

## „Auf dich, Gott, habe ich meine Hoffnung gesetzt“

### Plädoyer für einen aufgeklärten Monotheismus

Im Zuge des sogenannten „neuen Atheismus“ wird wieder verstärkt eine Kritik gegen den Monotheismus vorgetragen, die diesen vorrangig der Gewaltförmigkeit bezichtigt. Als Reaktion auf diese Kritik suchen manche Theologinnen und Theologen monistische Motive in die Gotteslehre einzutragen, um so die Vorwürfe gegen den Monotheismus zu umgehen. Im Folgenden sollen zunächst die zentralen Einwände gegen den Monotheismus zusammengefasst werden, um dann auf die Alternative „Monismus“ näher einzugehen. In einem dritten Teil schließlich soll ein Vorschlag zu einem „aufgeklärten Monotheismus“ vorgestellt werden.

### Einwände gegen den Monotheismus

Es wird zumeist eingewendet, dass der Monotheismus einer Identitätslogik folge, also einer Priorisierung bzw. Absolutsetzung des Einen gegenüber dem Vielen und dem Unterschiedenen. *Ein* Gott, *eine* Heilsgeschichte, *eine* Erlösungserzählung, *ein* Retter.

Der Glaube an den einen und einzigen Gott paart sich, so ein weiterer Einwand, mit einer knechtenden und lebensfeindlichen Moral sowie mit dem Glauben an einen allmächtigen Gott, somit mit dem Glauben an einen absolutistischen Willkürherrscher, der unbedingten Gehorsam einfordere. Das aber stehe der Würde und der Freiheit des Individuums entgegen. So schreibt etwa Odo Marquard in seinem Essay *Lob des Polytheismus*: „sobald (...) nur ein einziger Gott regiert (...), muß der Mensch in dessen totalen Dienst treten und total

parieren (...)<sup>1</sup> Ähnlich Peter Sloterdijk in seinem Essay *Tau von den Bermudas*, in dem er Gott als himmlisches Hypersubjekt und die Menschen als dessen Vasallen, als „Seins-Beamte“, bezeichnet: „Es ist ihres Amtes, zu denken, wie der Dienstherr denkt, und der wiederum hat durch die Offenbarung wie durch das philosophische Denken jeden Zweifel daran ausgelöscht, dass er nur als der Eine, der Höchste, als der Herr der Optima begriffen werden darf.“<sup>2</sup>

Der Glaube an den einen Gott entspricht, so ein dritter Einwand, der Auffassung, dass es nur eine Wahrheit gäbe. Letztlich werde mit diesem Glauben ein absoluter Wahrheitsanspruch verknüpft, der Anspruch des allein wahren Glaubens gegenüber allen anderen, falschen, irrigen Religionen. So wirft etwa Sloterdijk dem Monotheismus vor, dass er einer binären Logik der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ folge. Systematisch entfaltet wurde diese Kritik von dem Ägyptologen Jan Assmann. Assmann kennzeichnet den Monotheismus durch die von ihm so genannte „Mosaische Unterscheidung“ zwischen „wahr“ und „unwahr“ in Bezug auf die Religionen als Wurzel der Konstruktion von Gegenreligionen. Doch anders als Sloterdijk beschreibt Assmann diesen Prozess als unvermeidliche Konstruktion kultureller Andersheit, die zwar – ob gewollt oder ungewollt – zu Ausgrenzung von und Gewalt gegenüber anderen Religionen und Kulturen führen könne, die aber bis zu einem gewissen Grade durch Kulturtechniken der Übersetzung kompensiert werde: „Übersetzung ist also nicht als illegitime Vereinnahmung wirklicher Andersheit zu verstehen. Sie ist vielmehr der Versuch, die Grenzen durchlässiger zu machen, die durch die kulturelle Unterscheidungen errichtet werden.“<sup>3</sup>

Dennoch aber konstatiert auch Assmann einen Zusammenhang zwischen der Mosaischen Unterscheidung und dem Freund-Feind-Schema und damit eine politisch prekäre Folge des Monotheismus: „Gottesfeind

- 1 O. Marquard, *Lob des Polytheismus*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91–116, hier 108.
- 2 P. Sloterdijk, *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt a. M. 2001, 23.
- 3 J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2000, 19.

ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt. (...) Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge. Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind. (...) Hier liegt m. E. das eigentliche ‚politische Problem‘ des Monotheismus.“<sup>4</sup>

Assmann sieht in der Devise des exklusiven Monotheismus „Keine anderen Götter außer mir!“ eine gewaltförmige Semiotik eingeschrieben, die um die Unterscheidung wahr–falsch, wahrer Gott und falsche Götter, wahre und falsche Religion kreist. Diese Unterscheidung zwingt zur Entscheidung, ja zur Konversion: „In diesem Zwang zur Entscheidung, der Pflicht zur Erinnerung und ständigem inneren Nachvollzug und der Angst vor Rückfall und Vergessen wurzeln die Motive der Gewalt, die tief in die Fundamente der kulturellen Semantik monotheistischer Religionen eingelassen sind.“<sup>5</sup>

So kann man also zusammenfassen: Monotheistische Religionen verstricken sich, so die Kritik, in eine Logik absoluter Identität, in eine damit verbundene bzw. daraus resultierende binäre Logik der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ und dabei zugleich der Inanspruchnahme absoluter Wahrheit für die eigene religiöse Überzeugung bei gleichzeitiger Abwertung, ja Ausgrenzung anderer Religionen (Exklusivismus). Und sie verstricken sich in eine Logik der Gewalt, die aus der Identitätslogik und der binären Logik abzuleiten ist: Wahrheitsansprüche werden mit Gewalt durchgesetzt, der eine, allmächtige Gott ist ein gewalttätiger Gott, der unbedingte Gefolgschaft einfordert.

Angesichts dieser Kritiken des Monotheismus wird nun als Alternative zum Monotheismus häufig auf ein All-Einheitsdenken, einen Monismus rekurriert, der sich vom theistischen Prinzip des Glaubens an den einen und einzigen Gott als Person abkehrt und sich zum Verständnis des Absoluten als eines göttlichen All-Einen hinwendet, das nicht mehr zwingend personal zu verstehen ist.

4 J. Assmann, *Monotheismus*, in: *Monotheismus*, (Jahrbuch Politische Theologie; 4), Münster 2002, 122–132, hier 131 f.

5 J. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: P. Walter (Hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 2005, 18–38, hier 35.

## Monismus als Alternative?

Wiederum Jan Assmann hat die Debatte um Alternativen zum Monotheismus und zur „Mosaischen Unterscheidung“ angestoßen. Diese Alternative sieht er in einem „Kosmotheismus“ gegeben, in dessen Zentrum der Glaube an eine all-eine Gottheit, das *henkaipan* steht. So wird das traditionelle Bekenntnis der Einheit Gottes zwar weiter tradiert, aber vom Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes abgetrennt. Denn das All-eine ist eins und alles, allumfassend, allgegenwärtig, aber eben in seiner omnipräsenten absoluten Identität kein absolut Anderes mehr, keine Transzendenz gegenüber der Immanenz, und auch keine Person mehr. Gottheit eben, nicht Gott. Kosmotheistisch nennt Assmann diesen Gedanken, weil Gott hier letztlich mit dem alleinigen Universum identifiziert wird, das solcherart als göttlich begriffen wird. Der Übergang zum Pantheismus ist hier deutlich angelegt. Schon hinter dem Polytheismus des alten Ägypten verberge sich, so Assmann, dieser All-Einheitsgedanke, und Moses sei von diesen Gedanken inspiriert gewesen. Dass der Polytheismus auch von einem monistischen Denken umgriffen werden kann, zeigt jedoch nicht allein die Antike, sondern auch der Hinduismus. Denn auch dort entspringt die Vielheit der Götter der Alleinheit des ersten Prinzips, des *brahman*. In ihm ist keine Vielheit, ist aber gerade darum, aufgrund seiner absoluten Einheit, Ursprung der Vielheit der Götter und der Vielheit der Welt. Assmann leitet den biblischen Monotheismus von altägyptischen Mysterienreligionen ab:

„Wer zeigen konnte, dass auch die biblische Offenbarung auf nichts anderes als auf diese Kernsätze altägyptischer Mysterienwahrheit hinauslief, riß die Schranken zwischen Christen, Juden, Muslimen und Heiden ein und legte eine Einsicht frei, die alle Menschen zu Brüdern macht.“<sup>6</sup>

Monistische Konzeptionen des Absoluten scheinen gerade im Blick auf die Monotheismuskritik attraktiv zu sein; viele Probleme wären gelöst

6 Assmann, *Moses*, 183.

oder schlichtweg galant umschiff, und es ist sicher kein Zufall, dass Positionen, die den Monotheismus zumindest mit monistischen Konzepten verbunden haben, auch in der Theologiegeschichte immer wieder an Einfluss gewonnen haben, man denke zum Beispiel an Meister Eckhart und andere mystische Theologien, man denke an die Prozesstheologie, die an die Prozessmetaphysik Alfred North Whiteheads anknüpft, und man denke an die pluralistische Religionstheologie. Sie alle eint die Kritik an einem personalen Gottesverständnis, welches sie als Form des Anthropomorphismus kritisieren, sowie der Versuch, Gott und Welt miteinander zu vermitteln und auf diese Weise dualistische Konzeptionen des Gott-Welt-Verhältnisses ebenso zu vermeiden wie einen abstrakten, ungeschichtlichen Gottesbegriff. Auch das Verständnis Gottes als allmächtiger „Himmelsherrscher“ soll ausgeschlossen werden, somit das ganze Feld der Gewaltförmigkeit des Gottesbildes. Ebenso soll damit auch das Theodizeeproblem gelöst werden.

Doch bei genauerem Hinsehen handelt man sich sowohl philosophisch wie theologisch mit dem Monismus mehr Probleme ein, als man gelöst zu haben glaubt.<sup>7</sup> Zunächst zu den philosophischen Einwänden gegen den Monismus als Alternative zum Monotheismus<sup>8</sup>:

Erstens: Monismen bleiben einem Denken verhaftet, das der Philosoph Theodor Wiesengrund Adorno als identitätslogisch bezeichnet hat. Die Differenz zwischen Absolutem und Endlichem, Allgemeinem und Besonderem, Einem und Einzelnem wird zugunsten eines All-Einheitsgedankens aufgelöst. Das bedeutet aber in letzter Konsequenz, dass das Eine und Allgemeine das Andere und Besondere, das Unbedingte das Bedingte, das Absolute das Endliche verschlingen. Differenz verliert sich in absoluter Identität bzw. in der Identität des Absoluten. Ebenso werden alle Differenzen und Widersprüche in der Harmonie des All-Einen aufgehoben. Doch diese harmonistische All-Einheit ist nur ein

7 Vgl. hierzu auch S. Wendel, „Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein.“ (Cusanus). *Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Seele*, in: K. Arntz (Hrsg.), *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Regensburg 2007, 68–86.

8 Vgl. hierzu auch S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 271–283.

Schein von Versöhnung, da diese Harmonie um den Preis des Verschwindens und der Auflösung dessen erkaufte ist, was doch eigentlich versöhnt werden soll, nämlich Differenz; Versöhnung durch Verschwinden jedoch ist keine.

Zweitens: Der All-Einheitsgedanke impliziert die Auflösung der Singularität des Einzelnen, denn im All-Einen sollen ja nicht nur alle Widersprüche und Differenzen aufgehoben werden, sondern das Einzelne, welches ja auch nur als Modus, als Ausdruck, als bloßes Moment des All-Einen gilt. Dadurch verliert etwa die menschliche Subjekt-Person ihren Selbststand, ihre Einmaligkeit. Der Gedanke der Einmaligkeit des Einzelnen wird auf diese Weise unterwandert durch die Voraussetzung eines anonymen, ichlosen Grundes.

Drittens: In All-Einheitstheorien bleibt der Gedanke der Freiheit unterbestimmt, wenn das Sich-Setzen des Absoluten als ein Anderes, also als Welt und Universum, als notwendiges Geschehen gedacht wird, nicht aber als Akt der Freiheit. Wenn also das Absolute notwendigerweise immer wieder neu zu Welt wird und nicht aus Freiheit heraus Welt setzt, schafft.

Viertens: All-Einheitslehren können mühelos naturalisiert werden, kann doch der all-eine, anonyme Grund auch materialistisch gedacht werden, vor allem, wenn das unendliche Universum als Ausdruck des Absoluten gilt und wenn das Heraustreten des Grundes allen Seins aus sich selbst als immerwährendes Geschehen gedacht wird, als *creatio continua* sowie *incarnatio continua* ohne Anfang und Ende, ohne Ziel und Richtung – es sei denn, man identifizierte diesen Prozess selbst schon mit seinem eigenen Ziel nach dem Motto „Der Weg ist das Ziel“. Was unterscheidet dieses Modell aber qualitativ etwa von Nietzsches Lehre einer ewigen Wiederkehr des Gleichen?

Fünftens: Ein Monismus verstrickt sich zwangsläufig in einer Metaphysik der Präsenz aufgrund der Allgegenwärtigkeit des All-Einen im Universum. Man könnte einwenden, dass doch das namenlose Eine radikal abwesend bleibe und sich nur die Gestalten, die Modi des All-Einen präsentieren, nicht aber das Eine selbst. Das trifft jedoch allein auf eine neoplatonische Stufenontologie zu, nicht aber auf Monismen neuzeitlicher Provenienz. Denn die Modi sind ja Ausdruck des Einen, es

zeigt sich, präsentiert sich in ihnen nicht geheimnisvoll oder abgestuft, sondern unmittelbar und direkt. Damit aber wird das göttliche Geheimnis verendlicht und in die Immanenz der Welt herabgezogen, ja sogar begrifflich bestimmbar. Denn Gott ist nicht der bleibend Andere, unterschieden von Welt und Mensch, sondern umgekehrt ist die Welt Ausdruck und Teil Gottes, ja „Körper Gottes“.

Zu diesen philosophischen Einwänden gegen monistische Tendenzen kommen folgende theologische Einwände hinzu<sup>9</sup>:

Erstens: Gottes Einzigkeit steht auf dem Spiel, wenn man den Monotheismus durch einen Monismus ersetzen oder mit ihm verbinden wollte. Wohl wäre er noch als „Einer“ denkbar, nicht mehr aber als „einzig“, denn das All-Eine entbehrt ja jeglicher Singularität, eben weil es „ein und alles“ ist. Man könnte einwenden, dass es einzig wäre, weil doch neben ihm nichts bestünde. Doch „Einzigkeit“ meint genau besehen Einmaligkeit, Singularität, die einem Einzelnen zukommt. Das Göttliche ist aber im Kontext von Monismen kein Einzelnes, ist nicht individuiert, sondern alles in allem. Das klassische christliche Bekenntnis zum einzigen Gott (*credo in unum deum*) würde so ad absurdum geführt.

Genau besehen handelt es sich auch nicht mehr um den Glauben an Gott, sondern um den Glauben an ein alleines, anonymes, ichloses Prinzip. Ichlos aber kann das Göttliche auch keine Person sein, denn Personalität ist an Subjektivität, will sagen: an die Einmaligkeit der Ich-Perspektive, gebunden. Monismen lösen somit das personale Gottesverständnis auf; nicht ein anderer, nicht-anthropomorpher Personbegriff wird formuliert, wie häufig behauptet wird, sondern der Personbegriff letztlich überflüssig gemacht.

Zweitens: Ein göttliches Prinzip kann zu seiner Schöpfung nicht in Beziehung treten, denn Beziehung setzt Beziehungsfähigkeit voraus, und diese wiederum ist an Personalität gebunden. Ist Gott keine Person, so ist er auch kein personales Gegenüber des Menschen. Letztlich droht eine Verendlichung Gottes als bloß „innerer Grund“ des Menschen oder

9 Vgl. zu den theologischen Einwänden gegen den Monismus auch ausführlich M. Striet, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen*, in: M. Striet, K. Müller (Hrsg.): *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 111–127.

des gesamten Universums auf Kosten seiner bleibenden Unterschiedenheit, Andersheit zu Schöpfung und Geschöpf, und es droht umgekehrt eine Vergöttlichung des Menschen als bloßer Ausdruck Gottes. Es bleibt zudem zu fragen, wie man zu einem apersonalen Grund überhaupt noch bitten, danken, vor ihm und ihm zu Ehren feiern, ja zu ihm beten soll.

Drittens: Monismen gelingt es nicht, den genuin biblischen Gedanken einer *creatio ex nihilo* zu denken. Denn wenn das Absolute das Universum als Ausdruck, Modus seiner selbst setzt, und wenn das Universum letztlich als Modus des Absoluten Teil des Absoluten ist bzw. mit ihm letztlich zusammenfällt, dann impliziert dies genau besehen den Gedanken der Ewigkeit der Welt. Wenn Gott besteht, besteht notwendigerweise Welt als sein Ausdruck, sein „Körper“. Ist Gott ewig, so auch die Welt. Nicht aus Nichts hat Gott geschaffen, so die monistische These, sondern er realisiert sich fortwährend selbst durch das Universum hindurch und sein prozessuales Geschehen – ohne Anfang, ohne Ende. Allenfalls ließe sich dies mit dem Begriff der *creatio continua* vereinbaren, nicht aber mit dem biblischen Schöpfungsverständnis, dass Gott im Anfang die Welt aus Nichts schuf.

Viertens: Schöpfung wäre genauso wenig undenkbar wie Erlösung bzw. Vollendung der Welt, würde der Grund und das Ziel allen Seins nicht als personaler Gott gedacht. Denn um Schöpfung wie Erlösung denken zu können, bedarf es des Begriffes des Handelns Gottes, und dazu wiederum bedarf es eines freien Gottes, der eben nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Freiheit schafft und vollendet. Der Schöpfungsakt ist ein Akt der Freiheit, er wurzelt im freien Willen Gottes. Ebenso bezieht sich Gott auf seine Schöpfung und erhält sie aus freiem Entschluss, und aus Freiheit erlöst und vollendet er sie. Ohne Freiheit wären auch nicht Offenbarung und Menschwerdung denkbar, denn ganz ohne Notwendigkeit, sondern ungeschuldet teilt Gott sich selbst mit, spricht er sein Wort, macht er sich zum Teil seiner Schöpfung. Wäre Gott keine Person, wäre er nicht einmalig und einzig, wäre er auch nicht frei. Zudem ist Freiheit nicht denkbar ohne ein Subjekt, welches mit Freiheit koinzidiert. Ist Gott aber nicht wirklich frei gedacht, dann steht die Ungeschuldetheit, die Gratuität der Offenbarung und Versöhnung,

ja stünde der Gnaden- und Geschenkcharakter der ganzen Heilsgeschichte Gottes mit seiner Schöpfung auf dem Spiel. Es ist ja gerade das Kennzeichen der Gnade, dass sie frei und bedingungslos ergeht. Gnade und Notwendigkeit schließen sich gegenseitig aus. Ein anonymes göttliches Prinzip jedoch ist genauso wenig ein gnädiger wie ein handelnder Gott, sondern ein Geschehen, das anderes Geschehen determiniert. Dann aber wäre auch das Verhältnis zwischen Gott und Welt bzw. Mensch kein Verhältnis der Freiheit, der Beziehung und Anerkennung, sondern ein Verhältnis der Determination. Und dies wiederum hätte Folgen für die gesamte Anthropologie. Denn als Bild des Göttlichen wären wir dann keine freien und eigenständigen Wesen, sondern notwendige Folge eines determinierenden Grundes, dem wir zugehören. Wir wären keine einmaligen, freien Subjekte, fähig zur Personalität, sondern bloße „Durchlauferhitzer“ des Absoluten, das sich durch uns hindurch selbst realisiert – und dies immer wieder neu. Unsere Einmaligkeit wäre nur vorläufig, da sie aufgehoben würde im All-Einen, und bloß vorläufige Einmaligkeit ist keine wirkliche Einmaligkeit. Wir wären nichts anderes als ein kurzes Aufflackern im ewigen Walten des Werdens und Vergehens des Weltenlaufs. Dieser Gedanke aber ist jederzeit naturalistisch interpretierbar. Er widerspricht dem genuin biblischen Gedanken der individuellen Unsterblichkeit als bleibendes „Bei Gott sein“, ohne aber zu Gott zu werden. Die Einmaligkeit unseres Lebens, so sind Christinnen und Christen überzeugt, endet nicht mit dem Tod, sondern sie überdauert diesen und wird in ein neues Leben verwandelt, versöhnt. Sie wird nicht aufgehoben, sondern vollendet – in Gott und durch Gott.

Fünftens: Die christliche eschatologische Hoffnung auf ein Leben in Fülle, auf Versöhnung und Vollendung der Geschichte kann nur mit einem personalen Gott gedacht werden. Einem handelnden und freien Gott als personalem Gegenüber, der seine Schöpfung vollendet. Der immerwährende Kreislauf des Werdens und Vergehens impliziert keineswegs Vollendung, es gäbe ja gar keine Fülle der Zeit. Erlösung bestünde allein in der Auflösung des Einzelnen im Einen – dies aber ist wie schon einmal ausgeführt keine Erlösung, sondern nur deren Schein. Eng damit verbunden ist im Übrigen das Theodizeeproblem, das nicht gelöst wird, sondern nur verschärft wird. Ist das gesamte Universum, ist die

Geschichte nichts anderes als Ausdruck und Moment des Absoluten, das sich in ihm, in ihr realisiert, dann gehörten das Leid und das Böse letztlich Gott wesentlich zu. Als All-Einheit umfasst er auch das Übel und das Leid. Dann aber wäre Gott nicht mehr vollkommen, weil das Übel ihm zugehörte, oder Erlösung bestünde allein darin, es als Trost zu empfinden, dass Gott in uns und durch uns hindurch leidet, mitleidet. Diese Perspektive wird man nicht anders als zynisch nennen können: Was hilft es dem Opfer von Leid und Unrecht, wenn das göttliche Prinzip des Universums mit ihm leidet? Bedarf es nicht auch der Hoffnung auf einen Ausweg aus dem Leid? Bedarf es nicht der Gerechtigkeit Gottes, der auch für die ein Leben in Fülle verheißt, die auf der Strecke geblieben sind? Realisiert sich Gott selbst im Prozess der Geschichte nicht auf Kosten seiner Geschöpfe, auf Kosten der Momente seiner selbst? Solch eine Theologie wird man nicht anders als zutiefst theodizeeunempfindlich bezeichnen können. Dementsprechend ist dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet zuzustimmen, wenn er schreibt:

„Wünschenswert ist der Monismus, eine die absolute Differenz von Gott und Mensch aufhebende All-Einheit auf keinen Fall. Denn wenn der Mensch nicht nur eine am Ende dann doch nutzlose, weil von der Gefräßigkeit der Zeit, nenne man sie Gott oder ewige Wiederkehr des Gleichen, verschlungene Leidenschaft sein soll, dann bedarf es des rettenden freien Gottes. Und vergessen wir nicht: Hegels Monismus des Absoluten rechtfertigte die gesamte Weltgeschichte, in der das Absolute aus der Armut seiner Idee austritt in die Realität, als Theodizee, ohne Abzug. Dankbarkeit ist schon jetzt möglich, aber nur, wenn noch erwartet wird – erwartet wird von einem freien, von der Welt und ihrer Geschichte strikt zu unterscheidenden Gott, der aber als der trinitarische, so der christliche Glaube, in sie eingegangen ist und ihr stets gegenwärtig ist: So dass von ihm erhofft werden kann. Von ihm erhofft werden kann in einer offenen Bundesgeschichte zwischen Gott und den Menschen.“<sup>10</sup>

10 Ebd. 127.

Sechstens: Die Grundmotive des christlichen Bekenntnisses, Trinität und Inkarnation, sind mit einer All-Einheitslehre nicht zu vermitteln. Allenfalls ein modalistisches Trinitätsverständnis, welches die drei Personen als drei Ausfaltungen, Ausdrucksformen, eben Modi der alleinigen Gottheit versteht, wäre damit kompatibel. Der Modalismus jedoch, das haben die frühchristlichen Konzilien festgestellt, ist nicht die adäquate Auffassung der Dreieinigkeit Gottes, weil er die drei Personen ihrer Eigenständigkeit beraubt und somit den eigentlichen Kern des Trinitätsgedankens gar nicht erfassen kann – mit Folgen übrigens für die Christologie, denn ohne den Trinitätsgedanken wäre die biblisch bezeugte Selbstunterscheidung Jesu vom Vater nicht zugleich mit der Überzeugung zu denken, dass in ihm Gott Mensch geworden ist.

Auch der Inkarnationsgedanke stünde auf dem Spiel, suchte man das Christentum monistisch zu interpretieren. Allenfalls eine *incarnatio continua*, der *creatio continua* analog, wäre denkbar – das immerwährende Geschehen der Inkarnation des Göttlichen im Universum, der Fleischwerdung im Körper, der die Welt in seiner Gänze ist und dem wir als Momente angehören. Im Zentrum des christlichen Inkarnationsverständnisses steht jedoch nicht die immerwährende Inkarnation Gottes im Sinne seiner Präsenz in der Schöpfung, sondern die Menschwerdung Gottes in einer konkreten, einmaligen und einzelnen historischen Subjekt-Person, die den Namen Jesus von Nazareth trägt. Die Fleischwerdung in einer konkreten Lebensgeschichte, in Leben, Tod und Auferweckung Jesu. Kein abstraktes ontologisches bzw. kosmologisches Geschehen also, sondern ein konkretes historisches Ereignis: Der einmalige, vollkommene, eine und einzige Gott vereinzelt sich, macht sich zu einem einmaligen, endlichen Einzelnen. Und dieses Geschehen vollzieht sich „ein für allemal“, es ist unwiederholbar, eben weil dieser Jesus der Christus ist. Diese Identität ist ebenso einmalig wie derjenige, der sich in Jesus selbst mitteilt. Diese Selbstmitteilung Gottes „ein für allemal“ antizipiert darüber hinaus das, was uns verheißen ist: Leben in Fülle, nicht aber ewige Wiederkehr des Gleichen. Und in ihr zeigt sich kein abstraktes Prinzip, sondern der freie Gott, der sich in der Person Jesu als Person offenbart.

All dies lässt zu dem Schluss kommen, dass ein um ein Monismus angereicherter Monotheismus nicht nur selbstwidersprüchlich ist, sondern in letzter Konsequenz dem Gott der Bibel, dem „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, dem Gott, der in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist, widerspricht. Monismen erweisen sich somit nicht als Lösung, sondern als Verschärfung des Problems des Monotheismus. Aufgrund dieser Probleme des Monismus kann er nicht als tragfähige Alternative zum Monotheismus betrachtet werden. Darüber hinaus ist zu fragen, ob die Invektiven gegen den Monotheismus – Gewaltförmigkeit, Identitätsdenken, Vasallentum usw. usf. – tatsächlich den Monotheismus insgesamt treffen oder ob diese Aspekte nicht eher als Verzerrungen des Monotheismus zu verstehen sind. Es gilt darum aufzuzeigen, dass der Monotheismus per se nicht schon gewaltförmig ist. Dieser Suche soll im Folgenden abschließend nachgegangen werden.

### **Versuch einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens an den „einen und einzigen“ Gott**

Der Glaube an den einen und einzigen Gott gehört zu den Kernmotiven der jüdisch-christlichen Tradition. Im Alten Testament etwa wird Gott im Durchgang durch viele Entwicklungen des Gottesbildes hindurch nicht als ein besonders mächtiger Gott neben anderen Göttern in einem polytheistischen Götterhimmel oder als der höchste aller Götter (Henotheismus) geglaubt, sondern als der Eine und Einzige, so etwa in Dtn 6,4 f.: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe, ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ Der eine und einzige Gott ist jedoch biblisch gesehen kein eines und allgemeines, absolutes Prinzip, nicht vorrangig aller Grund, Ursprung und Ziel alles Seienden wie das unennbare Eine des Neuplatonismus oder der göttliche Funke der Stoa, aber auch kein weltunabhängiger „unbewegter Beweger“ wie der Gott des Aristoteles der griechischen Philosophie, ebenso wenig bloßer Ordner des Kosmos wie der den Ideen untergeordnete Demiurg bei Platon. Der Gott, wie ihn die Bibel uns überliefert, ist Person, aus freiem Entschluss

handelnd und mit seiner Schöpfung in Beziehung tretend, alles erkennend, alles vermögend, allgegenwärtig. Gott wird als Schöpfer der Welt bekannt, der die Welt aus freiem Entschluss erschaffen hat: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1). Aber Gott ist nicht nur der Schöpfer der Welt, er ist seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen, insbesondere dem Menschen als seinem Bilde, in Treue bleibend verbunden, ist also unwiderruflich der Gott des Bundes. Gott begleitet seine Schöpfung, als Gott der Geschichte ist er in seiner Schöpfung, in der Geschichte präsent, durch seine rettende und befreiende Tat steht er seinen Geschöpfen bei. Gott hat sich geoffenbart als JHWH, als der „Ich bin der, der ich für euch da sein werde“ (Ex 3,14). In der Selbstbezeichnung als JHWH kommt keine ontologische Aussage zum Ausdruck etwa dahingehend, dass sich Gott als das Sein oder gar als der Seiende bezeichnet hätte („Ich bin der Ich bin“). Im Dornbusch offenbart sich kein abstraktes Seinsprinzip noch ein höchstes Seiendes. Die Selbstbezeichnung impliziert vielmehr eine Zusage an den Menschen: Du bist nicht allein! Ich bin der Gott, der bei dir ist, der dir Zukunft schenkt! JHWH ist das Zeichen für die Treue Gottes und die Kennzeichnung seiner selbst als ein Gott der Geschichte und als ein Gott der Menschen als Gott für die Menschen. Darin teilt er sich zugleich schon als Person mit, nicht als anonyme Macht.

Es wäre jedoch methodisch unzureichend, das Bekenntnis zum Monotheismus nun allein aufgrund der biblischen Befunde oder aber durch Verweis auf die lehramtliche Tradition der Kirche zu rechtfertigen. Gemäß dem alten Grundsatz eines Glaubens, der nach Einsicht sucht, muss auch nach Vernunftgründen gesucht werden, die das Bekenntnis zum Monotheismus einsichtig machen – auch gegenüber aktuellen Bestreitungen bzw. Kritiken des Monotheismus.

Diese rationale Rechtfertigung der Einheit und Einzigkeit Gottes war in der theologischen Spekulation häufig durch Bezug auf den Begriff der Unendlichkeit versucht worden, denn dieser Begriff wurde nicht allein ontologisch im Sinne unendlicher Ausdehnung oder ewiger Dauer verstanden, sondern auch als Synonym für den Begriff der Vollkommenheit. Als vollkommen wurde Gott schon im Neuen Testament bekannt, so etwa in Mt 5,48: „Seid vollkommen wie euer himmlischer Vater voll-

kommen ist.“ Und das kirchliche Lehramt hat dieses Gottesverständnis noch unterstrichen etwa mit Verweis auf den Thomasischen Begriff des *actus purus*. Gott ist reiner Akt, und dies impliziert Vollkommenheit. In seiner Vollkommenheit jedoch ist Gott absolute Einheit, und er ist einzig, denn neben Gott als reine Vollkommenheit kann es nicht mehrere vollkommene Wesen geben, dies höbe seine Vollkommenheit ja gerade auf. In seiner Vollkommenheit unterscheidet sich Gott von allem, was ist, was aus ihm hervorgeht. Darin wurzelt seine Größe, seine Heiligkeit.

Der Begriff des Unendlichen ist jedoch ungeeignet, Gott zu bestimmen, denn dieser Begriff kann mühelos naturalistisch interpretiert werden. Wäre Gott wesentlich der Unendliche, dann könnte auch das Universum als „Gott“ bezeichnet werden. Die Einheit Gottes wäre dann identisch mit der Einheit des Universums, und seine Einzigkeit wäre aufgehoben in die All-Einheit allen Seins. Neben diesem Gott bestünden in der Tat keine anderen Götter, denn neben dem Universum kann es ja nichts anderes geben, weil es ja schon alles umfasst und alles mit einschließt.

Stattdessen ist der Begriff des Unbedingten besser geeignet, Gott in seiner Vollkommenheit zu bedeuten. „Unbedingt“ meint hier: durch keinen anderen Grund mehr bedingt, also selbstbegründet. Aber auch: durch nichts anderes bedingt, beschränkt, begrenzt. Und schließlich: nicht endend, unendlich im Unterschied zu allen endlichen Wesen. Dies entspricht im Übrigen der Bestimmung Gottes im Sinne Anselms von Canterbury als das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Und genau dies entspricht auch dem monotheistischen Gottesverständnis. Denn neben dem *nihil maius* kann es nicht mehrere *nihil maius* geben, wäre doch das *nihil maius* dann nicht mehr *nihil maius*.

Um nun aber die Einheit und Einzigkeit Gottes zu rechtfertigen, genügt es nicht, sich allein auf den Begriff des Unbedingten zu beziehen. Es ist vielmehr notwendig, den Begriff des Unbedingten zu spezifizieren, und dies in seinem Bezug auf den Begriff der Subjektivität. Von dieser Bestimmung ausgehend wird es auch möglich sein, die Einzigkeit und Einheit Gottes als diejenige einer Person zu verstehen: Gott ist einer und einzig, und gerade darin kein anonymes alleines Prinzip, sondern personales Gegenüber des Menschen. Diese Bestimmung Gottes als

Subjekt und Person macht es überhaupt erst möglich, Gott als Gott der Geschichte zu verstehen und damit den „Gott der Philosophen“ mit dem „Abrahams, Isaaks und Jakobs“ in Einklang zu bringen.

Der Ausdruck „Subjekt“ wird häufig synonym mit „Individuum“ oder mit „Person“ verwendet. Diese Gleichsetzung ist jedoch zu undifferenziert. Subjektivität meint nämlich die Einmaligkeit, die Singularität eines Einzelnen, nicht aber dessen Einzelheit im Sinne von Individualität. Subjekt ist ein Individuum also nur hinsichtlich seiner Einmaligkeit, nicht seiner Einzelheit. Das Subjekt ist somit weder ein das Einzelne auflösendes und umgreifendes Totales noch ein Hyper-Ich über oder neben dem einzelnen Ich, sondern nichts anderes als die Einzigartigkeit und unbedingte Einmaligkeit des Ichs, die allen zukommt und in dieser Hinsicht universal ist. Subjektivität macht die Irreduzibilität des Einzelnen und Besonderen aus und reißt das individuelle Ich aus dem Status des bloß Partikularen heraus, ohne es einem Totalen zu unterwerfen oder in ein System zu integrieren. Damit meint die Bezeichnung „Subjekt“ das konkret existierende individuelle Ich unter der Perspektive seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit, die in der Irreduzibilität des Selbstbewusstseins zum Ausdruck kommt. Darin wiederum ist es Möglichkeitsbedingung jeden weiteren Wissens, ja jeder Art und Weise, mich auf Welt, auf anderes zu beziehen. Subjektivität meint also die „Jemeinigkeit“ meines Erkennens und Handelns, meines Denkens und Fühlens, ja meiner gesamten Lebensführung. Denn niemand weiß, wie es ist, „ich“ zu sein. Keineswegs aber bezeichnet „Subjekt“ eine eigenständige ontologische Größe neben oder über dem einzelnen Ich.

Es ist nun wichtig zu sehen, dass die Perspektive der Subjektivität mit dem Begriff des Unbedingten in Verbindung gebracht werden kann. Denn das Subjekt lässt sich auch als ein formales Moment Unbedingtheit des bedingten Ichs verstehen, welches dieses Ich zu einem unvertretbar Einmaligen macht. Dieses Moment Unbedingtheit ist Möglichkeitsbedingung dafür, dass das „ich“ überhaupt um sich selbst weiß, dass es um sein Wissen um sich weiß und dass es aufgrund dieses Wissens um sich zu sich selbst „ich“ sagen kann.

Dieser Begriff des Unbedingten wiederum lässt sich nun zum Begriff des Allgemeinen in Bezug setzen. Denn das Unbedingte ist nichts

anderes als das Allgemeine des Besonderen bzw. Bedingten, hier: des bedingten Daseins. Im Moment Unbedingtheit, welches das absolute Ich bzw. das Subjekt darstellt, drückt sich zugleich ein Moment Allgemeinheit im Einzelnen und Besonderen aus, welches das einzelne und besondere, bedingte, individuelle Dasein zu einem singulären, einzigartigen Dasein macht. So gesehen bestimmt jenes Moment Allgemeinheit im Besonderen nicht dessen Einzelheit, dessen Individualität, sondern dessen Einzigartigkeit, Einmaligkeit, dessen Singularität, durch die es unhintergebar und unvertretbar *dieses* Einzelne und Besondere ist und eben kein anderes. Singuläres Dasein geht nicht auf in der Vereinzelung, es ist nicht bloß Teil einer Masse von Individuen, kein austauschbares Exemplar. Darin wurzelt die Würde jedes einzelnen Daseins, jedes einzelnen bewussten Lebens, das zu sich selbst „ich“ sagen kann.

Doch nicht nur der Bezug zum Allgemeinen ist mit dem Subjektbegriff gegeben, sondern auch zum Begriff der Einheit. Denn das Moment Unbedingtheit bzw. Allgemeinheit ist nicht teilbar, es ist einfach, Eines, nicht Vieles. Außerdem ist das Individuum kraft dieses Momentes einzig, einzigartig. Und schließlich sind die vielen Individuen, ist die Pluralität des einzelnen Daseins, miteinander verbunden, geeint im und durch das Moment der Unbedingtheit und Allgemeinheit, durch die Subjektperspektive, aufgrund derer es auf je eigene Weise „ich“ ist und „ich“ sagen kann. Subjektivität fungiert so als Einheitsmoment des Pluralen und Differenten. Subjektivität konvergiert folglich mit Einheit und Einzigkeit, ja macht überhaupt erst die Einzigkeit des Einzelnen und die Einheit des Differenten möglich. Doch dieses Einheitsmoment ist von einem monistischen Begriff absoluter Einheit unterschieden, weil das Unterschiedene nicht Teil bzw. Moment des Einen ist, sondern in Umkehrung des Hegel'schen Begriffs des Moments das Eine Moment des Unterschiedenen ist, welches dieses eint, verbindet, ohne den Unterschied aufzuheben oder gar aufzulösen. So ermöglicht es Einheit in bleibender Unterschiedenheit auch gerade deshalb, weil das „einigende Moment“ ja gerade in der Subjektivität, also in der Einmaligkeit des Einzelnen, gegeben ist. Und Einmaligkeit bewahrt ja gerade den Unterschied des Einzelnen, bewahrt so die Einzelheit des Einzelnen nicht in seiner

puren Individualität, sondern in seiner Singularität, anstatt diesen Unterschied aufzuheben.

Dieses Moment Unbedingtheit, Allgemeinheit, Einheit im bedingten, besonderen, individuellen Dasein fällt jedoch nicht allein mit der Perspektive der Subjektivität zusammen, sondern auch mit derjenigen der Freiheit. Subjektivität koinzidiert mit einer absoluten bzw. unbedingten Freiheit. Jene unbedingte Freiheit im Sinne eines puren Vermögens realisiert sich in ihrer Entsprechung zu einem unbedingten Sollen. Unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit sind gleichursprüngliche Prinzipien, die das Moment Unbedingtheit des bedingten Ichs ausmachen.

Es ist nun theologisch erlaubt, auf *analoge* Art und Weise von der Subjektivität und Freiheit der Kreatur auf die Subjektivität und Freiheit Gottes zu schließen. Denn das bedingte Dasein kann das ihm eigene Moment Unbedingtheit nicht aus sich selbst hervorbringen, eben weil es bedingt ist. Darum ist das Sein eines schlechthin Unbedingten anzunehmen als Grund des Bedingten. Und dieses schlechthin Unbedingte ist dem Moment Unbedingtheit entsprechend zu denken, in dem das Unbedingte im Bedingten zur Erscheinung kommt. Also entsprechend zu den Prinzipien Subjektivität und Freiheit, denn anders ist das Woher dieser Prinzipien nicht plausibel. Das schlechthin Unbedingte ist dann als schlechthin unbedingtes Ich und schlechthin unbedingte Freiheit zu kennzeichnen. Es ist Subjekt, als schlechthinige Einmaligkeit, Einzigartigkeit, und es ist schlechthinige Freiheit, pures Vermögen, pures Können. Das schlechthin Unbedingte und Absolute ist somit wesentlich Ich und Freiheit, kein anonymes „etwas“, sondern „jemand“, „ich“. Und dieses so bestimmte schlechthin Unbedingte nennen wir Gott. So kann Gott also analog als Subjekt und als Person ausgesagt werden, jedoch im Unterschied zum bedingten Geschöpf als unbedingte Subjekt-Person, dessen Bild das bedingte Dasein als Subjekt und als Person ist.

Dieses Verständnis Gottes als mit Subjektivität und Freiheit begabtes „ich“ kann klassisch als personales Gottesverständnis benannt werden: Gott ist kein Etwas, kein anonymes absolutes Sein oder Ereignis, kein ichloser Energie- oder Bewusstseinsstrom, kein apersonaler Urgrund von allem, was ist. Eben nicht Gottheit, nicht göttliche Energie, sondern Gott, der sich als „ich bin der, der ich für euch da sein werde“ geoffen-

bart hat, also als ein Ich, das sich mitteilt. Häufig wird gesagt: Gott ist Person.

Was meint aber „Person“? Auch hier gilt es zunächst philosophisch zu reflektieren und dann den Personbegriff auf Gott hin analog auszusagen. Im alltäglichen Gebrauch werden Subjekt, Person und auch Individuum meist synonym verwendet. Doch der Personbegriff ist weder mit dem Subjektbegriff noch mit demjenigen des Individuums identisch. Der Personbegriff beschreibt vielmehr eine Relation, nämlich diejenige des Ichs zum anderen seiner selbst. Zudem beschreibt der Personbegriff zugleich ein besonderes Vermögen bzw. eine Fähigkeit des Ich, nämlich diejenige, zu einem Anderen in Beziehung treten und sich ihm öffnen zu können.

Das Ich vermag sich also als Person zu einem Anderen in Beziehung zu setzen und diesem Anderen ein Anderer, ein personales Gegenüber zu werden. Dies kann es aber nur, weil es bleibend und unhintergebar „ich“ ist, also weil es nicht nur Person, Beziehung, sondern auch Subjekt, Einmaligkeit ist. Darin bleibt es vom Anderen, auf den es sich als Person bezieht, bleibend unterschieden: Auch als Person ist das „ich“ bleibend singulär; es verliert sich nicht in seinen Beziehungen, geht nicht in ihnen auf, wiewohl es wesentlich auch Beziehung ist, wiewohl es wesentlich auf den Anderen hin eröffnet und bezogen ist.

Diese Personperspektive wird man Gott zweifelsohne hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Gott und Geschöpf zusprechen können: Gott setzt sich zu einem Anderen, dem Dasein, in Beziehung. Dies wird man also als personal verstehen können; Gott ist das personale Gegenüber zu seiner Schöpfung, zu seinen Geschöpfen. Zugleich ist er genau in dieser Personalität bleibend einmalig, da nicht nur Person, sondern Subjekt. In seiner Bezogenheit ist er folglich zugleich immer auch der bleibend Andere, von seiner Schöpfung Unterschiedene, eben weil bleibend einmalig, eben weil Subjekt. Umgekehrt hat er sich aus freiem Entschluss zu seiner Schöpfung in Beziehung gesetzt, ja hat sich überhaupt zu einem Anderen in Beziehung gesetzt und sich diesem Anderen als ein Gegenüber bestimmt, als ein Anderer. Ein Anderer, der in seiner Singularität unverfügbar und unverfüglich ist, der sich seiner Schöpfung weder angleichen noch in ihr aufgehen kann. Und ihr doch unendlich nah sein kann in der Kraft seiner Personalität.

Als Person also teilt sich Gott dem Menschen mit, begegnet er ihm, bezieht sich auf ihn, ruft ihn an. Als Person lässt sich Gott auf die Geschichte ein, die er selbst initiiert hat, ja als Person macht sich Gott letztlich selbst zum Teil dieser Geschichte, lebt er die Beziehung zu seinem Geschöpf darin, dass er sich zu einem konkreten Anderen macht, zu einer konkreten Subjekt-Person in der Geschichte, zu einem „Ich“, das einen Namen hat: Jesus von Nazareth.

Allerdings ist die Personperspektive, die Gott zugesprochen wird, in zweifacher Hinsicht von derjenigen des bedingten Daseins unterschieden:

Erstens ist das Dasein, auf das sich Gott bezieht, von ihm selbst gesetzt, geschaffen. Es ist Bild Gottes, von ihm radikal abhängig. Gott tritt also zu seinem Geschöpf in Beziehung. Somit tritt ein asymmetrisches Moment hinzu. Wiewohl sich Gott auf sein Geschöpf als sein Bild bezieht, so liegt der Primat dieses Beziehungsverhältnisses allerdings auf der Initiative Gottes, der das Dasein ins Leben gesetzt hat, erschaffen hat, der es anruft und begleitet. Gott hat zuerst sein Schöpfungswort gesprochen, und ohne dieses Ergehen des Wortes, ohne diese Schöpfungstat Gottes in Freiheit entstünde gar kein Anerkennungsverhältnis zwischen Gott und Dasein, könnte sich Beziehung nicht entwickeln. Der Mensch kann also Gott als Anderem begegnen, kann sich auf ihn beziehen, kann zu ihm sprechen, und dies nicht als Sklave oder Knecht, sondern quasi als gleichrangiger Gesprächspartner, als Gegenüber, welches als Bild Gottes kein Untertan Gottes ist. Und doch kann er dies nur, weil er schon im Anfang herausgerufen, angesprochen, anerkannt wurde. Sein Bezug auf Gott hat daher durchaus den Charakter einer Antwort, einer Entsprechung, einer Reaktion auf einen Anruf. Diese Antwort ist jedoch keineswegs rein passive Entgegennahme einer Botschaft, keine gehorsame Entsprechung auf einen Befehl hin, sondern sie ist eine Antwort, die Kommunikation, Austausch, eben wechselseitige Anerkennung einander Anderer bedeutet. Diese Anerkennung realisiert sich vor allem im wechselseitigen Geben und Empfangen, im Lieben und Geliebtwerden. Gott ist Person, ist Beziehung als Liebe und als Geber einer ungeschuldeten Gabe, eines Geschenks, begonnen schon in der Gabe der Schöpfung. Der Mensch ist ebenfalls Person als derjenige, der diese

Liebe erwidert, der diese Gabe empfängt, der aber in Freiheit liebt und der auch etwas zurückgibt. Und vor allem: der diese Liebe weiterträgt zu jedem Dasein hin, und der die Gabe, die er empfangen hat, weitergibt.

Zweitens nun ist Gott als Grund des Anderen, zu dem er in Beziehung tritt, kein Einzelnes wie das einzelne Dasein. Ist Gott „ich“ in Subjektivität und Personalität, ist er einer und einzig, so ist er doch kein Individuum im Sinne eines individuell begrenzten Seienden wie etwa das menschliche Dasein. In seiner schlechthinnigen Unbedingtheit nämlich ist Gott zugleich unbegrenzt und allgegenwärtig. So kann er sich auf alles, auf das Gesamt der Schöpfung beziehen, nicht nur auf Einzelnes. So kann er zum Gegenüber der ganzen Schöpfung werden, nicht nur eines isolierten Individuums, darin zugleich aber auch zum Gegenüber eines individuell Seienden. Das „Ich“, das Gott ist, der eine und einzige Gott, kann solcherart auch „alles in allem“ sein – als Grund seiner Schöpfung. Dies kann das bedingte und begrenzte Dasein niemals – es vermag sich immer nur punktuell zu beziehen. Genau diesen Unterschied beschreibt ja aber auch das Analogieprinzip: auf eines hin aussagbar im Gebrauch der Begriffe, die in der Sprache aufkommen, aber doch auch radikal verschieden kraft des Begründungszusammenhangs von Schöpfer und Geschöpf, kraft des Abhängigkeitsverhältnisses von Unbedingtem und Bedingtem, Allgemeinem und Individuellem, Besonderem.

Aber dennoch: Gott kann gemäß dem Analogieprinzip als Person bestimmt werden, ohne sich dabei in einen Anthropomorphismus zu verstricken. Er kann als einer und einzig bestimmt werden, ohne dabei einer gewaltförmigen Identitätslogik zu verfallen. Der Gott Jesu Christi ist kein Herrschergott, denn seine Macht erweist sich als Freiheit, als Vermögen, und dieses Vermögen heißt Liebe, heißt Beziehung, heißt Sorge. Gott ermächtigt nicht zur Herrschaft, sondern zur Verantwortung, die der Verantwortung Gottes gegenüber seiner Schöpfung entspricht. Der eine und einzige Gott schenkt seinen Geschöpfen Einmaligkeit, Würde, und er sagt ihnen bleibende Einmaligkeit, bleibende Würde zu, noch über den Tod hinaus. Er fordert sie auf, schon jetzt an Strukturen zu arbeiten, die allen ein Leben in Würde garantieren, ein

Leben, in dem alle ihre je eigene Einmaligkeit leben und gestalten können, nicht nur durch die Garantie unveräußerlicher Freiheitsrechte, sondern auch durch die Sicherung der materiellen Basis dafür, dieses Leben überhaupt führen zu können. Und diese Forderung entspricht der Zusage Gottes, dass einmal jede und jeder gerettet sein möge. Dass eben nicht Gewalt und Unrecht das letzte Wort haben, sondern die Erlösungs- und Befreiungstat des einen und einzigen Gottes. Einer Tat übrigens, die nur dann erhofft werden kann, wenn man auf einen Gott vertraut, der Subjekt ist, der Person ist, der frei ist – auf einen Gott eben, nicht auf ein alleiniges, anonymes, apersonales Absolutes, das zu dieser Befreiungstat gar nicht fähig, gar nicht mächtig wäre. Die Hoffnung auf die Endgültigkeit von Erlösung, auf das, was das Evangelium Reich Gottes nennt, geht einher mit dem Vertrauen auf den Gott, der diese Hoffnung zu verbürgen vermag – ein Vertrauen, das Glaube heißt. Ein Glaube, der sich zu diesem Gott bekennt – dem einen und einzigen.

## Die Verfasserin



Prof. Dr. *Saskia Wendel* wurde 1964 in Ludwigshafen / Rhein geboren. Sie studierte Katholische Theologie, Philosophie und Germanistik in Fribourg / Schweiz und Freiburg im Breisgau, wo sie 1996 im Fach Philosophie promoviert wurde. Ihre Habilitation folgte in Münster 2001 im Fach Theologie. In Münster wirkte sie als wissenschaftliche

Assistentin am Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie und später als Hochschuldozentin für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie. Nach einer Gastprofessur am Institut für Christliche Philosophie in Innsbruck (2002) war sie von 2003 bis 2006 ordentliche Professorin für Systematische Philosophie mit dem Schwerpunkt Metaphysik und Religionsphilosophie an der Theologischen und der Philosophischen Fakultät in Tilburg in den Niederlanden, 2005/06 dort zusätzlich Professorin für Fundamentaltheologie. Im Sommersemester 2007 war sie Gastprofessorin für Dogmatik an der Katholisch-Theologi-

schen Fakultät der Universität Wien, 2007–2008 Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Seit Oktober 2008 ist sie Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln. Seit April 2007 ist sie Mitglied des Vorstandes des Forschungsinstitutes für Philosophie (FiPh) in Hannover, seit Mai 2009 erste Vorsitzende von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e. V., seit Februar 2010 Mitglied der AG „Menschenwürde und Menschenrechte“ der Deutschen Kommission „Justitia et Pax“.

## **Weitere Publikationen der Verfasserin zum Thema**

*Sind religiöse Überzeugungen per se gewaltförmig? Eine religionsphilosophische Annäherung*, in: J. Könemann, A. Loretan (Hrsg.), *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, Zürich 2009, 67–77.

„Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein.“ (Cusanus). *Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Seele*, in: K. Arntz (Hrsg.), *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Regensburg 2007, 68–86.

*Trinitarischer Monotheismus. Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag*, in: P. Walter (Hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, (Quaestiones disputatae; 216), Freiburg i. Br. 2005, 117–130.

*Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002.