
REZENSION



Stefan Stiegler und Uwe Swarat (Hrsg.): Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem; Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2006, 152 S., kt., ISBN 978-3-374-02424-7, € 19,80 €

Dieser aufgrund seiner thematischen Aktualität, der theologischen Argumentation und konfessionellen Vielfalt der Autoren beachtliche Aufsatzband geht auf ein Symposium zurück, das im Herbst 2005 im Theologischen Seminar Elstal (FH) bei Berlin stattgefunden hat. Dem Band ist erfreulicherweise ein Register für Bibelstellen, Namen und Sachen beigegeben.

In seiner Einführung stellt **Uwe Swarat** (Elstal) die Aktualität des Themas heraus, fasst die wesentlichen Aussagen der Referenten kompakt zusammen und gibt einen kleinen Einblick in die sich jeweils anschließende Diskussion.

Wegen seiner grundlegenden Bedeutung soll der religionsgeschichtliche Beitrag „Mose und die Entstehung des Monotheismus“ von **Erich Zenger** (Eichstätt/Münster) hier besonders dargestellt werden. Zenger trifft zunächst eine Feststellung, die für die alttestamentliche Wissenschaft inzwischen geläufig ist, auf den Nicht-Fachmann jedoch einigermaßen ernüchternd wirkt: Man könne über den historischen Mose „praktisch nichts sagen“. Gerade deshalb habe er, um mit dem Ägyptologen Jan Assmann zu sprechen, zur „Symbolfigur einer menschheitsgeschichtlichen Wende“ werden können. (15) Es geht hier um die Wende vom Polytheismus zum exklusiven Monotheismus, die mit der „mosaischen Unterscheidung“ (J. Assmann) von wahrer und falscher Religion verbunden sei und „einen Quantensprung in der Religionsgeschichte“ bedeutet habe. Dieser sekundäre Religionstyp habe eine „inhärente spezifische Gewaltvirulenz“ [Hervorhebungen immer im Original] und sei „bisweilen brachial kämpferisch und rigoros exkludierend“ gewesen. (16) Zenger weist jedoch begründet die Behauptung zurück, die sekundären Religionen (Judentum, Christentum und Islam) „seien *per se* gewaltbereiter und intoleranter als die primären Religionen“. Für die aktuelle Debatte ist von Bedeutung, dass Zenger auch auf die selbstkritische Reflexionskraft des alttestamentlichen Monotheismus hinweist: „Gerade dort, wo der Monotheismus der Hebräischen Bibel sich selbst reflektiert, ist er nicht nur herrschafts- und gewaltkritisch, sondern entwirft Utopien von Gewaltverzicht und Gewaltüberwindung – und zwar als Explikation gerade des monotheistischen Gotteskonzepts.“ (17)

Zenger entfaltet sodann die Entstehung des mosaischen Monotheismus in mehreren Abschnitten: Die ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens JHWH leite sich nicht von Ex 3,14, sondern von dem hebräischen Verb *hawah* („wehen“) ab. Demnach bezeichnet JHWH ursprünglich einen „Sturm-, Gewitter- und Kampfgott“ nordarabischer Kleinviethnomaden. (19) Vermutlich waren es nach Ägypten deportierte Nomaden („Schasu“), „die ihre gelungene Flucht aus Ägypten, möglicherweise unter Führung des Mose, als Erzählung von der Rettungstat ihres Gottes JHWH in die neue Gemeinschaft Israel einbrachten.“ Fortan bestimmte JHWH in personaler Zuwendung die Geschichte des Volkes. (20) Ab dem 10. Jahrhundert v.Chr. vollzog sich gleichsam eine „Profil- und Kompetenzerweiterung JHWHs“. In Anführung spricht Zenger vom „Aufstieg‘ zum Reichs- bzw. Staatsgott unter David und Salomo“ (23), im Tempel zunächst in „Kohabitation“ mit der Gottheit Schemesch (Sonne). Im weiteren Verlauf wurden El- und Baal-Aspekte auf JHWH übertragen, so dass deren Existenz für Israel überflüssig wurde. Schließlich kam es zu einer „kämpferischen JHWH-

allein-Bewegung“, die ihren Höhepunkt in der Josianischen Reform fand und in Dtn 6-28, vor allem im Sch^ema Jisrael (Dtn 6,4f.) dokumentiert ist. (29) Die „Einzigkeit“ JHWHs ist keine abstrakte, sondern versteht sich von seinem einzigartigen „Wirken für Israel“ her. (30) Der „Quantensprung zum Monotheismus“ (ebd.) vollzog sich im 6. Jahrhundert, ausgelöst durch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels, das Exil der Oberschicht und das Ende der politischen Selbstständigkeit Israels. Anders als man es hätte erwarten können, wurde die Niederlage Israels nicht zugleich als Niederlage JHWHs verstanden. Vielmehr sahen Deutero-Jesaja und seine Schüler darin das souveräne Handeln JHWHs, der sich als der alleinige Gott in der Verfolgung seiner Ziele auch der Feinde Israels bedienen kann. In der Folge entfaltete sich ein „polyvalenter und polyphoner Monotheismus“, der einen Gott verehrt, dessen – so Zenger – „vielleicht eindrucksvollste ‚Kompetenzerweiterung‘“ in der Aufnahme einer „intensive[n] Beziehung zu jedem einzelnen Menschen“, „ja sogar zu den Tieren“ besteht. (35) Der Monotheismus des nachexilischen Israel habe „auf faszinierend kreative Weise die Perspektive ‚Einheit der Vielheit‘“ realisiert, woran das Christentum mit seinem „Konzept vom drei-einen Gott“ habe anknüpfen können. (ebd.) Nach Zenger geht es bei der mosaïschen Unterscheidung nicht um eine „quantitative, sondern eine qualitative Differenz“. JHWH will von seinem theopolitischen Anspruch her konkret als Lebensspender und Befreier verstanden werden, und dies nicht nur für Israel, sondern für alle Völker und jeden einzelnen Menschen. (36f) Deshalb war der biblische Monotheismus „die entscheidende Weichenstellung für die Erkenntnis und Formulierung der jedem Menschen zukommenden Menschenwürde und Menschenrechte.“ Wenn er dennoch auch Intoleranz und Gewalt hervorgebracht habe, dann habe dies seine Wurzeln „nicht im biblischen Gottesverständnis selbst, sondern in Ideologien, die sich des Monotheismus bedienen“. (38) „Das *Wahrheitskriterium* der biblischen Religion ist die Ethik und insbesondere die Option des biblischen Gottes für Freiheit und Gerechtigkeit für alle Völker.“

In einer Zeit, in der populistisch-pauschale Negativurteile über die Bedeutung von Religion Konjunktur haben (vgl. R. Dawkins „Der Gotteswahn“), ist Zengers wohltuend differenzierte Darstellung der Entstehung des Monotheismus ein besonders wichtiger Gesprächsbeitrag.

Wilfrid Haubeck (Dietzhöhlzal-Ewersbach) beleuchtet in seinem Aufsatz „Die Anbetung Jesu und der Monotheismus im Neuen Testament“ vor allem die Praxis der nachösterlichen Gemeinde. Diese habe selbstverständlich zu JHWH als dem Gott Israels gebetet, ihn aber in Aufnahme der Praxis Jesu vor allem als Vater angesprochen. Daneben sei es jedoch auch zur Anbetung Jesu gekommen, weil seine Auferweckung und Verherrlichung von Ps 110,1 her gedeutet und dementsprechend die alttestamentliche Gottesanrede κύριος (Herr) auf ihn übertragen wurde. (39ff)

Anhand von Röm 9,5; Tit 2,13; Joh 1,1.18; 20,28; 1Joh 5,20; Hebr 1,8f und 2Petr 1,1 zeigt Haubeck, dass die neutestamentliche Gemeinde Jesus Christus auch als Gott verstanden hat, „ihn jedoch von Jahwe, dem Gott Israels, der auch der Gott der Christen ist, unterschieden“ hat. (51) Im Anschluss an O. Hofius betont Haubeck unter Bezug auf 1Kor 8,4-6 sodann, dass die alttestamentliche Annahme der Einzigkeit Gottes durch den Glauben an die Göttlichkeit Jesu nicht preisgegeben wurde. Gott Vater und Sohn sind – ohne identisch zu sein – gemeinsam der εἷς θεός, was vor allem im Heilsgeschehen zum Ausdruck komme. (53. 55f) Bedeutung für die Frage nach dem neutestamentlichen Monotheismus haben auch die triadischen Aussagen 1Kor 12,4-6, 2Kor 13,13 und Mt 28,19f. Obwohl sie nicht als Belege für die These einer bereits vorhandenen Trinitätslehre gelten können, bezeugen sie das Zusammenwirken Gottes des Vaters, des Herrn Jesus Christus und des Geistes. (57f) Im Anschluss an F. Hahn sieht Haubeck in Jesus den Präexistenten, durch den Gott sich der Welt geschichtlich offenbart. (58f)

In seinem historischen Beitrag „Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike“ setzt sich **Alfons Fürst** (Münster) mit politischen Vorbehalten gegen den Monotheismus auseinander. Nach Fürst hat sich die These Erik Petersons, „nur ein strikter Monotheismus sei in einer monarchischen Herrschaftsform für eine politische Theologie nutzbar, [...] als falsch erwiesen“, da es in der Antike bereits lange vor dem Aufkommen von Monotheismen Monarchien gegeben habe, die sich mit polytheistischen Religionen verbanden. (63f) Noch für die Spätantike gelte: „Der himmlische Hofstaat als Abbild des irdischen Hofstaats war das gängige Bild, vertraut seit Jahrtausenden.“ (66) „Die Verknüpfung der Monarchie des römischen Kaisers mit dem christlichen Monotheismus“ gehe vor allem auf die christliche politische Propaganda des Euseb von Caesarea zurück. (68) Auch auf heidnischer Seite habe es seit dem 2./3. Jahrhundert n. Chr. monotheistische Tendenzen gegeben, wodurch die Akzeptanz des Christentums begünstigt worden sei. (70f).

Im Alten Orient und der Antike bildeten religiöse und politische Ordnung eine Einheit. Der König war der Vermittler zum jeweiligen Reichsgott. Demgegenüber war es laut Fürst „revolutionär“, dass „in Israel – und nur dort – der König durch das Volk ersetzt“ wurde, mit ihm schloss der „Gott Israels“ einen Bund. (76) Umgekehrt schuldete das Volk seine tiefste Bindung nicht dem König, sondern Gott. Der alttestamentliche Monotheismus war dementsprechend mit einer kritischen Grundhaltung gegenüber jeder menschlichen Herrschaft verknüpft. Diese Haltung setzte sich laut Fürst in der frühen Christenheit fort, was er mit Aussagen des Origenes verdeutlicht. (77ff) Fürst kommt schließlich zu der grundsätzlichen Feststellung, der Monotheismus stelle „ein Potential zur Verfügung, Politik und Herrschaft kritisch auf ihre Legitimation und Interessen zu befragen“; er biete, „entgegen seiner landläufigen Verdächtigung als totalitär, ein stabiles Widerlager gegen funktionalistische Immanenzideologien und politische wie religiöse Totalitätsansprüche.“ (80)

Manfred Marquardt (Reutlingen) stellt in seinem Beitrag „Das Trinitätsdogma als christlicher Monotheismus“ die Bedeutung der theologischen Reflexion des Gottesverständnisses heraus, die schon im Neuen Testament begann und im 5. Jahrhundert in das Symbolum Athanasianum mündete: „Der katholische Glaube aber besteht darin, dass wir den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit verehren.“ (83; DH 75, 3) Darin, dass das Trinitätsdogma trotz seiner wechselhaften Geschichte „sowohl in der westlichen wie in der östlichen Christenheit festgehalten worden“ ist, sieht Marquardt „ein bemerkenswertes Phänomen“. (84) Als Textbeispiele verweist er auf die Basis der Evangelischen Allianz (1846) sowie diejenige des Ökumenischen Rates der Kirchen (1961). Die grundsätzliche „Nähe von Lehre und Doxologie“ zeigt sich nach Marquardt darin, dass beide „nur“ metaphorisch, bildhaft, indirekt von Gott reden“ können. Mit einem Durchgang durch die beiden neuen freikirchlichen Gesangbücher („Feiern und Loben“ und das „Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche“) kann der Autor zeigen, dass der trinitarische Glaube sowohl im älteren als auch im neueren Liedgut stark zum Ausdruck kommt. (84-88) Mit K. Rahner, J. Moltmann, Chr. Gestrich und Chr. Schwöbel stellt Marquardt jedoch fest, dass das Bekenntnis zum Dreieinen lange Zeit kaum Auswirkungen auf die Glaubenslehre gehabt habe. Erst mit E. Jüngel, der Anregungen K. Barths aufnahm, und J. Moltmann sei ein Neuanfang erfolgt. Wie diese hält auch Marquardt „das Kommen Jesu in die Welt [für den entscheidenden] Erkenntnisort des dreieinen Gottes“. (90)

Marquardt geht sodann auf einige Aspekte aktueller Trinitätslehren ein. Dabei macht er deutlich, dass das neutestamentliche Zeugnis von der im Kommen Jesu kulminierenden Heilsgeschichte für die systematische Reflexion größtes Gewicht hat. (92) Dies meint Marquardt jedoch nicht in dem Sinne, dass etwa nur die relativ wenigen, doch gewichtigen triadischen Formeln als Basis in Frage kämen, sondern „zur Trinitätslehre drängen [...] die inhaltlichen Aussagen über Jesus und – im Zusammenhang mit ihm – über den Vater und den

Heiligen Geist“. (92) Damit wendet Marquardt eine für die Gewinnung systematischer Erkenntnisse grundlegende hermeneutische Regel an, die oftmals gerade in sog. „bibeltreuen“ Kreisen missachtet wird.

Hinsichtlich der Lehre von der „immanenten“ Trinität teilt Marquardt die Auffassung der neueren evangelischen Entwürfe, die nicht mehr mit dem Begriff der substantia arbeiten. (94) Die Auffassung, dass die Einheit Gottes durch „die Monarchie des Vaters (Pannenberg) oder das Herrsein Gottes (Barth)“ sichergestellt werde, konfrontiert Marquardt mit der Kritik Moltmanns an Barth (und Pannenberg), „Gott werde als ‚absolutes Subjekt‘ ‚seines eigenen Seins und seiner eigenen Offenbarung gedacht“; Barth spreche folgerichtig nicht mehr von drei Personen, sondern von drei „Seinsweisen“ Gottes. Im Wissen um die Begrenztheit und tritheistische Gefahr des Person-Begriffs möchte Marquardt dennoch nicht auf ihn verzichten, da dieser Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist angemessener, d.h. höher qualifizierter als der Begriff der Seinsweise. „Kann man – schlicht gefragt – zu einer Seinsweise beten, ihr Vertrauen schenken oder für ihre Güte danken?“ (95) Mit Moltmann möchte Marquardt den Person-Begriff durch den „Hypostasis-Begriff [...] vertiefen, der ‚das unverwechselbare, unabtretbare, je eigene Dasein‘ bezeichnet“. (95)

Mit erkennbarer Sympathie trägt Marquardt auch den trinitätstheologischen Ansatz Chr. Schwöbels vor. Die Eigenschaften Gottes seien von seinem „Handeln in der Schöpfung, in Kreuz und Auferweckung Jesu, in der Rechtfertigung des Sünders und der Vollendung der Gemeinschaft Gottes mit der versöhnten Schöpfung her zu interpretieren.“ (96) Dieses nach außen gerichtete liebende Handeln Gottes sei nur möglich, wenn Liebe auch innertrinitarisch als die Einheit Gottes konstituierende, „wechselseitige personale Beziehung“ verstanden wird und somit zu seinem Wesen gehört. (97)

Zu den Konsequenzen eines trinitarischen Gottesverständnisses gehört für Marquardt seine „christologische Identifikation“. (98) In wohlthuender Klarheit tritt er dafür ein, sich auch im interreligiösen Dialog zur Verwurzelung der christlichen Gotteslehre im Christusgeschehen zu bekennen. Die Antwort der Glaubenden auf die Liebe Gottes geschehe im Bekenntnis und in der Doxologie. Wenn Marquardt sodann von der Einkehr „in die Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott“ spricht, „der uns in den Tanz (*perichoresis*) seiner Liebe einlädt und durch ihn zu neuem Lebendigkeit ansteckt“ (100), dann möchte man fast den geschätzten Autor auf einer Himmelswiese inmitten der Trinität fröhlich das Tanzbein schwingen sehen. So übersteigert diese Vision natürlich klingt, mag sie doch unterstreichen, dass es Marquardt beileibe nicht nur um abstrakte Gedankenspielererei geht.

In Anlehnung an Schwöbel betont Marquardt die „integrale Funktion des trinitätstheologischen Rahmens“ für die christliche Ethik. Sie habe „ihren Grund in der Wirklichkeit von Gottes vorbehaltlos einbeziehender Liebe, die die Menschen in die Freiheit der Verantwortung für sich und die ganze Schöpfung stellt“ und vertraue dem verändernden Wirken Gottes. (101) Problematisch erscheint mir, dass Marquardt „in der Sozialität der innertrinitarischen Gemeinschaft das Modell einer inklusiven Gemeinschaft“ sieht, „die auch die unversöhnten, die andersgläubigen und die ‚außenstehenden‘ Menschen einbezieht“. Ein solches Verständnis von Kirche trägt m.E. der bleibenden Differenz zwischen Kirche und Welt einerseits und Kirche und Gott andererseits nicht Rechnung. Die missionarische Bitte: „Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2Kor 5, 20) und die Einladung in die Gemeinschaft der durch Gottes Gnade Versöhnten verlöre allzu leicht ihre Dringlichkeit. Marquardt selbst weist am Schluss mit Recht auf „das einzig wirksam Verbindende und Verbindliche“ des Doppelgebots Jesu hin, nämlich das von Gott geschenkte „Sich-lieben-Lassen und das Lieben“. (102) Das aber hebt die Möglichkeit nicht auf, dass sich der Mensch in seiner relativen Freiheit diesem Geschenk auch verschließen und gegen eine „christliche Vereinnahmung“ wehren kann.

Hinsichtlich der thematischen Ausrichtung des Bandes wirkt der Beitrag von **Oliver Davies** (London) „Monotheismus und Pluralismus“ eher wie ein Fremdkörper. Aufgrund seiner früheren Funktion als Moderator der Universität von Wales für das Theologische Seminar Elstal im Rahmen einer Kooperation hatte sich Davies den Verantwortlichen des Symposions offensichtlich als Referent angeboten. Davies möchte „neue Erkenntnisse über die spannungsvolle Beziehung zwischen dem Glaubensbekenntnis an den christlichen Gott einerseits und dem Glauben an die den Menschenrechten innewohnenden pluralistischen Werte andererseits darlegen“. (104) Einmal abgesehen von der Problematik, von einem Glauben an „Werte“ zu sprechen, ist zu fragen, inwiefern die Menschenrechte per se als „pluralistische Werte“ verstanden werden müssen. Am Beispiel der Menschenrechtserklärungen von Amerika (1776) und Frankreich (1789) verdeutlicht Davies ein Dilemma: Trotz ihres universalen Anspruchs seien sie letztlich der Ausdruck eines Interesses partikularer Gruppen, nämlich „bürgerlicher Eliten“, da paradoxerweise nur diese in den Genuss der vom Nationalstaat garantierten Rechte kamen. (105) Ähnlich paradox erscheint ihm die Berufung der katholischen Kirche auf das Naturrecht, da dessen universeller Anspruch nicht universell plausibel sei, weil nicht alle Menschen dem Katholizismus als partikularer Gruppe anhängen. (107f) Davies schlägt vor, das Naturrecht im öffentlichen Bereich durch die „Bereitschaft zur Barmherzigkeit als grundlegende sittliche Verfassung der christlichen Tradition“ zu ersetzen; die „Pluralität von logischen Schlussfolgerungen in ethischen Fragen“ solle damit jedoch nicht aufgehoben werden. (109) Davies sieht die Möglichkeit, für sein Anliegen die sog. „Diskursethik“ von J. Habermas fruchtbar zu machen, da auch diesem an der Wiedergewinnung eines moralischen Konsenses gelegen sei. (109ff) Von ihm könne man lernen, den Sprechakt mit seinen ethischen Möglichkeiten als „zentralen Ort [...] in jedem sozialem Ereignis“ zu begreifen. (111) Nach Davies kann die Kirche ihre Partikularität dadurch überwinden, dass sie nicht nur in ihren eigenen Grenzen Barmherzigkeit verbal und praktisch zum Ausdruck bringt, sondern sie auch gegenüber denen übt, deren Lebensstil sie als sündig missbilligt, indem sie für deren gesellschaftliche Beachtung eintritt. (113. 117) Wie in der Diskussion des Symposions (vgl. 11) stellt sich auch mir die Frage, ob der Autor eine hinreichende Unterscheidung zwischen dem Ja Gottes zum Sünder einerseits und seinem Nein zu dessen sündigen Verhalten andererseits vornimmt. Wenn Davies die Barmherzigkeit zur allgemeinen Norm sittlichen Handelns erheben will, stellt sich außerdem die Frage, wodurch diese Barmherzigkeit motiviert sein soll, wenn nicht durch den Glauben an den barmherzigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat.

Der Titel des Aufsatzes von **Michael Weinrich** (Bochum) lautet: „Christentum, Judentum und Islam – durch den Monotheismus verbunden?“ In einem ersten Abschnitt („Die unverfügbare Wahrheit des dreieinigen Gottes“) stellt Weinrich in Frage, ob aus christlicher Sicht die „Trinität tatsächlich das Fundament des christlichen Gottesglaubens ausmacht“. Vielmehr hänge „alles an der rechten Wahrnehmung des Christusgeschehens“. (120) Die Trinitätslehre sei jedoch „der notwendige und zugleich mehr oder weniger gelungene Versuch, den Glauben an den lebendigen Christus vor den heidnischen Versuchungen der Menschenvergottung und der Vielgötterei zu schützen“, und somit „mehr ein Bekenntnis als eine Gottestheorie“. Sie erinnere uns daran, „unsere Schuhe auszuziehen, wenn es darum geht, den heiligen Boden um den brennenden Dornbusch zu betreten (Ex 3,5)“. (122) Christliche Wahrheit könne „als solche niemals statuiert, sondern immer nur bezeugt werden“. (123) In einem zweiten Abschnitt stellt Weinrich eine „nahe Verwandtschaft zum Judentum“ fest. (124) In Dtn 6,4 gehe es für das Judentum um mehr „als eine mathematische Singularität oder eine metaphysische Information“, vielmehr um „die exklusive Herausgehobenheit, die in allen Lebens- und auch Verfolgungssituationen ein uneingeschränktes Vertrauen rechtfertigt“. Mit diesen Worten empfindet Weinrich die das Judentum einende Gotteserfahrung nach, ohne das damit verbundene Geheimnis zu zerstören.

Mit Hinweis auf die eschatologische Dimension der Einheit Gottes betont Weinrich, es gehöre „zum Wesen dieses dynamischen Monotheismus, dass er innere Differenzierungen nicht nur zulässt, sondern geradezu fordert“. (125) Selbstverständlich folgt für das Judentum daraus nicht die Anerkennung der christlichen Trinitätslehre. Wohl aber kann Weinrich darauf verweisen, dass dieser auch von jüdischer Seite (z.B. unter Berufung auf Gen 18) wiederholt „eine gewisse Verwandtschaft [...] zum jüdischen Gottesverständnis“ zugestanden worden ist. (126)

Ebenso wie für K. Barth ist es auch für Weinrich „die große ökumenische Frage“, was es bedeutet, dass die Kirche den Gott Israels anruft. (127ff) Weil das christlich-trinitarische Denken über Gott „gerade nicht als eine Veränderung oder Erweiterung Gottes“, sondern als „Bestätigung der Treue Gottes“ verstanden werden wolle, müsse die Kirche in „solidarischer Referenz“ „einen theologisch geklärten und dann auch geschichtlich gepflegten Raum für Israel“ bereit halten. In einem dritten Abschnitt thematisiert Weinrich „die entfernte Verwandtschaft zum Islam“ (129ff) In einer Fußnote plädiert er für „eine nüchterne und die inhaltlichen Spannungen achtende Dialogbereitschaft, die nicht von Harmoniesüchten in Bewegung gehalten wird.“ (130) Entsprechend klar spricht Weinrich von der Fremdheit eines Gottesverständnisses, das die Christologie explizit ausschließt. Es sei nicht statthaft, die „konkreten Glaubensbekenntnisse“ beiseite zu schieben, um sich so auf eine gemeinsame höhere Ebene eines „abstrakten Monotheismus“ zu begeben. (134) Dennoch möchte Weinrich zwischen Christentum und Islam eine Verbindung sehen, die „in der all unsere menschlichen Anstrengungen übersteigenden souveränen Zugewandtheit Gottes“ begründet sei. (137) In einem vierten Abschnitt („Die Ambivalenz der Religion“) betont Weinrich im Anschluss an K. Barth die notwendige „Unterscheidung des Glaubens von seinem Gegenstand“ als „Grundlage für eine Selbstdistanz“ und „Religionskritik zuerst an sich selbst“. (139) Alle religiösen Konflikte seien „nicht Ausdruck einer besonderen Glaubensstreue, sondern eben der menschlichen Unzulänglichkeit, Dummheit und Dreistigkeit, in der sie meinen, die Sache Gottes in ihre Hand nehmen zu können oder gar zu müssen“. Zu fragen wäre m.E., inwiefern sich dabei die Anhänger der verschiedenen Religionen jeweils legitimer Weise auf ihre „heiligen Schriften“ berufen können. Was das Christentum betrifft, so dürfte die Unmöglichkeit theoretisch nicht zu bestreiten sein. Dass die „christliche“ Praxis dieser Erkenntnis leider längst nicht immer entspricht, muss uns zur Umkehr bewegen und zu bescheidenen Zeugen des einen Gottes werden lassen, der in Christus seinen Friedenswillen definitiv bekundet hat.

Pastor Dr. Johannes Demandt (BFeG), Bendemannstr. 16, 40210 Düsseldorf