man zuweilen fragen, es den christlichen Deutern und Umdeutern der Kirchengeschichte eigentlich noch, dass sie sich auf den Linie eines radikalen Friedenstifters bewegen wollen.

Der verbreitete und offenbar weiter um sich greifende Unmut über die Janusköpfigkeit christlicher Selbstdarstellung entlädt sich allem Anschein nach gegenwärtig ist kultur- und geistesgeschichtlichen Eskapaden zur Rechtfertigung einer Antithese Monotheismus versus Humanismus, Ein Gott-Glaube gegen Kosmotheismus, offene und versteckte Apologie eines Durchsetzungswillens von Positionen, die sich anscheinend eigenmächtig das Mäntelchen der allgemein-gültigen Wahrheit umhängen, um so einen Exklusivanspruch an die Vermittlung eines „allein seligmachenden“ Heilswegs geltend zu machen.

In dieser gewiss summarisch überzeichneten Weise offenbart sich eine Opposition, die den einen Part des Duells in den Anwälten einer etablierten monotheistischen Religion finden lässt, den anderen Part in den Kritikern dieser Religion, die sich augenscheinlich auf eine geradezu neurotische Weise rein zu waschen sucht, dadurch aber umso mehr entblößt. Ist der Monotheismus dazu verurteilt, in welcher Ausprägung auch immer, Frieden und Gerechtigkeit unter den Menschen aufs Spiel zu setzen? Sollte man ihn wegen seines übel beleumundeten Hangs zur Gewalt in den Variationen und Schattierungen des Monotheismus auf den Müllhaufen der Geschichte werfen, um sich stattdessen der scheinbar ideologiefreien und friedfertigen Sichtweise einer pan- oder kosmotheistischen Weltanschauung auszuliefern, die nicht mehr auf Gedeih und Verderb auf eine Rechtfertigung durch die abra(ha)mitischen Religionen angewiesen ist.

3. Antworten und neue Fragen

Die einschlägigen Studien des Ägyptologen und Kulturgeschichtlers Jan Assmann haben in jüngerer Zeit gerade dadurch Aufsehen erregt, dass sie um Klärung der Grundlagen und Auslösefaktoren der Gewalt im Blickfeld der Religionen bemüht sind. Bekanntlich stellt er die nach seiner Sicht in der Bibel greifbare „Mosaische Unterscheidung“, d.h. die Orientierung an dem einen Gott als Kriterium für Wahrheit und Falschheit einer kosmotheistischen Gottesidee gegenüber, die er in der altägyptischen Kultur wiederfindet und als Alternative zu den überkommenen Varianten

monotheistischer Religionen empfiehlt, die mit detaillierten Vorstellungen von Schuld und Sühne operieren.

Assmanns These gegenüber ist freilich geltend gemacht worden, dass es in Israel und im Judentum nicht schlichtweg um Wahrheit und Falschheit geht, sondern um das Leben mit und der Treue zu JHWH, ohne welche Grundpostulate es kein Überleben gegeben hat und gibt⁴. Die in der Zentralstelle des Bekenntnisses zum einen und einzigen Gott, dem „Höre Israel“ (Dtn 6,4f.) geforderte umfassende Gottesliebe ist die Antwort im Hören auf das lebensstiftende und lebensfördernde Wort Gottes, ohne das es keinen Bestand gibt.

Auf die grundlegende Dimension der Rettungserfahrung im Überlebenskampf des frühen Israel hat stattdessen die neuerliche Darstellung der Probleme und Chancen des Monotheismus abgehoben, die der Philosoph Peter Sloterdijk vorgelegt hat⁵. Sloterdijk möchte allerdings in Anlehnung an Assmanns These von der „mosaischen Unterscheidung“ eine defizitäre Tendenz auf das Konto der monotheistischen Religionen schreiben und damit eine „Genugtuung der Gläubigen“ begründet sehen, nämlich „durch Unterwerfung unter den Höchsten einen wie auch immer bescheidenen Anteil an dessen Souveränität zu gewinnen“⁶. Zugleich geißelt Sloterdijk den jeweils exklusivistischen Anspruch, dessen Gegnerschaft hinwieder eine Art Bestandsgarantie für die eigene Orientierung bilde⁷. Der kritische Appell gelte einem radikalen Widerstand gegen eine Abhebung des Jenseits vom Diesseits und somit einer „Dekonstruktion des Jenseitsfurors und jeder Form von Hinterweltlertum, das mit Verrat am diesseitigen Leben bezahlt wird“⁸. Sloterdijs schonungslose Kritik verzichtet hier freilich auf die nötige Differenzierung, die etwa nicht übersehen darf, dass es gerade ein bleibendes Verdienst des jüdischen Monotheismus ist, auf der Diesseitsbezogenheit zu insistieren und eine bevorzugte oder gar ausschließliche Orientierung am Jenseits abzuwehren⁹. Es ist kein Wunder, dass Sloterdijk seiner Sichtweise der monotheistischen Denkweise das Recht streitig zu machen sucht, eine qualifizierte Rolle im Rahmen ei-

⁴ Vgl. u.a. M. Görg, Mose und die Gaben der Unterscheidung. Zur aktuellen Diskussion um Jan Assmanns Buch „Moses der Ägypter“, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 44, 2001, S. 1-9.

⁵ P. Sloterdijk, Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen, Neuauflage 2007.

⁶ Sloterdijk, S. 41.

⁷ Vgl. Sloterdijk, S. 177.

⁸ Sloterdijk, S. 213.

⁹ Vgl. dazu u.a. Shemaryahu Talmon, Kritische Anfrage der jüdischen Theologie an das europäische Christentum, in: Sh. Talmon, Juden und Christen im Gespräch. Gesammelte Aufsätze, Band 2, (Information Judentum, Band 11), Neukirchen-Vluyn 1992, S. 209-225.

ner universalen Verantwortung in der menschlichen Gesellschaft übernehmen zu wollen¹⁰.

Das mittlerweile in eine Apologie der Menschenrechte auf der Basis der aufgeklärten Vernunft mündende Spektrum religions- und kulturgeschichtlicher Studien von Jan Assmann kündigt weiterhin eindrucksvoll genug von dem Unbehagen an der Selbstdarstellung der klassischen Religionen und von der Sehnsucht nach einer Alternativreligion, die neben oder gar entgegen den überkommenen Formen religiöser Orientierung eine originelle Tiefendimension entdecken will, um so Programm und Postulat einer „Religio Duplex“ zu präsentieren¹¹, die konflikt- und friedensfähig zugleich sein könne. Dass allerdings die Scheidung zwischen Volksreligion und Elitereligion das nötige Klima zum interreligiösen Miteinander schaffen werde, bleibt wohl ein Wunschtraum.

Es liegt demnach scheinbar auf der Hand, zu einem rigorosen Vorschlag Zuflucht zu nehmen, den Remi Braque vor einiger Zeit geäußert hat: „Schluss mit den „drei Monotheismen“¹², um mit diesem Appell vor allem auf die durchaus auseinander liegenden Vorstellungen von Gott, Mensch und Welt aufmerksam zu machen, statt eine übergreifende Einheit unter dem Namen des Einen Gottes zu suggerieren. Sollte es nach Braque nicht hilfreicher sein, auf einen einhelligen Beitrag der drei abra(ha)mitischen Religionen zu verzichten, die doch jeweils in konzeptioneller Differenz und Konkurrenz zu verharren und keine kongeniale Perspektive vor allem gegenüber der Gewalt zu bieten scheinen? Braque plädiert nun nicht für eine Abkehr von dem Monotheismus überhaupt, er möchte hingegen einzig und allein im Ein-Gott-Glauben des christlichen Credo die letztlich überzeugendste Programmierung einer jedweder Gewalt abschwörenden Idee wahrnehmen.

¹⁰ Zur vorläufigen Kritik an dieser Position vgl. u.a. M. Görg, Monotheismus im Widerstreit. Zur jüngeren Debatte um Glaube und Gewalt, in: Blätter Abrahams. Beiträge zum interreligiösen Dialog 5, 2006, S. 19-33, besonders S. 23.

¹¹ Vgl. den noch unpublizierten Vortrag von J. Assmann, Religio Duplex – Ein Modell zur Vermittlung von Wahrheit und Frieden in den Religionen (20. Januar 2010 in München)..

¹² Vgl. R. Braque, Schluß mit den „drei Monotheismen“, in: Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 36, 2007, S. 98-113. Dazu u.a. M. Görg, Abrahambilder in der Bibel, Das Problem einer interreligiösen Orientierung am „Vater des Glaubens“. In: E. Zwick (Hg.), Pädagogik als Dialog der Kulturen. Grundlagen und Diskursfelder der interkulturellen Pädagogik (Reform und Innovation. Beiträge pädagogischer Forschung 11), Berlin 2009, S. 207-225.

4. Ein-Gott-Glaube und Gewaltfreiheit

In ähnlicher Richtung geht die jüngste Positionsbestimmung von Andrés Torres Queiruga, welcher Autor mit der thematischen Opposition „Monotheismus und Gewalt *kontra* Monotheismus und universale Brüderlichkeit“ einen christlichen „Monotheismus“ mit einer kritischen Stellungnahme zum jüdischen (und islamischen) Konzept eines „Ein-Gott-Glaubens“ aufwarten will¹³. Wie die vorgängigen Kritiker an einer vermeintlich unreflektierten Zuordnung der sogenannten monotheistischen Religionen auf der Basis der Abrahamstraditionen möchte er eine Scheidung zwischen dem Bild Gottes in der jüdisch-islamischen Religionswelt und der christlichen Perspektive vornehmen, die er auf der Grundlage der Botschaft Jesu als Negierung einer etwa mit dem Gottesbild Jesu verhafteten oder verträglichen Gewalttätigkeit Gottes und als absolute Absage an jede Legitimation der Gewalt interpretiert. Unter Rückgriff auf eine bei David Hume gefundene Erklärung, dass der „unversöhnliche, engherzige Geist der Juden“ „wohlbekannt“ sei, zieht er eine Linie über eine Werbung für den Polytheismus in der Emanzipationsphase der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts bis zu den jüngsten Urteilen von Assmann, deren Erscheinungsbild er als „neupaganes Konstrukt“ mit einer eingeschlossenen Abwehrhaltung gegenüber dem Christentum bezeichnet. Hier gelte es, dem Eigenwert der jesuanischen Verkündigung ihren kritischen Stellenwert zu geben und so eine nötige Differenzierung von dem ihr von Israel und dem Judentum angebotenen Gewaltpotential in der Rede von Gott zu leisten.

Das Bild eines gewalttätigen Gottes und des Menschen als eines der Gewalttat im Auftrag Gottes verpflichteten Geschöpfes ist längst ein Versatzstück in der antijüdischen Propaganda geworden, so dass man sich nicht wundern muss, dass es auch in der christlichen Apologetik immer wieder zum Vorschein kommt. Insbesondere seit Franz Buggles einschlägigem Durchgang durch die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments mit seinem instinktsicheren Aufspüren der dunklen Züge im biblischen, in die christliche Tradition und Glaubensverkündigung transferierten Gottes und Menschenbild lassen eine unreflektierte Rezeption als allzu brüchiges und ethisch unvertretbares Unterfangen erscheinen. Vor der Anstößigkeit des Befundes wird niemand mehr die Augen verschließen dürfen, so dass sich hier eine einschlägige Dokumentation erübrigt.

Queiruga ist also darin recht zu geben, dass die Apostrophierung der Gewalt in der Bibel für den aufmerksamen Beobachter von heute ein

¹³ A.T. Queiruga, Monotheismus und Gewalt kontra Monotheismus und universale Brüderlichkeit, in: Concilium.

schier unüberwindliches Ärgernis bedeutet. Es liegt daher nahe, ihm auch in der Empfehlung zu folgen, die Realität der Gewaltprozesse und -diktionen im Gefolge eines „biblischen Fundamentalismus“ ernst zu nehmen und „ohne Ausflüchte und falsche Beschönigungen anzuerkennen“¹⁴.

Das unzweifelhafte Ärgernis wird jedoch in einem anderen Licht gesehen werden müssen, wenn man endlich wahrzunehmen bereit ist, dass die sogenannten heiligen Schriften zunächst menschlicher Verfasserschaft entstammen, wenn auch in unterschiedlicher Weise von göttlicher Einwirkung die Rede ist. Dies gilt zunächst von dem überkommenen Schrifttum Israels oder (besser und richtiger) des nachexilischen Judentums des Zweiten Tempels, dann aber auch von dem Traditionsgut der Urkirche, die sich in den zeitgenössischen Strom der Reflexionen des hellenistischen Judentums eingliedert hat.

So sind auch die Ausdrucksformen zur Selbstdarstellung Jesu, ja selbst die sogenannten „ureigenen Worte“ (*ipsissima verba*) Jesu, primär Äußerungen aus menschlicher Verfasserschaft, deren Dignität als „Gotteswort“ doch wohl ein aus der ehrwürdigen Tradition der Prophetenworte an Israel stammendes Interpretament im Rahmen der Arbeit des frühen Christentums am Überlieferungsgut zur Gestalt und Botschaft Jesu in der Urkirche darstellt.

Eine von diesen Einsichten zur menschlichen Autorschaft getragene Diagnose nimmt die offenbare Unzulänglichkeit im Umgang mit der Sprache und den Spielarten der Gewalt als Defizit wahr, ist aber als erster Schritt zur Behandlung und Heilung der Krankheitssymptome einer ausufernden Gewaltverherrlichung unverzichtbar. Von der Sichtweise einer kritischen Bestandsaufnahme betrachtet haben wir es in den heiligen Schriften und in den Anhängerreligionen dieser Dokumente immer wieder mit Zeugnissen zur Rechtfertigung von Gewalt unter Berufung auf einen gewalttätigen Gott zu tun.

5. Gott – das „Geheimnis der Welt“ (E. Jünger)

Wenn Queiruga allerdings zu der Behauptung findet, dass solchen Positionen zur Rolle der biblischen Gewalt „Fehlinterpretationen zugrundeliegen“¹⁵, die menschliche Irrwege auf Gott projizieren, wird man der Sachlage nicht gerecht. Wie will er seine doch von außen an die Texte herangetragene These beweisen: „Gott – der wirkliche Gott, nicht der Gott un-

¹⁴ Queiruga S. 442.

¹⁵ Queiruga S. 447.

serer menschlichen Projektionen – hat niemals Tod, Vernichtung oder Seuchen geschickt“. Woher will er wissen, dass Gott nicht doch auf irgendeine Weise aktiv beteiligt ist oder war? Wo war Gott in Auschwitz oder in Haiti? Die Kriterien für eine einschlägige Lossprechung Gottes entnimmt Queriuga einer Wertung, die letzten Endes davon absehen will, im Anschluss an Augustinus in Gott auch das *mysterium fascinans et tremendum* wahrzunehmen. Ist nicht in Wahrheit jede Aussage über das göttliche Geheimnis mit einer unausweichlichen und unbestreitbaren Reservation verbunden, definitive und letztverbindliche Aussagen über die Dimensionen und Modalitäten des göttlichen Willens nie und nimmer treffen zu können?

Mit ihrem Diktum vom „kriegerischen Jahwe zum *Abba* Jesu“¹⁶ gerät Queriugas Position somit unversehens in das Fahrwasser eines antisemitisch-antijüdischen Anspruchs, der im Judentum, vom Islam ganz zu schweigen, die vermeintlich allgegenwärtige Autorität des gewaltlüsternen Gottes mit dem Namen JHWH wahrnehmen will, während dem christlichen Grundbekenntnis zum gnädigen Gott dank der Botschaft des authentischen Kerygmas des Jesus von Nazaret jeder einschlägige Schatten abgehen soll. Kein Makel darf auf jene Überzeugung fallen, die einen Ein Gott-Glauben mit der Preisung des allgütigen „Vaters“ als des „*Abba*“ Jesu verbindet.

Ein weiterer Schritt, der die These Queriugas noch fragwürdiger macht, ist seine Empfehlung, die Bibel „rückwärts“ zu lesen, d.h. von der abschließenden Offenbarung in Jesus alles Vorgängige her zu betrachten. Dies entspricht der fatalen Überzeugung, das Judentum der älteren Bibel habe den strafenden Gott in das Zentrum seiner Botschaft gestellt. Die vertraute Anrede des Gottes Jesu mit „*Abba*“ ist ganz ohne Frage ein jüdisches Erbe, wie das Studium der späten Weisheitslehren zeigt¹⁷. Hier sind falsche Konfrontationen mit dem erklärten Ziel einer Vertiefung der Divergenzen zwischen Juden und Christen unbedingt zu meiden. Immerhin zitiert der Autor aus dem Buch Jona die Prädikation, dass der Gott des Propheten ein „gnädiger und barmherziger Gott“ sei (Jon 4,1-2), verschweigt aber jene im Zentralbereich der Tora verankerte und als Gottesrede stilisierte Erklärung von Ex 34,6f.

¹⁶ Queriuga S. 447.

¹⁷ Vgl. dazu u.a. A. Strothmann, „Mein Vater bis Du!“ (Sir 51, 10), Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nachkanonischen frühjüdischen Schriften (Frankfurter Theologische Studien 39), Frankfurt am Main 1991.

JHWH ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation.

Diese, wohl nicht nur in Queriugas Augen gewiss schwer verdauliche Koordination göttlicher Gnade und strafender Gerechtigkeit bedarf keiner Korrektur im egomanischen Urteilsfeld der Moderne, sondern bleibt Ausdruck eben jener cusanischen Koinzidenz der Gegensätze, die zum göttlichen Wesen gehört, nach den begrenzten Blickwinkeln auf der menschlich-irdischen Ebene jedoch auf Dauer mit einem selbstgezüchteten und allzu willkürlich „idealisierten“ Gottesbild unvereinbar bleibt. Nicht von ungefähr kleidet der namenlos überlieferte Prophet „Deuteroseja“ in nachexilischer Zeit seine Sicht seines Gottes, der mit all seinen scheinbaren Widersprüchen als der Eine und Einzige gelten muss, formal in eine stilisierte Gottesrede, die sich gerade dadurch dem anmaßenden Zugriff kritischer Wertung entziehen soll (Jes 45,7):

Ich bin JHWH, und sonst niemand, Ich bin ein Bildner von Licht, ich bin ein Schöpfer von Finsternis, ich bin ein Macher von Heil und ein Schöpfer von Unheil. Ich bin JHWH, der dies alles tut.

Die auch hier spürbare, für die menschliche Verfassung und das Aufnahmevermögen schier unfassbare, mit sprachlich-semanticischer Verschränkung gebotene Folge der Selbstprädikationen entspricht den Erfahrungen des Judentums mit seinen beispiellosen Höhen und Tiefen bis hin zur Katastrophe der Shoa und dem Aufstieg Israels zu einer eigenen, noch immer gefährdeten Nation im Gefüge der Völker. So gilt weiterhin: „Die Rätselhaftigkeit des distanzierten Gottes ist geborgen in der nicht minder undurchschaubaren Nähe“¹⁸. Weder an Jesus noch an unendlich vielen Christen und Nichtchristen ist der Leidenskelch vorübergegangen. Hier gibt es trotz aller Rede vom liebenden Gott keinen Unterschied zwischen dem Glauben Israels und dem der Christen. Der Gott Israels hat genau so wie der Gott Jesu letztlich als ein unergründliches Mysterium zu gelten, da er nach wie vor in einem unzugänglichen Licht thront.

Der von Queriuga mit vollem Recht befürwortete Dialog der drei „monotheistischen“ Religionen darf schließlich nicht den Eindruck erwecken, als solle sozusagen durch die Hintertür eine Akzeptanz des dogmatischen Trinitätsglaubens in der tradierten Gestalt oder gar des Kreuzestodes Jesu vermittelt werden. Dagegen ist eine vertiefende Deutung der sich in gren-

¹⁸ M. Görg, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995, S. 165.

zenloser Dimension niemals erschöpfenden Liebe innerhalb des dreieinen Gottes¹⁹ auf dem Wege zu einer mystischen Verdichtung des göttlichen Mysteriums, das sich begrifflich nicht erschließen lässt und der theologischen Spekulation auf Dauer verschlossen bleibt, bis die Liebe, so Gott will, in der Ewigkeit miterlebt werden kann. Der Gekreuzigte ist eine Variante des Gottesknechtes (Jes 56), der trotz seines Todesgeschicks in der lebenserneuernden Kraft Gottes verbleibt. Das Kreuz ist nicht primär Sinnbild einer Gewaltlosigkeit, es offenbart im Gegenteil vielmehr „Ärgernis“ und „Torheit“ als nicht nur in den Augen der „Heiden“ zutreffende Impressionen, welchen der an seinem Gott unverrückbar festhaltende Mensch immer wieder ausgesetzt ist, ohne jedoch letztgültig und auf Ewigkeit erdrückt zu werden. Nur als Kontrast zu allen theologischen Spekulationen zur Identität des liebenden Gottes kann das Kreuz zu einem unbequemen, ja wohl auch widerborstigen Wahrzeichen sozusagen *e contrario* umgedeutet werden, weil es in kaum zu übertreffender Weise Ohnmacht und Scheitern aller menschlichen Anstrengungen markiert, das Geheimnis des allgütigen und gerechten Gottes auf irgendeine Weise plausibel zu ergründen. Der nach wie vor unverzichtbare Dialog der Religionen muss bei allem Bemühen um wechselseitiges Verstehen den „Vorhang im Heiligtum“²⁰ respektieren.

¹⁹ Auch O. Keel charakterisiert in einem in Publik-Forum (Nr.2, 2010) S. 33 erschienenen Leserbrief das „trinitarische Gottesmodell“ als Spiegelung eines Menschenbildes, „für das von der Liebe bestimmte Beziehungen konstitutiv sind“. Insgesamt plädiert er für eine „adaequante Gottesvorstellung“, der „nicht ein A-cappella-Monothelismus, sondern eine reiche polyphone Komposition“ entspreche.

²⁰ Vgl. dazu u.: M: Görg, Der Vorhang vor dem Heiligtum. Vom Sinn für Realität und Utopie in biblischer Rede von Gott, in: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 55, 2000, S. 279-289.