

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch/ Klaus Von Stosch (eds.), *Glaubensgewissheit und Gewalt*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Vollendungsgewissheit und Gewalt

in: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch/ Klaus Von Stosch (eds.), *Glaubensgewissheit und Gewalt*. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, pp. 105–116

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie 3)

URL: https://doi.org/10.30965/978365770588_009

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch/ Klaus Von Stosch (Hrsg.), *Glaubensgewissheit und Gewalt* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Vollendungsgewissheit und Gewalt

in: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch/ Klaus Von Stosch (Hrsg.), *Glaubensgewissheit und Gewalt*. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, S. 105–116

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie 3)

URL: https://doi.org/10.30965/978365770588_009

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Vollendungsgewissheit und Gewalt

In unserer Gesellschaft herrscht oft eine gewisse Grundskepsis gegenüber letzten Gewissheiten in Bezug auf die letzten Dinge. Personen, die unerschütterlich glauben, dass sie bei einer bestimmten Lebensführung oder bei einem bestimmten Glauben in den Himmel kommen, werden nicht selten beargwöhnt. Wie sollte man auch Gewissheit über einen Bereich haben, über den man nichts wissen kann? Ist hier nicht geradezu mit Händen zu greifen, dass menschliche Sehnsüchte in die Wirklichkeit hinein projiziert werden?

Oft genug wird Menschen mit derartigen letzten Gewissheiten außerdem mit der Sorge begegnet, dass ein allzu fester Glaube zu kompromisslosem und fanatischem Handeln führen könnte. Wer aus einer letzten Gewissheit handeln kann, scheint im Vorletzten unberechenbar. Leben die islamischen Selbstmordattentäter nicht aus der unerschütterlichen Überzeugung, dass ihnen für ihr nach den Augen der Welt und der autonomen Vernunft verbrecherisches Handeln himmlischer Lohn zuteilwerden wird? Und waren nicht auch Kreuzritter wie George W. Bush von einer eschatologischen Sendungsgewissheit erfüllt?¹ Könnte man also allgemein sagen, dass derjenige der einen Gewissheitsüberschuss in Bezug auf die letzten Fragen des Lebens zu haben meint, latent gefährlich und potenziell gewaltbereit ist, so dass es Aufgabe der Wissenschaft sein muss, solche Gewissheiten zu zerstören?

In diesem Sinne könnte man dann der wissenschaftlichen Theologie die Aufgabe zuweisen, Gewissheitsüberschüsse abzubauen und Menschen zum Zweifeln zu ermutigen. Und in der Tat hat die westliche Theologie sich derart viele Argumente von religions- und ideologiekritischer Seite zu Eigen gemacht, dass sie uns in der Skepsis und im Zweifel geschult hat. Sind wir dadurch weniger anfällig durch die vermeintlichen Klarheiten des Fundamentalismus geworden? Und könnte man also auch das Problem des gewaltbereiten Fundamentalismus im Islam mit einer westlichen islamischen Theologie bekämpfen? Einige Politiker scheinen das zu denken, so dass die Etablierung islamischer Theologie derzeit hohe Priorität in unserer Gesellschaft genießt.²

Allerdings gibt es auch eine in umgekehrte Richtung weisende Beobachtung. Gewaltbereite Fundamentalisten sind offensichtlich nicht immer Menschen mit einem Gewissheitsüberschuss, sondern vielleicht gar nicht so selten Menschen mit Gewissheitsdefiziten, Menschen, die vor den vielen Fragen unserer Zeit in einfache Lösungen fliehen und in der Radikalität ihr Heil su-

¹ Vgl. nur die interessanten Anmerkungen zu ihm und Ronald Reagan im Artikel von Jürgen Werbeck in diesem Sammelband.

² Vgl. dazu meine Stellungnahme KLAUS VON STOSCH, Wir müssen produktive Querdenker des Islam fördern. In: FAZ vom 28.07.10.

chen. Skepsis und Zweifel können eben auch Verunsicherungen hervorrufen, die dann dazu führen, dass die Gewissheit im Handeln erzwungen werden soll. Sicher muss man bei dieser Form der Psychologisierung vorsichtig sein und darf sie nicht auf die Spitze treiben.³ Dennoch sollte man diesen Gedanken im Auge behalten, um nicht allzu leichtfertig, die wissenschaftliche Theologie westlicher Machart als allein selig machendes Mittel zur Zähmung der Gewaltpotenziale der Religionen anzusehen.

1. Freiheit und Zweifel

Man kann die richtigen Kerne der beiden hier erwähnten Rekonstruktionen des gewaltbereiten Fundamentalismus vielleicht durch folgende Reflexion auf das Verhältnis von Freiheit und Zweifel rekonstruieren.⁴ Freiheit ist zunächst einmal charakterisiert durch die formale Möglichkeit des Anderskönnens. Sie scheint unabdingbar mit dem Haben alternativer Möglichkeiten verbunden zu sein. Und in der Tat ist Unfreiheit allzu oft dadurch charakterisiert, dass ich in bestimmten Situationen keinen Ausweg mehr sehe oder mir alle alternativen Handlungsmöglichkeiten versperrt sind. Freiheit wird dann erlebt als das heilsame Erleben neuer Wege, als das Aufzeigen von möglichen Auswegen aus einer festgefahrenen Lebenssituation.⁵ Insofern Zweifel Möglichkeiten bieten, Alternativen zu finden und eingefahrene Gleise in Frage zu stellen, können Zweifel aus dieser Blickrichtung in eine größere Freiheit führen. Sie können auch fundamentalistische Sackgassen aufbrechen und Alternativen zu scheinbar unausweichlichen Gewaltmechanismen aufzeigen. „Denken hilft!“, könnte man versucht sein zu sagen.

Auf der anderen Seite gibt es aber auch die Situation, in der wir vor lauter Alternativen nicht ins Handeln kommen. Junge Menschen, die nicht wissen, welchen Beruf sie ergreifen sollen, erleben sich oft gerade nicht als frei, sondern als überfordert von der Fülle alternativer Möglichkeiten. Die Wahl kann eben auch die Qual sein, und neue Möglichkeiten fördern nicht immer die Freiheit. Hier kann es gerade ein Zeichen der Freiheit sein, von einem guten Geist der Entschiedenheit ergriffen zu werden, der mir eindeutig zeigt, wel-

³ Vgl. den hier zur Vorsicht vor allzu schnellen derartigen Psychologisierungen mahnenden Beitrag von REINHOLD BERNHARDT, Gewissheitsdefizite als Fundamentalismusverstärker? In: JÜRGEN WERBICK/ MUHAMMAD SVEN KALISCH/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*, Paderborn u.a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 1), 119-141.

⁴ Vgl. dazu JÜRGEN WERBICK, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Martin Luthers Einspruch gegen Erasmus' „*Diatriba de libero arbitrio*“ – und was er einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt. In: MICHAEL BÖHNKE u.a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS Thomas Pröpfer, Regensburg 2006, 41-69.

⁵ Vgl. zum Verhältnis von Freiheit und alternativen Möglichkeiten meine Überlegungen in *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg 2006, 236-243.

chen Weg ich gehen muss. Viele religiöse Menschen sehen in diesem Gefühl der Entschiedenheit, in dieser plötzlichen Klarheit nach Zweifeln und Ängsten einen vorzüglichen Ort der Gotteserfahrung. Vielleicht ist es ja Gott, der mich mit seinem guten Geist ergreift und mir auf einmal die Klarheit schenkt, meinen Weg zu wissen. Nicht selten ist diese Form von Glaubensgewissheit verknüpft mit Vollendungsgewissheit: Wenn ich jetzt an dieser Stelle auf meine innere Stimme höre, bin ich auf dem Weg, den Gott für mich vorsieht, auf dem rechten Weg, der im Letzten nicht ins Unheil führen kann.

Schwierig an dieser elementaren Form von Glaubens- und Vollendungsgewissheit ist ihre Missbrauchsanfälligkeit. Auch der fundamentalistische Attentäter meint von einem solchen Gefühl ergriffen zu sein und genießt es, nicht mehr durch alternative Möglichkeiten angefochten zu sein. Doch diese Anfälligkeit ist noch kein Hinweis darauf, dass die angesprochene Beobachtung falsch ist. Nur weil eine Erfahrung missdeutet und missbraucht werden kann, ist sie noch nicht desavouiert.

Differenzierungen tun not und als solchen Hinweis sehe ich den Artikel von Sven Kalisch, auf den ich mit meinem Beitrag ein wenig reagieren möchte. Besonders interessant finde ich die Beobachtung Kalischs, dass es gerade die sunnitische Orthodoxie ist, die in Bezug auf das Vollendungsgeschehen das größte Maß an Verunsicherungspotenzial enthält. Während Mu'taziliten und islamische Philosophen meinen, sehr viel durch rationale Argumente über den Ausgang des Menschen sagen zu können und während auch die Mystiker aus einer solchen Verbundenheit mit Gott leben, dass sie von keinem Zweifel hinsichtlich ihres Lebensendes angefochten werden, sind es gerade die Orthodoxen, die die Unverfügbarkeit der Entscheidungen Gottes betonen und das Vollendungsgeschehen damit durch Unsicherheit affizieren. Diese Beobachtung Kalischs ist für mein zu Anfang meines Beitrags vorgestelltes Argument ausgesprochen irritierend. Nicht die rationalistischen Theologen oder die alles hinterfragenden Philosophen sind es, die im Kern ihrer Überlegungen zum Vollendungsgeschehen vom Zweifel heimgesucht werden. Gerade sie und die Mystiker sind es, die jene fragenlose Gewissheit errungen haben, die man dem Fundamentalisten unterstellt. Dagegen ist es gerade jene Orthodoxie, die am ehesten verdächtigt wird, Nährboden des Fundamentalismus zu sein, die die Grundlage für einen tiefen bleibenden Zweifel darüber lässt, was mit mir und den mir begegnenden Menschen im Jüngsten Gericht geschehen wird. Ist also doch die umgekehrte Überlegung meiner einleitenden Bemerkungen richtig? Ist gerade eine innere Verunsicherung das herausragende Kennzeichen des Fundamentalisten?

Die Stärke von Kalischs Beitrag liegt darin, dass er hier keine einfachen Rezepte anbietet, sondern einfach nur die Vielfalt islamischer Positionen und Konzepte aufzeigt. Einerseits zeigt Kalisch, dass muslimische Orthodoxie in Bezug auf die letzten Dinge gerade keinen Gewissheitsüberschuss hervorruft. Andererseits zeigt er auch die Heterogenität der islamischen Strömungen, so dass sich hier vorschnelle Ableitungen verbieten. Offensichtlich ist es so, dass

ein Gewissheitsüberschuss genauso zu gewaltförmigem Handeln führen kann wie Gewissheitsdefizite. Und offensichtlich sind weder rationalistische noch traditionelle Konzepte zur Sicherung von Vollendungsgewissheit dazu geeignet, gewaltförmige Interpretationen auszuschließen. Man müsste also genauer in die theologische Auseinandersetzung um die jeweiligen Grundannahmen einsteigen, um hier klarer zu sehen – genauer als Kalisch dies in seinem eher religionswissenschaftlich angelegten Beitrag tun möchte. So verzichtet er darauf, spekulative Fragen wie die nach dem Verhältnis von Glaube und Taten oder Freiheit und Prädestination eigenständig zu reflektieren. Er stellt zwar die Antworten der Tradition genau dar, nimmt aber keine Form einer theologischen Stellungnahme vor, so dass sich hier kein Anhaltspunkt finden lässt, um mit ihm in ein theologisches Gespräch einzusteigen.

2. Heilsexklusivität und Gewalt

Bei aller theologischen Zurückhaltung finden sich in Kalischs Anmerkungen im zweiten Teil seines Beitrags doch einige diskussionswürdige Thesen. Kalisch ist offensichtlich der Meinung, dass der Gedanke der Exklusivität des Heils zwar nicht zwangsläufig zu Gewalt führt, aber latent ein Gefühl der Überlegenheit und Abgrenzung kultiviert, das dazu geeignet ist, „psychologisch gefährliche Mechanismen zu aktivieren.“⁶ Gerade wenn man der Meinung sei, eschatologisch gesehen alleine das Heil zu besitzen, ergebe sich daraus leicht die Bereitschaft, sich von Andersgläubigen abzugrenzen und ggf. auch zu Mitteln der Gewalt zu greifen, um den Anderen zu seinem Glück zu zwingen. Kalischs Überlegungen weisen an dieser Stelle in die Richtung der Monotheismusdebatte der letzten Jahre, wie sie durch den Ägyptologen Jan Assmann angestoßen wurde.⁷

Assmanns mittlerweile oft diskutierte Grundthese besagt, dass der Monotheismus und der mit ihm verbundene Gedanke der Heilsexklusivität „eine neue Art von Hass und eine neue Art der Gewalt in die Welt (bringt; Vf.): die Gewalt im Namen Gottes“⁸. Natürlich gab es Gewalt – das ist auch Assmann

⁶ Vgl. SVEN KALISCH, Anmerkungen zu Jenseitsvorstellungen im Islam. In diesem Sammelband, 10: „Der Gedanke einer Exklusivität des Heils ist hervorragend dazu geeignet, auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene psychologisch gefährliche Mechanismen zu aktivieren. Das Individuum, das an die Exklusivität des Heils einer Religion glaubt, neigt oft zu Überlegenheitsgefühlen und die Behauptung der Exklusivität des Heils ist immer mindestens die Behauptung der Überlegenheit im Jenseits.“

⁷ Vgl. zu dieser Debatte etwa JAN ASSMANN, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Darmstadt 2000, besonders 53-61, 76-85.

⁸ Vgl. ULRICH BERNER, Verlauf und Ertrag der Monotheismusdebatte aus religionswissenschaftlicher Sicht. In: LUKAS BORMANN (Hg.), Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen. Mit Beiträgen von M. Bauks u.a., Göttingen 2008 (Biblich-Theologische Studien; 95), 37-61, hier 44.

klar – auch schon in polytheistischen Kulturen. Und natürlich entsprechen die biblischen Geschichten von der gewaltsamen Landnahme nicht der historischen Wirklichkeit. Dennoch zeugen diese Geschichten laut Assmann von einem geschichtlichen Selbstbild, das jederzeit zu gewaltförmigem Verhalten motivieren kann. Dabei gehe es nicht nur und auch nicht primär um die Gewalt nach außen, sondern gerade um die nach innen, also um die Ausrottung des Heiden in mir.⁹ Kann man also sagen, dass der Monotheismus in Koppelung mit dem Gedanken der Heilsexklusivität gewaltförmiges Verhalten begünstigt? Führt der Gedanke, selber durch einen bestimmten Glauben ins ewige Heil zu gelangen, zu einer Form der Selbstverstümmelung, die dann latent auch eine Gefährdung der eigenen Mitmenschen mit sich bringt? Ist es psychologisch vielleicht so, dass die fundamentalistische Ausmerzung aller Gottlosigkeit in einem selbst eine innere Armut schafft, die geradezu zwangsläufig in Hass gegen Andersdenkende und deren inneren Reichtum umschlägt? Müsste man also nur alle Legitimationsfiguren eines religiösen Exklusivismus zerstören, um religiös motivierte Gewaltmechanismen zu delegitimieren?

Bevor man hier allzu schnell antwortet, gilt es einige historische Wegmarken aus der Entstehung des biblischen Monotheismus zur Kenntnis zu nehmen, die Fritz Stolz kurz vor Beginn der Assmanndebatte im Jahr 1996 publizierte und die dazu zwingen, mehr Vorsicht bei den hier angerissenen Fragen walten zu lassen.¹⁰ Stolz macht in seinen Analysen insbesondere auf zwei für die Gewaltfrage bedeutsame Punkte aufmerksam.

1. Die Wurzeln des biblischen Monotheismus liegen in der Monolatrie, d.h. es geht um die Frage, wer ist mein Gott, von wem lasse ich mein Leben bestimmen. Es geht nicht um eine theoretische Frage, sondern um einen praktischen, ethisch bedeutsamen, mein ganzes Leben betreffenden Zusammenhang.

2. Der alttestamentliche Monotheismus entsteht nicht im Königshaus Davids oder Salomos (eben hier liegt der Unterschied zu Echnaton), sondern in der prophetischen Subkultur und unter den Marginalisierten und sozial Benachteiligten am Rande der Gesellschaft. Es geht nicht darum, dass die Erfolgreichen und Mächtigen sich mit der Hilfe eines allmächtigen Gottes schmücken, sondern dass die Schwachen und Verzweifelten ihre Hoffnung in Gott suchen. Etwas überspitzt und in Anknüpfung an Johann Baptist Metz könnte

⁹ Vgl. JAN ASSMANN, Gott und die Götter. In: GESINE PALMER (Hg.), Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext, Tübingen 2007 (Religion und Aufklärung; 14), 29-51, hier 39: „Die Gewalt, die hier mobilisiert wird, trifft weniger die Anderen als die eigene Gruppe, sie wirkt nach innen und nach außen. Das Bilderverbot legitimiert den Brudermord, es stellt Jahwetreue über alle anderen sozialen Bindungen.“ „‘Ägypten‘ steht für jene Art von politischer Unterdrückung, von der die neue Religion die Menschen zu befreien antritt. Das ist die Außenrelation, in deren Zusammenhang von Theo- und Ikonoklasmus nicht die Rede ist. Die Chiffre Kanaan aber repräsentiert das hebräische Heidentum, also ein Mittelding zwischen Heide und Jude, das daher wie alle Mitteldinge phobisch besetzt, mit besonderem Abscheu behaftet ist.“ (ebd., 45)

¹⁰ Vgl. BERNER, Monotheismusdebatte, 37 (Anm. 8), mit Verweis auf FRITZ STOLZ, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.

man vielleicht sagen: Der Ursprung jeder biblischen Rede von Gott, auch der exkludierenden Rede von ihm, ist eben die Rede mit ihm, das Gebet, bzw. noch genauer: der Schrei nach ihm.¹¹

Die entscheidende Bewegung, die Israel von den Völkern unterscheidet und zur Ausbildung des Monotheismus führt, ist die in der prophetischen Subkultur entstehende sog. JHWH-allein-Bewegung des 9. Jahrhunderts mit ihrem unbedingten Ausschließlichkeitsanspruch. Propheten wie Elija und Elischa, später aber auch Hosea oder Amos kämpfen mit letzter Entschiedenheit für den „Gott des ethischen Anspruches der Gemeinschaftstreue, des Lebensrechtes eines jeden einzelnen, der Überwindung von Gewaltstrukturen“¹². Die von der JHWH-allein-Bewegung zunächst vertretene Monolatrie war nicht etwa Herrschaftsideologie, sondern Anliegen oppositioneller Gruppen mit dem Ideal gleicher Rechte für alle. Der Hintergrund dieses bei Elija aufflammenden Konflikts ist wahrscheinlich die Ausbreitung des kanaanäischen Baals-Kultes im Königshaus von Samaria. Vielleicht ging es bei Elija auch nur um die

„[t]ypische Solidarität zwischen der kulturell und sozialen peripheren Bevölkerungsschicht und dem Propheten, der eine sozial marginale Rolle innehat. (Jedenfalls gilt;; Vf.) Die gemeinsame, gegen das Zentrum gerichtete Identifikation findet in Jahwe ihren Exponenten.“¹³

JHWH ist es, der den an den Rand Gedrängten, Benachteiligten und Hoffnungslosen neuen Mut gibt; er allein und zwar deswegen, weil er allein Gott ist und allein seine Deutung als Retter und Befreier richtig ist.

„Auf der Gegenseite Jahwes stehen die anderen Götter schlechthin, zumal Baal; auf der Gegenseite steht aber auch Jahwe, wie er in der dominanten Kultur wirksam wird. Wo immer ein exklusiv-monotheistisches Gotteskonzept zum Zentrum eines religiösen Symbolsystems wird, kommt es zum Streit um diesen Gott.“¹⁴

Dies führt mich zu einer dritten Beobachtung, die ich den beiden oben genannten hinzufügen möchte:

3. Mindestens ebenso wichtig wie der Kampf gegen die Götzen ist im alten Israel der Kampf um diesen einen Gott. JHWH wird sowohl vom Nord- als auch vom Südreich beansprucht; JHWH wird aber auch – und das erscheint mir noch als viel wichtiger – sowohl von den Mächtigen als auch von den Unterdrückten beansprucht. Und gerade die an den Rand Gedrängten sind es, die exkludierende Interpretationen entwickeln.

Einerseits beerbt JHWH andere, vor allem kanaanäische Gottheiten: dieser Aspekt war wichtig für die Oberschicht. Sein Bild erscheint wie eine Summe

¹¹ Vgl. JOHANN BAPTIST METZ, *Theologie als Theodizee?* In: WILLI OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u.a.*, München 1990, 103-118, hier 104.

¹² RALF MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Dimension*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 49.

¹³ STOLZ, *Monotheismus* (Anm. 10), 150.

¹⁴ Ebd.

altorientalischer Gottesvorstellungen (ein Berggott der südlichen Wüste avanciert zum persönlichen Gott israelitischer Sippen und zum Nationalgott Israels, zum Fruchtbarkeitsgott des Kulturlandes, zum Recht und Heil schaffenden Himmelsgott, zum Götterkönig, Weltschöpfer und Geschichtslenker). Andererseits ist JHWH aber – so das Insistieren der prophetischen Subkultur – nicht alles recht, er unterscheidet und tritt scharf scheidend in die Götterwelt ein. Dabei werden diese exkludierenden Momente eindeutig aus der Subkultur, also „von unten“ entwickelt und nicht etwa „von oben“ verordnet.

Ihre Einsicht war etwa folgende: Wo keine Hierarchie der Götter ist, ist auch kein Raum für eine Hierarchie unter den Menschen. Die absolute Herrschaft des einen Gottes macht alle Menschen zu Schwestern und Brüdern – ein Gedanke, der übrigens auch in der islamischen Befreiungstheologie der Gegenwart rezipiert wird.¹⁵ JHWH ist gerade für die Randgruppen ein Gott, der nicht über allen Unterschieden thront, sondern der sich solidarisiert mit den Opfern der Geschichte, den gesellschaftlichen Verlierern.¹⁶ Trotz all dieser wichtigen prophetischen Impulse während der Königszeit kommt es in ihr den Überlegungen von Fritz Stolz zufolge noch nicht zum allgemeinen Durchbruch des Monotheismus.¹⁷ Der Monotheismus Israels sei ein Ergebnis der traumatischen Erfahrung des Exils. 587/6 v.Chr. wird auch noch der letzte Rest Israels von den Truppen des Neubabylonischen Großreiches erobert. Die himmlische Stadt Jerusalem und ihr Tempel, das nationale Heiligtum, werden zerstört und die Oberschicht wird deportiert. JHWH scheint sich von seinem Volk abgewandt zu haben, und die Durchsetzung von weltlichen Machtansprüchen ist für Israel vollkommen unmöglich geworden.

In dieser Situation bietet die Traditionslinie der prophetischen Subkultur die beste Verarbeitung und das einflussreichste Deutungsmuster für die Krisenerfahrung. Sie wird die bestimmende theologische Kraft des alten Israels und prägt auf einmal den gesellschaftlichen Mainstream. Eine entscheidende Rolle bei der auf diese Weise notwendig werdenden Neupositionierung spielt die Ausbildung des Monotheismus. Ezechiel, Deuterocesaja und andere decken in der Tradition der prophetischen Subkultur das Trospotential der Rede von dem einen geschichtsmächtigen Gott auf und inspirieren die schlüssige geschichtstheologische Aufarbeitung der Katastrophe des Exils, die schließlich vom deuteronomistischen Geschichtswerk vorgelegt wird. Das wahrscheinlich im Exil entstandene Deuteronomium verhilft zur Wiederfindung der nationa-

¹⁵ Diesen Hinweis verdanke ich den Gastvorlesungen von Farid Esack an der Universität Paderborn aus dem Sommersemester 2010.

¹⁶ Vgl. MIGGELBRINK, Zorn Gottes (Anm. 12), 144.

¹⁷ Dieser Einschätzung scheint Othmar Keel zu widersprechen, wenn er die ältere These verteidigt, dass sich der Monotheismus bereits vor dem Exil weitgehend durchgesetzt hat (vgl. OTHMAR KEEL, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus/ Teil 2, Göttingen 2007, 1278). In die genauere Auseinandersetzung um diese offensichtlich noch umstrittene Frage kann ich hier nicht einsteigen. Jedenfalls dürfte klar sein, dass das Exil die Durchsetzung des Monotheismus in Israel beflügelt hat.

len Identität und wird zum „Kristallisationspunkt einer geistigen Strömung, welche sich an der Exklusivität Jahwes orientiert“¹⁸. Sein Programm: „Ein Gott, ein Volk, eine Kultstätte“ ist dieser Deutung zufolge nicht ideologische Unterfütterung der Königsherrschaft Joschijas oder anderer, sondern Utopie des Neuanfangs. Die ausgeprägte Bundestheologie macht deutlich, dass dieser Neuanfang Geschenk Gottes ist und nicht erst vom Menschen verdient werden kann und muss.

Stellen wir nach diesen Überlegungen zur Genese des alttestamentlichen Monotheismus noch einmal die Eingangsfrage: Ist jeder Monotheismus und der mit ihm verbundene Gedanke der Heilsexklusivität fundamentalistisch und latent gewaltförmig? Offenbar macht es sich diese Unterstellung zu leicht. Der exkludierende Ausschließlichkeitsanspruch entsteht in den Ursprüngen jüdisch-christlichen Glaubens gerade im Moment totaler Ohnmacht und Unfähigkeit Gewalt auszuüben. Die religionsgeschichtlichen Daten sprechen nicht dafür, dass Religion und Macht in biblischer Zeit oft und für andere bedrohlich zu einer kritischen Masse akkumulieren.

„Nicht von ungefähr hat das Judentum (zumindest bis zum 20. Jh.; Vf.) nie totalitäre Tendenzen entwickelt. Zu viele Bilder hatte es stets von dem Einen, zu sehr war es sich seiner Unverfügbarkeit und Barmherzigkeit bewußt, zu marginal auch, verstreut und ausgegrenzt, lebte es inmitten der großen Welt der Völker und Religionen, als daß es aggressiven Größenwahn hätte entwickeln können.“¹⁹

Der Glaube an den einen Gott wurde erst im Laufe der Geschichte zum Vorwand für den Völkermord.

Ohne diese unheilvolle Geschichte zu leugnen und auch ohne das von Assmann so sehr betonte semantische Gewaltpotenzial der Bibel abzustreiten, wird man also von der biblischen Entstehung des Monotheismus her festhalten dürfen: Der biblische Gottesglaube hat bereits in seiner Formationsphase sowohl exkludierende als auch inkludierende Tendenzen. Gerade die exkludierenden Tendenzen sind es, die seine Herausbildung allererst ermöglicht haben. Sie basieren auf folgenden Einsichten:

1. Israel will sein Leben nicht mehr von den Götzen, sondern allein von Gott bestimmen lassen, von dem Gott der Befreiung schenkt und ins Leben hineinführt (Exodus).

2. Wo keine Hierarchie der Götter ist, ist auch kein Raum für eine Hierarchie unter den Menschen. Der eine Gott ist ein Gott, der sich mit den Armen und an den Rand Gedrängten solidarisiert. Nicht umsonst entstehen gerade die exkludierenden Tendenzen der Monolatrie in der prophetischen Subkultur,

¹⁸ STOLZ, Monotheismus (Anm. 10), 176.

¹⁹ WALTER DIETRICH/ MARTIN A. KLOPFENSTEIN (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993, Freiburg/ Schweiz 1994, 26.

unter den Marginalisierten und sozial Benachteiligten am Rande der Gesellschaft.

3. Es lohnt sich um das richtige Gottesbild zu kämpfen. Zuviel Unrecht und Leid wird im Namen Gottes in die Welt gebracht als dass man einfach unterschiedslos alle Religionen und Weltanschauungen wertschätzen könnte.

Diese Einsichten, die sich m.E. genauso auch für den koranischen Monotheismus ins Feld führen lassen, machen es erforderlich, die von Kalisch genannte Skepsis gegenüber jedem exkludierenden Denken differenzierter zu betrachten als es seine Anmerkung vorsieht. Auch die weiteren Anmerkungen Kalischs sind nicht ganz unproblematisch.²⁰

3. Apokatastasis und Reinkarnation

Kalisch führt im letzten Abschnitt seines Beitrags ein weit verbreitetes Argument gegen die Existenz der Hölle an, wenn er fragt, „wie ein begrenztes Erdenleben ewige Konsequenzen nach sich ziehen kann“²¹. Offenbar hält er es für überzeugender, das Leben als einen auf Erlösung/ Erleuchtung angelegten Prozess zu verstehen, „der sich so lange hinzieht, bis der Einzelne ein Stadium der Reife erlangt hat, das ihn aus dem Prozess der Wiedergeburt und damit auch des Leidens herausbringt“²². Bei aller Vorsicht der Formulierungen wird hier doch ein entscheidendes Argument gegen die christlich-islamische Vollendungshoffnung und für das östliche Reinkarnationsmodell sichtbar. Statt eine endgültige Bestrafung als Ergebnis des menschlichen Lebens für möglich zu halten, sollen immer neue Möglichkeiten eines Reifungsprozesses in unterschiedlichen Erdenleben angenommen werden. Natürlich kann man diesen Reifungsprozess auch ins Jenseits verlegen und das Fegefeuer (und in islamischer Tradition ggf. auch die Hölle²³) als Prozess solcher Transformation verstehen. Entscheidend für das Argument ist die Einsicht, dass es mit der bedingungslosen Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht vereinbar scheint, dass ein Mensch endgültig von Gott verworfen wird. Die Aussicht auf endgültige Verwerfung mache Angst und wecke Gewaltpotenziale. Statt auf Höllenstrafen zu

²⁰ Diskussionswürdig bei seiner grundlegenden Einteilung islamischer Denkschulen scheint mir nicht zuletzt Kalischs Einteilung in zwei Arten von Philosophie zu sein. Die von ihm genannten Peripatetiker wie al Farabi und Ibn Sina stehen trotz ihrer Rückführung auf Aristoteles auf der Ebene der Metaphysik genauso unter dem Einfluss der neuplatonischen Tradition wie die Pythagoreer und der damit verbundenen Erleuchtungsphilosophie. Von daher ist es schade, dass Kalisch nicht auf die neueren Ansätze zur Rehabilitierung der aristotelischen Tradition im islamischen Denken eingeht, wie sie derzeit unter Rückgriff auf Ibn Rushd versucht wird. Vgl. dazu etwa MOHAMMED ABED AL-JABRI, Kritik der arabischen Vernunft. Naqd al-'agl al-'arabi. Die Einführung, Berlin 2009 sowie JAMELEDINNE BEN-ABDELJELIL, Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

²¹ KALISCH, Jenseitsvorstellungen (Anm. 6), 14.

²² Ebd.

²³ Vgl. zu dieser Möglichkeit den Beitrag von Mouhanad Khorchide in diesem Band.

setzen – so der Gedanke –, gelte es, das Leben als Seelenbildungsprozess zu verstehen, der sich in weiteren Leben oder im Jenseits fortsetze.

Diese Lösung wirft allerdings einige Fragen auf. Bei der Annahme der Reinkarnation fragt sich, wie denn die Identität des einzelnen Menschen in den verschiedenen Erdenleben gewährleistet wird. Muss man hier nicht eine Form von Dualismus annehmen, die die Leiblichkeit des Menschen in einer Weise abwertet, die Islam und Christentum zu Recht zurückweisen? Auch bei einem Seelenreifungsprozess im Jenseits besteht diese Gefahr des Dualismus. Sie lässt sich aber dadurch abmildern, dass man den ganzen Menschen mit Leib und Seele in diesem Prozess stehend ansieht. Die Frage bei diesem Gedanken ist jetzt aber, ob man eine Person in einem solchen Vollendungsgeschehen noch als frei ansehen kann. Vermutlich wird man ein bedingtes Wesen, das vom Unbedingten in einem Transformationsprozess jenseits dieser Welt vollendet wird, kaum die Freiheit zubilligen dürfen, sich für oder gegen diesen Prozess zu entscheiden. Anders wäre die von Kalisch gewünschte Konsequenz der Apokatastasis ja auch nicht gewährleistet. Was ist dann aber mit jenen Menschen, die gar nicht in die Anschauung Gottes vollendet werden wollen?

Natürlich kann man mit Recht fragen, ob es wirklich Menschen gibt, die sich von dem Geheimnis unbedingter Barmherzigkeit und Liebe nicht ergreifen und transformieren lassen wollen. Eben diese Frage ist ja auch der Grund, warum in der modernen christlichen Theologie geradezu standardmäßig die Position vertreten wird, dass wir mit guten Gründen hoffen dürfen, dass die Hölle leer ist. Denn die Hölle wird ja nicht mehr als Ort der Bestrafung gedacht, sondern als dauerhaftes Sich-Verweigern des Sünders gegenüber der bedingungslos für ihn entschiedenen Liebe Gottes. Sie bleibt als Denkmöglichkeit erhalten, um die Abgründigkeit menschlicher Freiheit und die mit ihr verbundene Leidensgeschichte dieser Welt bis ins Letzte ernst nehmen zu können. Ich kann eben nicht wissen, ob ein Adolf Hitler sich von Gott versöhnen lassen will und seine bedingungslose Liebe an sich herankommen lassen kann. Ich kann es hoffen und angesichts der Schmerzhaftigkeit des Prozesses der Transformation im Fegefeuer darf ich es auch hoffen, ohne dass dadurch die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt wird. Aber um eine letzte Gewissheit eines guten Endes für alle Menschen haben zu können, sind die von Menschen verursachten Schrecken dieser Welt zu bestialisch.

Von daher wird man einen wichtigen Unterschied zwischen Reinkarnationsglauben und der islamisch-christlichen Vollendungshoffnung festhalten müssen. Anders als Kalisch meint sind Paradies und Hölle keine ewig dauernde Reinkarnation, weil in ihnen keine Freiheit gegeben ist, sich neu und anders zur letzten Wirklichkeit zu verhalten. Das Vollendungsgeschehen wird zumindest in christlicher Perspektive als Auszeitigung und Vollendung der menschlichen Freiheit gedacht, ohne dass diese Freiheit sich hier noch einmal neu ausrichten kann. Dagegen ist der Sinn des Reinkarnationsgedankens ja gerade die Möglichkeiten der Freiheit des Menschen über das eine Leben hinaus zu

verlängern, um damit die Dramatik der Gefährdung dieser einen Freiheit abzumildern.

Von den metaphysischen Problemen die diese Verlängerung und Abmilderung mit sich bringt abgesehen und ohne noch einmal auf das dadurch drängend werdende Problem des Leib-Seele-Dualismus einzugehen²⁴, wird man rein pragmatisch festhalten dürfen, dass beide Hoffnungsgestalten ihre Stärken und Schwächen haben. Überhaupt wird man sie wohl nur richtig verstehen können, wenn man sieht, wie sie das Handeln der Menschen prägen.

So versteht etwa der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein den Glauben an ein Jüngstes Gericht so, dass dadurch jede einzelne meiner Handlungen einmal gerichtet wird und damit Bedeutung für alle Ewigkeit bekommt. Dagegen führt in seiner Perspektive die Apokatastasislehre dazu, dem Leben seinen letzten Ernst zu nehmen, da unsere Handlungen durch sie letzten Endes belanglos werden.²⁵ Umgekehrt kann die Apokatastasislehre aber auch Ängste bannen und so zu einem befreiten Glauben beitragen. Und der Glaube an ein Jüngstes Gericht kann genauso zur Jenseitsvertröstung verkommen und dem Leben jede Ernsthaftigkeit nehmen, wie er eine ernsthafte Lebensführung allererst ermöglichen kann. Umgekehrt kann die Ablehnung dieses Glaubens ebenso zu einer Forcierung der Bemühungen in diesem Leben führen wie zur Aufgabe aller Bemühung aufgrund der Überzeugung von ihrer letztlichen Unsinnigkeit.

Offensichtlich ist es nicht der Glaube als solcher, der festlegt, welche Bedeutung er für die Lebenspraxis hat. Mitunter erscheint es sogar so, dass jede Deutung mit jeder Praxis in Einklang zu bringen ist.²⁶ Bei der Frage nach der lebenspraktischen Bedeutung von religiösen Überzeugungen und ihrer Gewaltförmigkeit kommt man also nur weiter, wenn man die Bedeutung der jeweiligen Überzeugungen in der Lebensform bestimmter Menschen analysiert. Die von Werbick in diesem Band so luzide analysierte Widerstandsgewissheit, diese empfindliche Gewissheit der Hoffenden, kann sich in ganz unterschiedlichen Kontexten und Theologien entwickeln, so dass ein allgemeines Abwägen zwischen Auferstehungsglauben und Reinkarnationsdenken nicht weiterführen dürfte. Statt derartige Paradigmen gegeneinander zu stellen, scheint es mir bedeutsamer innerhalb eines bestimmten Paradigmas und also auf dem Boden einer bestimmten Theologie Gewaltpotenziale in dem jeweiligen Denken zu identifizieren und zu pazifizieren. Auf diese Weise kann Theo-

²⁴ Vgl. hierzu KLAUS VON STOSCH, Auf der Suche nach einer neuen Form eschatologischen Denkens. Verlegenheiten und tastende Antworten. In: RUDOLF ENGLERT u.a. (Hg.), Was letztlich zählt - Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 2010 (Jahrbuch der Religionspädagogik 26), 119-136

²⁵ Vgl. M. O'C. DRURY, Gespräche mit Wittgenstein. In: RUSH RHEES (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche, Frankfurt a.M. 1987, 142-235, hier 221.

²⁶ Vgl. die entsprechenden Überlegungen Wittgensteins zum Regel-Deutungs-Paradox, die zusammengefasst sind bei KLAUS VON STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 52.

logie an der therapeutischen Aufgabe mitwirken, die Wittgenstein der Philosophie zuweist²⁷ und die zur Abweisung eines Kampfes der Kulturen unerlässlich ist. Von daher wäre es auszuloten, wie ohne radikale Umdeutung in ein östliches Denkmodell der islamische und christliche Auferstehungsglaube jeweils so gefasst werden kann, dass er von einer Drohbotschaft zu einer Frohen Botschaft werden kann.²⁸ Lösungswege hierzu können nicht in der Distanz religionswissenschaftlicher Sondierungen, sondern nur im Dialog der Theologien entwickelt werden.

²⁷ Vgl. ebd., 80.

²⁸ Erste Hinweise hierzu finden sich im Beitrag Mouhanad Khorchides in diesem Band, der seinerseits aber wieder zu Rückfragen einlädt, denen ich hier nicht näher nachgehen kann (vgl. dazu die Überlegungen von Reinhold Bernhardt in diesem Band).