

Der Gott, den wir brauchen

Christsein in neuen Konstellationen

Karlheinz Ruhstorfer

Vielleicht ist es ein großes Glück, dass Gott für uns unbrauchbar geworden zu sein scheint.¹ Denn nicht nur Menschen können missbraucht werden, sondern auch Götter. Ohne jeden Zweifel ist es ein Missbrauch Gottes, wenn in seinem Namen Menschen vor laufender Kamera enthauptet werden oder wenn kirchliche Amtsträger ihre religiöse Autorität dazu benutzen, Kinder, die ihnen anvertraut sind, zu missbrauchen. Es ist aber auch ein Missbrauch Gottes, wenn Gläubige allzusehr die Glücksfälle ihres persönlichen Lebens mit einem besonderen Eingreifen Gottes erklären oder wenn das Gottesass im politischen Spiel gezogen wird, um potentielle Wählerschaften zu aktivieren. Kann es denn immer der Wille Gottes sein, wenn *ich* das große Stück des Kuchens abbekommen habe und nicht mein Nachbar oder Konkurrent? Dietrich Bonhoeffer schreibt bereits 1944:

„Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese (Feuerbach!). Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten.“²

Und 2008 betont der Soziologe Ulrich Beck, die Religion solle froh sein, dass sie nicht mehr für alles zuständig sei, sondern sich auf ihren Kernbereich konzentrieren könne. Der schwarze Peter der Allzuständigkeit sei an die Wissenschaft bzw. an den Staat weitergereicht worden. Das eigentliche Thema der Religion aber sei die

¹ Vgl. G. Gäde, Von der Unbrauchbarkeit Gottes. Gedanken zum Selbstverständnis des Priesters in gottloser Zeit, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 47 (1994), 1–19.

² D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh¹² 1983, Brief vom 16.7.1944, 176.

Spiritualität. Der Religion komme es zu, „die unaufhebbare Spiritualität des Menschseins, das Transzendenzbedürfnis und -bewusstsein der menschlichen Existenz zu wecken, zu kultivieren, zu praktizieren, zu zelebrieren, zu reflektieren und auf diese Weise subjektiv und öffentlich zur Geltung zu bringen.“³

Wenn man diese ganze Latte von Aufgaben hört, stellt sich einerseits die Frage, ob die Religion nicht vom Regen in die Traufe gekommen ist, denn auch diese spirituelle Mission kann die Religionsgemeinschaften überfordern. Andererseits könnte die Beschränkung auf Spiritualität als eine unzulässige Verharmlosung angesehen werden. Eine unkritische, reflexionslose und deshalb zahnlose spirituelle Wellness kann etwa zur Effizienzsteigerung der Leistungseliten dienen, beispielsweise in Meditationskursen für Manager. Harmlose Spiritualität kann aber auch als geistliches Placebo für die „Unbrauchbaren“ unserer Gesellschaft, die Alten, die Arbeitslosen und die Asylanten benutzt werden: Der Unbrauchbare für die Unbrauchbaren. In gewisser Weise ist gegen eine nützliche spirituelle Praxis gar nichts einzuwenden. Aber wird nicht gerade eine auf Brauchbarkeit fixierte Gesellschaft durch den Gedanken der Unbrauchbarkeit Gottes in einer wesentlichen Hinsicht provoziert? Brauchen wir vielleicht sogar einen unbrauchbaren Gott? Und wir können weiter fragen, wie es sich mit einem nutzlosen und ohnmächtigen Gott verhält. Ist der Gott, den wir brauchen, etwa der Gott, der uns braucht?

In einer Zeit, in der wir weltweit dramatische Veränderungen in allen möglichen Lebensbereichen erfahren, stellt sich das Problem einer angemessenen Rede von Gott. Auch die Gottesrede ist in einem immensen Umbruch begriffen. Im Folgenden werden zunächst verschiedene Installationen der Realitäten in unserer Welt angedeutet, um in einem zweiten Teil bestimmte geistesgeschichtliche Konstellationen zur Sprache zu bringen. Dabei wird sich zeigen, dass äußere Wirklichkeiten und innere Denkbarekeiten miteinander untrennbar verflochten sind. Beides zusammen sind Bedingungen, unter denen wir heute von Gott sprechen können.

³ U. Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, 41f.

1. Installationen der Welt

1.1 Die eine Welt und die vielen Religionen

Um persönlich zu beginnen: Dass ich vor mehr als dreißig Jahren nach einer langen Glaubenskrise wieder Christ geworden bin, verdanke ich auch der Begegnung mit buddhistischer Meditation, mit hinduistischen Gedanken, mit islamischer Mystik und mit jüdischer Frömmigkeit. Natürlich waren da auch viele glaubwürdige Christinnen und Christen. Den Weg zu einer neuen Wertschätzung religiöser Kultur eröffneten mir nicht zuletzt die neutralen Reflexionen der vergleichenden Religionswissenschaft. Wir können heute kaum mehr unseren eigenen Glauben leben und pflegen, ohne die Religion der anderen mitzubedenken.⁴ Falls es so etwas wie eine Renaissance der Religion gibt, dann im Plural. Dass diese weltreligiöse Gemengelage nicht nur ein Grund zu Hoffnung und Freude ist, darf nicht verleugnet werden.⁵ Doch bleibt es dabei: Die Tatsache, dass sich in der einen Welt und mittlerweile im konkreten Alltag die vielen Religionen – nicht immer konfliktfrei – begegnen, ist ein zentraler Impuls für jede angemessene Rede von Gott.

Gerade wenn wir unseren Blick auf westliche Gefilde konzentrieren wollen, stellen wir fest, dass die Religionen Indiens, Chinas, Arabiens und Israels längst heimisch geworden sind in Berlin, Stuttgart und München. Es gibt Anzeichen dafür, dass fremde Religionen dabei sind, auch institutionell in Deutschland anzukommen, etwa wenn die Ausbildung von islamischen Religionslehrer(inne)n an deutschen Universitäten installiert wird. Hintergrund dieser Entwicklung dürfte die Einsicht sein, dass der innere Friede eines politischen Gemeinwesens von der Befriedung und Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Bürger abhängt. Diese Bedürfnisse müssen jedoch mit den basalen Rahmenbedingungen des jeweiligen Gemeinwesens übereinstimmen. Konkret gesprochen müssen also die Formen des Islam mit der Wertschätzung von Freiheit, Toleranz, Pluralität, Gleichstellung der Geschlechter, Anerkennung verschie-

⁴ Vgl. *F. W. Graf*, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007.

⁵ Vgl. *F. W. Graf*, *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München 2014, bes. 246–256.

dener sexueller Orientierungen etc. einhergehen. Entsprechend werden fundamentalistische und inkulturationsresistente Gestalten der Religion zu Recht bekämpft. Angesichts der Dresdner Antiislambewegung griff die Bundeskanzlerin Angela Merkel wieder den Satz von Altbundespräsident Christian Wulff auf: „Der Islam gehört zu Deutschland“. Wir müssen unterscheiden: Nicht jede Gestalt des Islam, wohl aber eine modernitäts- und demokratiekompatible passt in unser Land. Sofort aber sollten wir ergänzen, dass auch Gestalten des Christentums, die sich dem Wehen des Geistes in der Zeit widersetzen und vergangene Gestalten der Gesellschaft und Kirche verabsolutieren, nicht zu einem zuversichtlichen und zukunftsfähigen Deutschland gehören. Damit möchte ich freilich einem notwendigen Streit um die Wahrheit nicht vorgreifen. Vielleicht sollten wir erst einmal weiter und zugleich vorsichtiger formulieren: *Die religiöse Vielfalt gehört zu Europa*, damit aber auch der Kampf um die Weiterentwicklung der religiösen Ideen und Praktiken auf der Basis der freiheitlichen Werte Europas. Wir brauchen einen Gott der Offenheit, Freiheit und des kulturellen Fortschritts.

Religion ist (wieder) ein Politikum, nicht nur in den USA, sondern durchaus auch in der tendenziell „gottlosen“ Alten Welt. Eine Fülle von Publikationen beschäftigt sich seit Beginn des neuen Jahrtausends mit der Frage, ob und inwiefern wir bereits in einer Kultur leben, die ihre säkulare Vergangenheit hinter sich gelassen hat und nicht nur *post-modern*, sondern auch *post-säkular* ist. 2006 beschäftigten sich die katholischen Dogmatikerinnen und Dogmatiker des deutschen Sprachraums mit der „Gottesrede in postsäkularer Kultur“.⁶ Kein Geringerer als Jürgen Habermas, der sich selbst gerne als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet, hatte den Ausdruck „post-säkular“ geprägt. Doch blieb die Freude über die Auferstehung der totgesagten Religion nicht unwidersprochen und postwendend verschaffte sich ein neuer Atheismus Gehör, der mit der Wiedergängerin Religion große Gefahren für die aufgeklärte Kultur des Westens und mehr noch für den Weltfrieden heraufkommen sah.⁷ Es stellte sich die Frage, ob der Glaube an einen Gott nicht per se zu Intole-

⁶ Vgl. P. Walter/M. Eckholt (Hrsg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur (QD 224), Freiburg i. Br. 2007.

⁷ Vgl. G. M. Hoff, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009.

ranz und letztlich zu Gewalt führe. So drehte sich eine intensiv geführte Debatte um den Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt.⁸ Nicht nur in den Anschlägen islamistischer Terroristen, sondern auch in der politischen Landschaft der USA, die durchaus auch von christlich-fundamentalistischem Christentum geprägt ist, sah man die negativen Folgen des Erstarkens monotheistischer Ideologien. Der Ägyptologe Jan Assmann vertrat die These, dass der Ausschließlichkeitsanspruch des Monotheismus latent gewaltbereit sei. Und die aktuelle Situation im Nahen Osten, vom Gaza-Krieg bis zu den zerstörerischen Konflikten zwischen Sunniten und Schiiten, Alawiten und Christen vor allem im Irak und in Syrien scheinen diese Vermutung zu bestätigen. Fest steht, das Religion nicht schon an sich nur positive Qualitäten besitzt. Vielmehr ist sie – wie alles Menschlich-Allzumenschliche – ambivalent. Der Gott, den wir angesichts dieser Konflikte brauchen, ist ohne Zweifel ein Gott des Friedens und der Versöhnung. Gerade in einer religiös aufgeheizten Lage kann nur ein Gottesgedanke retten, der mit *shalom/salaam* identifiziert werden kann. Die Wurzel dieses Wortes SLM steckt auch in Islam und Muslim. Die Frage ist: Haben Muslime, Christen und Juden, Hindus und Buddhisten trotz aller Verirrungen der Gewalt das Potential, Frieden zu stiften?⁹ Und können die Religionen die lebens- und freiheits-, kultur- und gerechtigkeitsfördernden Potenzen in sich aktivieren?

1.2 Ökumene, Ökologie, Ökonomie

Mit Blick auf die globalen Krisen gewinnt das Projekt einer interreligiösen Ökumene an Dringlichkeit. Gerade die Weltreligionen können sich, wie Ulrich Beck betont, „zum Fürsprecher und Vorkämpfer in den Menschheitsthemen Klimawandel, der Lage der Ärmsten und Ausgeschlossenen, nicht zuletzt der *Würde* der ethnisch, national und religiös Anderen ... machen“¹⁰. Ein interreligiöser Kosmopolitismus wird damit zur Frage des Überlebens der Menschheit.

⁸ Vgl. P. Walter (Hrsg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg i. Br. 2005.

⁹ Vgl. W. Palaver (Hrsg.), Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen, Innsbruck 2008.

¹⁰ U. Beck, Der eigene Gott (s. Anm. 3), 247.

Ökumene, Ökologie und Ökonomie hängen engstens zusammen. Alle drei Ausdrücke haben das griechische Wort *oikéō/wohnen* in sich. Der Gott, den wir brauchen, ist der Gott, der menschliches Wohnen ermöglicht – ökumenisch, ökologisch und ökonomisch.

Doch gerade auch wenn wir nach dem ökumenischen *Wohnen* fragen, dürfen wir mit dem je *eigenen* Gott beginnen, denn dieser ist es, der uns Heimat verheißt. Für die Christen ist das der Gott Jesu Christi, der als solcher zunächst auch der Gott der Juden ist. Doch dürfen wir dabei die Differenzen nicht ignorieren. Gerade ein ökumenisches Bewusstsein muss die Unterschiede im Gottesbild sehen, aushalten und wahren, denn nur auf der Basis dieser realisierten Verschiedenheit lässt sich das reale Miteinander gewinnen. Mit dem Christentum nun kommt durchaus eine religionsgeschichtlich neue Gottesvorstellung zur Welt. Der christliche Glaube bekennt einen heruntergekommenen Gott, der selbst Teil seiner Schöpfung wird, der mit dem menschlichen Individuum Jesus identisch wird und der unbegreiflicher Weise sogar in abscheulicher Weise stirbt. Freilich werden die Christen den *gekreuzigten* Gott auch schnell mit kaiserlichen Attributen versehen und zum Herrscher der *oikouménê* erheben, um den Skandal des Kreuzes zu überwinden. Das christliche Gottesbild insgesamt nähert sich in der Spätantike tatsächlich imperialen Vorstellungen an. Alfred North Whitehead schreibt dazu: „Die Kirche wies Gott Attribute zu, die ausschließlich Cäsar angehörten.“¹¹ Doch ist dies nur die eine, die fragwürdige Seite. Das Geschehen um Jesus von Nazaret legt noch ganz andere Assoziationen und Spuren. Schließlich ist Jesus ein Opfer politischer Gewalt. Die Christen identifizieren also den Inbegriff aller Ohnmacht – das Kreuz – mit dem Inbegriff aller Macht – Gott: Der Gott der Christen ist nach Jürgen Moltmann „der gekreuzigte Gott“.¹² Damit aber wird die Grenze zwischen oben und unten überschritten. Der göttliche Logos selbst wird Fleisch. Gott entäußert sich seiner Macht, seiner Erhabenheit und seiner Transzendenz. Geist und Materie, Unendlichkeit und Endlichkeit sind keine absoluten Gegensätze mehr. Das schlechthin Transzendente ist nun immanent. Und der immanente

¹¹ A. N. Whitehead, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a. M. 2004, 612.

¹² J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

Mensch wird transzendiert. Wegen dieser Umwertung aller Werte kann für Gott selbst das irdische Geschehen nicht gleichgültig sein. Das scheinbar Wertlose wird plötzlich geschätzt. Und mehr noch: Gott selbst ist von allem Unrecht betroffen. Das Kreuz ist das Symbol dafür. Deshalb spricht die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“ auch vom gekreuzigten Volk¹³, denn einem großen Teil der Weltbevölkerung widerfährt ökonomisches Unrecht, da es nicht am globalen Reichtum partizipieren kann. Weltweit werden die Armen ärmer und die Reichen reicher. Unrechtsstrukturen enteignen die Menschen in ihrem Wesen. Die Armut aber – ist darauf verweist gerade der heutige Papst immer wieder – Folge einer „Ökonomie, die tötet“. Es gibt globale Strukturen der Sünde, wie schon Johannes Paul II. formulierte, dabei ist es Gott selbst, der unter der Ausbeutung leidet. Durch diesen Gedanken wird das Unrecht der Welt zwar nicht schon überwunden, aber es wird *himmelschreiend*.

Der Gott, von dem wir hier sprechen, ist gerade *nicht* der *divus imperator* im Machtzentrum der *oikouménè*, sondern Opfer eines Justizirrtums am Rande der bekannten Welt. Der Gott, den wir brauchen, ist kein Imperator, kein Präsident, der in der Kapitale der *oikouménè* residiert, sei es Babylon, Rom oder Washington, sondern ein Bewohner der Provinz, ein marginaler Gott, der nicht einmal die Sprache des Imperiums beherrscht – Jesus sprach vermutlich kein Latein. Das Latein der globalisierten Welt unserer Tage ist das Englische. Jacques Derrida parallelisiert Latinisierung und Globalisierung, indem er das Kunstwort „mondialatinisation“ (Mundalatinisation) prägt.¹⁴ Von der amerikanischen Theologin Catherine Keller habe ich vor einigen Wochen das Wort „anglobalisation“ gelernt. Vielleicht spräche der inkarnierte Gott in unseren Tage kein Englisch. Vielleicht würde Gott in unseren Tagen als ein Mädchen zu Welt kommen, möglicherweise in Afghanistan, als ein Mädchen, das sich gegen die Unterdrückung durch männliche Religionsimperatoren richtet, das ein Opfer des globalen Konflikts wird – sei es als Kollateralschaden westlicher Interventionsstreitkräfte, sei es durch die Gewalt islamistischer Fundamentalisten. Es ist kein Zufall, dass

¹³ Vgl. J. Sobrino, *Christologie der Befreiung*. Bd. 1, Mainz 1998, 345–368.

¹⁴ Vgl. J. Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *ders./G. Vattimo* (Hrsg.), *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001, 9–106, 52.

ein Mädchen aus Pakistan, das von Vertretern männlicher Religiosität beinahe getötet wurde, vor kurzem den Friedensnobelpreis erhalten hat. Wir brauchen einen neuen Blick auf die Schwäche. Der Gott, den wir brauchen, ist der Gott, der uns braucht.

Die Zerstörungen an den Rändern der *oikouménê* und letztlich die Zerstörung der *oikouménê* als solcher durch ökonomische Maßlosigkeit betrifft Gott selbst. Die Theologin Sallie McFague nennt das Universum den „Körper Gottes“.¹⁵ Selbstverständlich handelt es sich dabei um eine Metapher. Doch, wie McFague sagt, „gute Metaphern schockieren, sie bringen Ungleiches zusammen, sie werfen Konventionen um, sie sind spannungsgeladen und implizit revolutionär“.¹⁶ Und in der Tat fordert die Metapher von der Welt als Körper Gottes eine ökologische und ökonomische Revolution. Eine materielle Welt, die quasi göttlich ist, darf niemals nur das Objekt rücksichtsloser Gewinnmaximierung bis hin zur vollkommenen Zerstörung der natürlichen Grundlagen unseres Lebens sein. Eine Theologie des Körpers Gottes führt zu einer radikalen Neubewertung auch des nichtmenschlichen Lebens. Tiere und Pflanzen sind dann Teil jener „Außenseite“ Gottes, die an den leidenden Gottessohn denken lässt. Vor einigen Jahren hat der Hollywood-Blockbuster „Avatar“ diese Thematik mit faszinierenden Bildern zur Anschauung gebracht – theologisch nicht unproblematisch, aber immerhin. Sicher kann man die Metaphorik des Gotteskörpers im Sinne eines Pantheismus simplifizieren und damit ad absurdum führen. Doch ist die Symbolsprache eines wohlbedachten Panentheismus durchaus mit christlichem Glauben vereinbar.¹⁷ Eine neue Schöpfungstheologie bringt auch die scheinbar gottgegebene Ordnung der Dinge in Bewegung. Gott braucht uns für die notwendige ökumenische, ökologische und ökonomische Arbeit, für die wir wiederum ganz auf Gott angewiesen bleiben.

¹⁵ Vgl. S. McFague, *The Body of God*, Minneapolis 1992.

¹⁶ S. McFague, *Metaphorical Theology*, Philadelphia 1982, 17.

¹⁷ Vgl. C. Keller, *The Face of the Deep. A Theology of Becoming*, Routledge 2003. Auch hier werden die Grenzen von Schöpfer und Schöpfung gleichermaßen durchbrochen und neu gezogen. Zur Frage nach dem Panentheismus siehe auch K. Ruhstorfer, *Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zu Apophatismus, Monismus und Theismus*, in: *ders.*, *Freiheit-Würde-Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*, Paderborn 2015, 175–208.

1.3 Gott, Natur, Geist

Die Neuvermessung des Grenzgebiets zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen gewinnt zweifellos an Relevanz. Schon der gelernte Mathematiker und Physiker Alfred North Whitehead hatte mit seiner Prozessphilosophie versucht, seitens mathematisch-naturwissenschaftlicher Forschung und damit von der weltlichen, kosmologischen Wirklichkeit her wieder zur Gottesfrage vorzudringen. Allerdings wurde sein Konzept innerhalb der so genannten harten Wissenschaften Physik, Chemie und Biologie kaum rezipiert. Umso verblüffender ist es, dass der atheistische Philosoph Thomas Nagel in unseren Tagen ein Buch vorgelegt hat, das den Titel trägt: „Geist und Kosmos“, und das nichts Geringeres beansprucht, als zu zeigen, dass „die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist“. Er fordert eine Naturordnung, die „den Geist zum zentralen Faktum macht, anstatt zu einer Nebenwirkung der physikalischen Gesetzmäßigkeiten“.¹⁸ Eine seit fast zwei Jahrhunderten diffamierte Philosophie wird von Nagel gewissermaßen nebenbei rehabilitiert: der Idealismus. Und zwar nicht nur der subjektive Idealismus, für den alle Realität nur Schein ist, auch nicht nur ein objektiver Idealismus, der die Welt als letztlich geistigen Gegenstand betrachtet, sondern der absolute Idealismus, der den Geist als dasjenige betrachtet, was Subjekt und Gegenstand verbindet und der Dynamik des Kosmos, der Weltgeschichte und der persönlichen Lebensgeschichte zugrunde liegt.¹⁹ Nagel sieht in und unter den aktuellen wissenschaftlichen Entwicklungen eine Dynamik am Werk, die eine radikal neue Verhältnisbestimmung von Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft fordert, wenn er schreibt: „Ein Verständnis, nach dem das Universum grundsätzlich dazu neigt, Leben und Geist zu erzeugen, wird wahrscheinlich eine sehr viel radikalere Abkehr von den vertrauten Formen naturalistischer Erklärung verlangen, als ich sie mir gegenwärtig vorzustellen vermag.“²⁰

¹⁸ *Th. Nagel*, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2013, 29.

¹⁹ Ebd., 32.

²⁰ Ebd., 182.

Diese visionären Sätze haben weitreichende Konsequenzen. Aus ihnen resultiert letztlich auch die Forderung nach einem neuen Gottesbild. Gerade die Diskussionen um Theismus, Monismus und Panentheismus, die derzeit in der deutschsprachigen Theologie geführt werden, zeigen, dass hier Neues bereits am Werden ist. In welcher Welt leben wir eigentlich, wenn Atheisten wie Thomas Nagel eine Abkehr vom Naturalismus fordern, wenn der Berliner Philosoph Holm Tetens an dessen Stelle einen panentheistischen Idealismus treten sieht²¹ und wenn Naturalisten wie der Mainzer Philosoph Thomas Metzinger eine Wende zur Spiritualität fordern, als zu einer neuen Kultur der Geistigkeit?²² Der durchaus kämpferische Atheist Metzinger behauptet, dass wir derzeit die „Anfänge einer historischen Umbruchsituation“ erleben, die uns in vielfacher Hinsicht vor immense Herausforderungen stelle. Entscheidend dafür, ob wir diese Herausforderungen meistern können, wird nach Metzinger die Realisierung einer „säkularen Spiritualität“ sein. Genetik, kognitive Neurowissenschaft, evolutionäre Psychologie und die moderne Philosophie des Geistes habe den Menschen auf pure Materialität reduziert.²³ Die drohende Zerstörung der Natur, also der materiellen Grundlage der Menschheit, dränge gerade den Naturalismus zu einer Besinnung auf seine Grundlagen, denn letztlich stehe auch der naturalisierte Mensch vor – wie Metzinger formuliert – „geistigen Herausforderungen“.²⁴ Nur die Menschen selbst können und müssen durch Einsicht und freien Entschluss das Ruder herumreißen. Dazu aber bedürfe es einer geistigen Übung, die der atheistische Philosoph „Spiritualität“ nennt. Was aber, wenn wir mit Holm Tetens, Thomas Nagel, Alfred N. Whitehead, Catherine Keller und anderen sagen: *spirit matters*? Der Geist ist es, der zählt; der Geist, der sich materialisiert; die Materie, die sich vergeistigt. Dann jedenfalls stellt sich dann die Frage nach dem Gott, den wir brauchen, neu.

²¹ H. Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015.

²² Th. Metzinger, Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit. Ein Versuch, Onlinepublikation 2013, http://www.philosophie.uni-mainz.de/Dateien/Metzinger_SIR_2013.pdf (abgerufen am 24.02.2015).

²³ Ebd., 3.

²⁴ Ebd.

1.4 Mediale Vernetzungen

Die neue Durchlässigkeit zwischen Gott und Welt, Geist und Materie zeigt sich auch im Phänomen der Vernetzung der Welt; auch hier scheinen die Grenzen zwischen Geist und Materie zu verschwimmen – in aller Ambivalenz. Während der Naturalismus und der Materialismus unserer Tage zu einem Körperkult und einer Verherrlichung des Materiellen geführt haben, scheinen die User des Netzes die Bodenstation verlassen zu haben. Wird für die Bewohner der virtuellen Welten der Leib zur lästigen „*wetware*“, zur Feuchtausstattung, die den Umgang mit der *hardware* und *software* belästigt?²⁵ Schon vor 20 Jahren beklagte Jacques Derrida das „Übel der Abstraktion“, indem er das radikal Böse, von dem Kant in seiner Religionsphilosophie spricht, mit den Kräften der Abstraktion und der auflösenden Trennung assoziiert: „Entwurzelung, Entortung, Entkörperlichung, Formalisierung, verallgemeinernde Schematisierung, Objektivierung, Telekommunikation“.²⁶ Wäre nicht gerade eine Religion, die die materielle Konkretion des Göttlichen betont, ein Heilmittel? Eine Religion, die die konkrete leiblich-fleischliche Person in ihrer Verletzlichkeit als Ort des Göttlichen annimmt, und zwar als Manifestation des Geistes? Ein Gottgeist, der mit Händen gegriffen werden kann?

Die Vernetzung der Welt durch Internet und Cyberworld jedenfalls ist vielschichtig und vielfach zu deuten. Das Netz verbindet. Es ist das potentielle Medium für die Begegnung mit den Anderen und damit auch für den interreligiösen Kosmopolitismus. Jeder ist mit jedem verbunden, in facebook, WhatsApp oder schlicht und einfach über das gute alte E-mail. Informationen sind fast zeitgleich weltweit verfügbar. Ja es scheint, dass Gott selbst die neuen interaktiven Kanäle des WWW bewohnt. Schon Marshall McLuhan betrachtete die neue Medienwirklichkeit in einer pfingstlichen Interpretationsperspektive, wenn er sie als „medial vermittelte epochale Neugestalt des mystischen Leibes Christi auffasste“²⁷. Freilich blieb das Bild ambivalent, da für McLuhan die Medien auch die

²⁵ Vgl. K. Müller, Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld, Kevelaer 2011, 71.

²⁶ J. Derrida, Glaube und Wissen (s. Anm. 14), 10f.

²⁷ Zit. n. K. Müller, Körperkult und Cyberworld (s. Anm. 25), 118.

Gestalt des „Antichrist“ annehmen konnten. Die Bedrohung steigert sich ins Dämonische, wenn Geheimdienste oder Konzerne göttliche Allwissenheit und Allmacht für sich gepachtet zu haben scheinen. Fluch und Segen liegen nahe beieinander. Und ob eine Realität, in diesem Fall die virtuelle Realität sich zu Fluch oder zu Segen entwickelt, hängt auch von den spirituellen Entscheidungen der Menschen ab, die ja hinter den Konzernen und Staaten stehen. Für welchen Gott entscheiden sich die Menschen? Aber vielleicht müssen wir ebenso sagen: Für welchen Menschen entscheidet sich Gott?

Nach dem *Iconic Turn*, der engstens mit der medialen Revolution verbunden ist, stellt sich die Frage nach den Bildern, mit denen wir den Gott, den wir brauchen, illustrieren. Es ist bemerkenswert, dass gerade in unseren Tagen etliche alte Attribute Gottes radikal in Frage gestellt und diskutiert werden, um hier nur Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit und Güte zu nennen. Allerdings mahnt uns eine lange Tradition negativer Theologie, überhaupt Bilder zu benutzen. Ist Gott nicht der Unvorstellbare, Unbegreifbare, Undenkbare schlechthin? Wenn wir aber Gott nicht mehr denken oder ihn zu sehr in die Transzendenz entrücken, wird er dann nicht letztlich unbrauchbar, weil völlig unbestimmt und unbestimmbar? Wenn ich nun noch einmal auf die Frage nach der Bestimmbarkeit Gottes zu sprechen komme, dann nicht ohne die Denkgeschichte Gottes ins Spiel zu bringen. Diese Geschichte ist einerseits eine Art Theologie- und Philosophiegeschichte. Doch andererseits ist sie *die Geschichte Gottes selbst*. Denn Gott enthüllt sich und verhüllt sich in der gelebten Geschichte und in der wissenschaftlichen Reflexion auf diese Geschichte. Das griechische Wort Apokalypse und das lateinische Pendant *revelatio* heißen wörtlich übersetzt Entschleierung. Die Geschichte handelt also vom Schleiertanz der Gottesbilder. Gott zeigt sich und verbirgt sich. Hier ereignet sich eine Art göttlicher *striptease*. Raum und Zeit sind die Falten des göttlichen Gewandes. Gott entfaltet sich in unsere Geschichte.

2. Konstellationen des Denkens

Das Gottdenken kennt bestimmte geschichtliche Konstellationen. Die heutige denkerische Konstellation ist unter anderem davon geprägt, dass sich die so genannte Postmoderne erschöpft hat. Die neuartigen Fragen nach „Identität“ und nach „starkem Denken“ zeigen, dass die Betonung der „Differenz“ und des „schwachen Denkens“ nachgelassen hat und die dekonstruktive Phase unserer Denkgeschichte an ein Ende gekommen ist. Das besagt nicht das Verschwinden der dekonstruktiven Haltung, sondern deren Relativierung. Die Dekonstruktion wird neu in Beziehung gesetzt mit anderen Haltungen unserer Geschichte und mit dem Anderen zum Eigenen. Wir befinden uns also nicht nur in einem geschichtlichen Umbruch, sondern auch einem globalen Aufbruch. Die eurozentrische Sicht der Geschichte ist dabei, in eine globale Konstellation aufzugehen. Doch nicht nur die euro-amerikanische Welt erlebt einen schmerzlichen Prozess, in dem die Grenzen der Religionen, Kulturen und Regionen porös geworden sind und zugleich in neuer Weise nach dem je Eigenen gefragt wird. So ist die Geschichte Europas einerseits weltgeschichtlich einflussreich geworden, andererseits wurde dieser stolze Kontinent mit seiner besonderen Dynamik zu einer kleinen Weltregion unter anderen, die ihr Selbstverständnis neu bestimmen muss. Nicht zuletzt ist die Religion Europas, das westliche Christentum in Gestalt des Protestantismus und Katholizismus, zur Weltreligion geworden, die zugleich in Europa unaufhörlich an Bedeutung zu verlieren scheint. Allein dieses Faktum zeigt an, dass die „Dekonstruktion des Christentums“ an ihre Grenzen gelangt ist.²⁸ Der Dekonstruktion gingen aber eine Destruktion und eine Affirmation voraus. Sie lebt von Vorgaben, die sie selbst nicht erbracht hat. Deshalb bedürfen wir jenseits von Relativismus und Fundamentalismus einer Reform und das heißt, einer Neu-(re-)formulierung unserer eigenen Geschichte. „*Reformare* heißt zurückformen und eine Reform ... funktioniert nur mit der Tradition und nicht gegen die Tradition“ (Hubert Wolf). Allerdings muss die eigene Tradition tatsächlich neu gefunden dabei und umgeformt werden. Der Verzicht auf die

²⁸ Vgl. J.-L. Nancy, Dekonstruktion des Christentums, Zürich/Berlin 2008 und ders., Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, Zürich 2012.

Herkunft würde eine katastrophale Verarmung bedeuten, das unflexible Festhalten am Vergangenen eine tödliche Verhärtung.

Reformulieren wir also unsere Geschichte in eine neue Erzählung! Die anfängliche Affirmation oder Bejahung des Gottes vollzog sich in der Geschichte der Onto-Theo-Logie oder Metaphysik. Hier entfaltete sich die Grundkonstellation abendländischen Denkens und europäischer Kultur. Ihr folgte eine grundstürzende Destruktion des Gottesverhältnisses durch eine zweite Gestalt des Denkens, die ich Bio-Anthropo-Logie oder industrielle Moderne nenne. Sie ist gekennzeichnet durch die Negation Gottes und die Affirmation des weltlichen Menschen. Von beiden epochalen Grundverhältnissen unterscheidet sich die Tele-Semeio-Logie der Postmoderne. Sie dekonstruiert gleichermaßen den Primat des intelligiblen Gottes und des sinnlichen Menschen und errichtet ein Reich der Zeichen (*sêmeía*) und der postindustriellen Medialität oder Telekommunikation. Meines Erachtens kommt heute alles darauf an, in ein neues und konstruktives Verhältnis zu allen drei epochalen Denkkonstellationen zu finden. Anders gewendet: *Wir brauchen ein konstruktives Verhältnis zu Gott, das die metaphysische Vernunft, moderne weltliche Erfahrungen und postmoderne Offenheit in neuer Weise verbindet – und zwar in einer globalen Öffnung.* Das möchte ich nun in gebotener Kürze erläutern.

Die etwa zweieinhalb Jahrtausende währende Affirmation Gottes führt uns zurück in die Anfänge unseres Kulturkreises im Nahen Osten, also in jene Gegend, die derzeit massiv erschüttert wird. Gerade heute brauchen wir aber eine konstruktive Erinnerung an den Gott des Alten Testaments, dessen Ursprünge irgendwo im Dunkel des heutigen Iraks, Syriens und Israels liegen. Es stellt sich die Frage nach der gemeinsamen Basis der monotheistischen Religionen. Dabei werden wir zunächst auf den Glauben der alten Israeliten verwiesen. Eine der weltbewegenden Erfahrungen mit JHWH ist, dass er sein Volk immer wieder aus selbstverschuldeter Unfreiheit in neue Freiheit führt. Der Gott Israels befreit die Seinen aus der Unterdrückung in Ägypten. Freilich müssen die Befreiten dabei alte Gewohnheiten ablegen und sich auf eine gefährliche Wanderung durch die Wüste begeben. Das neue Leben bedeutet, unterwegs zu sein, die Heimat noch nicht gefunden zu haben. Die wohl wichtigste Begegnung mit ihrem Gott haben die Israeliten am Fuße des Berges Sinai, wo ihnen Gott in einer Wolke erscheint. Die Gotteserscheinung ist

das Ereignis des Unvorstellbaren. Und so bedeutet Offenbarung zugleich Verbergung. Gott verbirgt sich im Gewölk des Berges und doch erhält der Mittler Mose die entscheidenden Weisungen Gottes für ein würdiges Wohnen. Bereits bei der Berufung des Mose zeigte sich Gott in einer unmöglichen Erscheinung, dem brennenden Dornbusch, und er nannte seinen unmöglichen Namen: JHWH, der gedeutet wird als „Ich bin der ich bin“ (Ex 3,14). Gott ist da. Er ist da für die Seinen, er befreit sie aus bedrückenden Situationen, und er verheißt ein Wohnen im gelobten Land. Gott lockt sein Volk nach Hause.

Klar ist, dass der Gott Israels, JHWH, in einem spannungsvollen Verhältnis zum Gott der Vernunft steht, wie er in Griechenland eine für unsere Theo-Logie besonders relevante Gestalt annahm. Wir brauchen gerade heute nicht nur den mythischen, d. h. den erzählten Gott Israels, sondern auch den logischen, d. h. gedachten Gott der Griechen. Wobei beide Entfaltungen Gottes bei aller Trennung schon von jeher miteinander verschlungen sind. Auch der philosophische Gott ist ein anwesender Gott. Ja, er ist selbst das Anwesen (*ousía, substantia*) schlechthin. Er wird zuletzt bei Aristoteles gedeutet als die Gegenwart des Denkens bei sich. Der sich selbst denkende Gott wohnt wie JHWH über uns in himmlischen Sphären, lockt und bewegt wie ein Geliebtes mit gleichsam erotischer Anziehungskraft durch seine oder sagen wir durch ihre Schönheit. Alle Schönheit und Güte der Welt, sinnlich und sittlich, haben Anteil am göttlichen Anwesen.

Die Götter Griechenlands und der Gott Israels sind wichtige Momente in der Konstruktion eines Hauses für uns Menschen. Wie menschliches Wohnen geht, kann man bei aller Distanz auch von den alten Griechen und Hebräern lernen. Das hat durchaus konkrete Seiten, man betrachte sich nur einmal die Tempel von Paestum oder die Ruinen des Areopags zu Athen. Nicht nur die Architektur, sondern jede Art von *téchne*, Kunst und Technik, sowie von *epistéme* nimmt hier ihren Ursprung. Die *parmenideische Unterscheidung*, wie Jan Assmann formulierte, liegt allen unseren Wissenschaften und Philosophien zugrunde, wie die *mosaische Unterscheidung* unsere Religionen eröffnet.²⁹ Durch die mosaische Weisung (Tora), wie

²⁹ J. Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003, 23.

sie in den Zehn Geboten kontrahiert ist, gewinnt das Wohnen im Lande seine konkrete Gestalt. Die Kunst des rechten Unterscheidens verbindet die Einsichten des Parmenides und des Mose. Nicht nur unsere konkrete Ethik verdankt sich dem Dekalog, vielmehr bieten auch die Geschichten von Adam und Abraham, Eva und Sara, Rut und Jesaja eine narrative Basis unserer Kultur. In unauslöschlicher Weise haben sich diese Erzählungen in die Kunst, Musik, Literatur, aber auch Film, Architektur, Moral und Mentalität unseres Kulturraums eingeschrieben, und sie werden permanent neu kontextualisiert und interpretiert.

Die Gestalt des Jesus von Nazaret steht für die Verschmelzung der jüdischen und der griechischen Welt zur christlichen (vgl. Eph 2,14). Jesus steht am Beginn der zweiten und der dritten Variante der rationalen Affirmation Gottes in unserer Geschichte. Nun aber ist es nicht mehr der *Gott über uns*, der Vater im Himmel, der zu denken gibt, sondern der *Gott unter uns*, der Sohn, der im wahrsten Sinn des Wortes maßgeblich wird. Jesus wird zur Maß-Gabe der Liebe, an der sich die Menschen messen lassen können. Der Philosoph Whitehead verwies auf den Zusammenhang von Jesus und Liebe. Die „zarten Elemente der Welt, die langsam und in aller Stille durch Liebe wirken“³⁰, werden virulent. Dadurch aber wird ein Unterschied in Gott selbst eingetragen, der zwischen Vater und Sohn sowie dem göttlichen Geist. Der „Vater“ ist die Chiffre für den himmlischen Gott von absoluter Transzendenz. Er ist eben nicht mehr der anwesende Gott, der vorgestellt und gedacht werden kann, wie dies etwa beim griechischen Vater der Götter und Menschen, Zeus, der Fall war. Jesus aber wird als der „eingeborene Sohn“ zum Mittler schlechthin, er kann als göttlicher Logos eingesehen und als Mensch angesehen und angefasst werden. Vom himmlischen Vater oder von der transzendenten Mutter kann man streng genommen nur noch sagen, wie er oder sie nicht ist. Der transzendente Gott ist die erste Ursache von Allem. Der inkarnierte Sohn allerdings bleibt im Denken der zweiten Phase der Onto-Theo-Logie besonders in den vorbildhaften Heiligen, aber auch in den Amtsträgern der Kirche und letztlich in der Kirche als solcher sichtbar und erfahrbar. Wir können uns auch im dritten Jahrtausend dieses Erbes der Spätantike und des Mittelalters

³⁰ A. N. Whitehead, Prozess und Realität (s. Anm. 11), 613.

nicht schlechthin entledigen. Wir brauchen den Gott, der in der kirchlichen Liturgie, der tätigen Diakonie, der verkündigenden Prophetie wirksam wird. Was wir in unseren Tagen in Rom erleben, wenn Bischöfe über die Sexualmoral der Katholischen Kirche oder Ähnliches diskutieren, ist das Ringen um die weitere Entfaltung und Entpuppung dieser im Mittelalter verwurzelten Kirche. Die Frage ist, ob diese römische Kirche ihr patriarchales, imperiales und theologisches Erbe der mittleren Epoche wahrhaft reformieren kann, in dem oben genannten Sinn. Kann sie das Beiläufige spätantiker Kultur abstreifen und dabei ihr eigentlichstes Wesen entfalten? Ihr Herzstück besteht meines Erachtens darin, dass sie denkbar und sinnfällig erfahrbar macht, wie der transzendente Gott sich als liebende Mutter, liebender Vater offenbart und zwar in den Worten und Taten eines eigentlich recht einfachen Menschen am Rande der Gesellschaft. Diese Offenbarung hat ihre bleibende Präsenz in der Kirche.

Doch gibt es eine dritte Ausprägung des Denkens, das Gott in rationaler Weise bejaht. Hier kommt es darauf an, dass die Vermittlung zwischen Gott und Mensch nicht so sehr durch die objektive Seite oder die Person Jesu geschieht, sondern subjektiv durch Jesu Geist. Der Heilige Geist ist der Gott in uns. Die Neuzeit setzt den Ort des Göttlichen im Innersten des Menschen an, genauer in seiner Freiheit und seiner Vernunft. Freiheit und Vernunft werden dadurch zum Ort der Gegenwart Gottes in der Welt. Immer deutlicher arbeitet das neuzeitliche Selbstverständnis heraus, dass die Einheit von Gott und Mensch prinzipiell nicht nur auf Christus beschränkt bleibt, sondern dass er der Erstgeborene unter vielen Brüdern und Schwestern ist. Im Geist der Freiheit werden alle Menschen zu Söhnen und Töchtern Gottes. Sie sind dies von Natur aus, nicht erst durch explizite sakramentale Vermittlung. Zu Vernunft und Freiheit kommt der neuzeitliche Mensch vor allem durch Bildung. Menschliche und göttliche Natur sind zwar Gegensätze, doch bleibt der unendliche Gott selbst über jeden Gegensatz erhaben. Gott ist die *coincidentia oppositorum*, wie der frühneuzeitliche Theologe und Philosoph Nikolaus Cusanus formuliert. Beim Kusaner zeichnet sich deutlich jene dialektische Denkfigur ab, die das neuzeitliche Denken bestimmt. In Gott fallen alle Gegensätze zusammen, auch der von Gott und Welt. Anders gewendet können aber Raum und Zeit dann als Entfaltungen oder Einfaltungen Gottes verstanden werden. Die Weltgeschichte wird so zur

Gottesgeschichte. Ewigkeit und Zeit, Unwandelbarkeit und Veränderung Gottes, Allmacht und Ohnmacht, Freiheit und Notwendigkeit sind im Unendlichen eins. Dadurch aber wird Gott selbst als er selbst durch die freie Entscheidung des Geschöpfes berührbar und affizierbar. Mit einer Anspielung auf Johann Gottlieb Fichte können wir formulieren: Gott setzt sich selbst als bestimmt durch das Nichtgöttliche.³¹ Dieser neue, dynamische Gottesbegriff wird auch für uns heute wieder von Bedeutung. Nicht nur können wir damit die radikale Freiheit des Menschen denken, welche uns seit der klassischen Neuzeit aufgegeben ist. Zwischen Gott und Mensch herrscht eben nicht nur das Verhältnis von Ursache und Wirkung wie in der patristisch-scholastischen Phase, sondern auch eine Wechselwirkung oder Gemeinschaft, die in der Neuzeit entfaltet wird. Auch für die längst überfällige Überwindung des Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften brauchen wir das dialektische Gottesbild. Ich erinnere an die Überlegungen von Thomas Nagel. Meines Erachtens ist auch die Prozesstheologie eines Alfred North Whitehead ohne die Dynamisierung Gottes, wie sie gerade im Deutschen Idealismus vor allem bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel vollzogen wurde, undenkbar. Dennoch bleibt zu bemerken, dass Whitehead kein Idealist ist und sein Zugang zum Prozess der Wirklichkeit seitens der *Kosmologie* und nicht der *Theologie* geschieht.

Deshalb müssen wir noch die beiden bereits angedeuteten *nachmetaphysischen* Konstellationen berücksichtigen. Wenn Hegel davon ausgeht, dass Gott im Menschen, genauer im absoluten Wissen der Philosophie zu sich kommt, dann ist dies auch der Ort, wo *Onto-Theo-Logie* in *Bio-Anthropo-Logie* kippt. Denn wenn wir das Absolute prinzipiell begreifen können, dann stellt sich die Frage, *wer* hier begreift. Hegel, der noch dem metaphysischen Paradigma verbunden ist, geht davon aus, dass es das Absolute selbst ist, das sich im Anderen vorstellt und begreift. „Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten.“³² Doch moderne Interpreten im Sinne des *nachmeta-*

³¹ Vgl. J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794, 1802²), in: Fichtes Werke, hrsg. v. I. H. Fichte. Bd. 1, Berlin 1971, 86–329, 127: „... das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“.

³² G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1984, 494, Z. 35ff.

physischen Denkens geben dem bloßen Menschen den Zuschlag. *Wir* denken uns Gott, nicht Gott denkt sich uns. Bei Feuerbach wird die neuzeitliche Dialektik einseitig aufgelöst und der weltlich-sinnliche Mensch zum Zentrum der Wirklichkeit. Idealismus kippt in Materialismus, Geist in Leib, Gott in Welt. Das Zeitalter der Weltanschauungen, der Naturwissenschaften, der großen Kosmologien und politischen Ideologien hebt an. Schon Karl Löwith verwies auf diesen Bruch in seinem Werk „Von Hegel zu Nietzsche. Der radikale Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts“.³³ Die progressiven Kräfte dieser Zeit negieren den Gottesgedanken und bemühen sich, Metaphysik oder Onto-Theo-Logie zu *destruieren*, wie Martin Heidegger sich in „Sein und Zeit“ ausdrückt.³⁴ Doch hat diese weltliche Moderne durch ihre rassistischen und klassistischen Ideologien in Auschwitz und den sowjetischen Gulags längst jede Unschuld verloren. Die Destruktion ist weltlich und letztlich global geworden. Dabei gewinnen Worte wie „Negation“ und „Destruktion“ eine radikal sinnliche Bedeutung. Die japanische Stadt Hiroshima wurde zum Symbol dafür, dass die Negation nun potentiell den gesamten Globus erfassen kann. Zugleich haben die durch Naturwissenschaft und Technik freigesetzten Produktivkräfte die Welt nachhaltig verwandelt und – mit Heidegger gesprochen – zum Bestand für das rechnende Denken gemacht. Doch man kann dies auch positiver und zugleich ambivalenter zu formulieren: Die (natur)wissenschaftlich-technisch-soziale Revolution der Moderne hat die Welt zu einem menschlicheren und zugleich zu einem unmenschlicheren Ort gemacht. Im Zenit der Moderne gerät schließlich der Begriff des Menschen in die Krise.

Der Dresdner Philosoph Thomas Rentsch hat herausgearbeitet, dass der Gottesgedanke durch eine Reihe von Substituten ersetzt wurde: die Herrschaft der Übermenschen (Nietzsche), die kommunistische Gesellschaft (Marx), das Sein (Heidegger), das Mystische (Wittgenstein), das Nicht-Identische (Adorno), die ideale Kommunikationsgemeinschaft (Habermas). Diese Linie der göttlichen Surrogate ließe sich bis zu Jacques Derrida fortsetzen, der eine ganze Reihe von nichtidentischen (Nicht-)Substituten nennt:

³³ Vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der radikale Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1959.

³⁴ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927.

différance, *hymen*, *pharmakon*, die Spur (*trace*), Urspur (*archi-trace*), die Schrift usw. Freilich liegt die Besonderheit Derridas darin, dass er die Wirklichkeit oder Ankunft des Substituts aufgibt.³⁵ Mit Becket gesprochen: Godot kommt nicht. Die Spur führt ins Unendliche. Der Aufschub bleibt. Die Destruktion der Onto-Theo-Logie ist in Dekonstruktion, die Bio-Anthropo-Logie in Tele-Semeio-Logie übergegangen. Gleichwohl finden wir hier eine neue Offenheit auch für die Religion und das Göttliche, da der Mensch nicht mehr das unangefochtene Zentrum des Wissens und der Welt ist. Hier ist an Michel Foucaults Rede vom Tod des Menschen zu erinnern.³⁶

Nun wäre der Ort, diese Phase noch näher zu beschreiben. Doch da sie uns am nächsten steht, wurde sie implizit schon fortwährend herangezogen. So kann ich nun zusammenfassen: Die Pluralität und die Offenheit, die Alterität und die Virtualität kennzeichnen die Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit. Die überkommenen Grenzziehungen zwischen Geist und Materie, Männern und Frauen, Reichen und Armen, Menschen verschiedener Rasse oder geschlechtlicher Orientierung wurden fragwürdig und werden dekonstruiert. Wir haben gelernt, mit der Andersheit des Anderen neu, sensibler, freier, kreativer umzugehen. Schon der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas machte darauf aufmerksam, dass Gott vor allem auf dem Antlitz des Anderen begegnet, und Jacques Derrida radikalisiert den Gedanken, wenn er die Andersheit JHWHs mit der Andersheit jedes Anderen identifiziert.³⁷ Gott ist der ganz Andere, doch die Alterität Gottes muss sich in der Anerkennung und im Respekt den Anderen gegenüber bewähren. Wir brauchen heute auch den Gott, den es nicht gibt und der dennoch seine Spur hinterlassen hat. Die Postmoderne als philosophische Innovation mag zu Ende sein, ihr kulturelles Erbe bleibt uns ein Auftrag.

Entscheidend für uns aber wird es, den dekonstruktiven Zugriff auf Wirklichkeit und Geschichte als *einzig*e Grundhaltung aufzugeben. Dann aber wäre es unsere Aufgabe, die Dekonstruktion sein zu

³⁵ J. Derrida, Die *différance*, in: *ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien ²1999, 31–56

³⁶ M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M. 1974.

³⁷ J. Derrida, Den Tod geben, in: A. Haverkamp (Hrsg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt a. M. 1994, 331–445.

lassen, ebenso wie wir die Destruktion und die Affirmation sein lassen müssen. Das Seinlassen ermöglicht uns aber, die Onto-Theo-Logie, die Bio-Anthropo-Logie und die Tele-Semeio-Logie als gewesene Denkformen anzuerkennen. Wir brauchen Gott als geistige Idee, Gott als weltliches Phänomen und Gott als sprachliche *différance*. Als *vierte Haltung* legt sich die *Konstruktion* nahe. Sie könnte die Dekonstruktion, die Destruktion und die Affirmation reformieren. *Konstruktive Theologie* als Theologie der Zukunft? Wir können und dürfen und müssen aus dem Gewesenen und aus dem Vorhandenen die Zukunft bauen, dabei bleibt die Zukunft das Offene und Unberechenbare. Wir brauchen einen *erbaulichen* Gott. Einen Gott, der uns beim Erhalt und Aufbau der Zukunft beisteht – ökumenisch, ökologisch, ökonomisch. Dieser *konstruktive* Gott gibt uns die notwendige Gelassenheit, weil wir glauben können, dass seine/ihre Macht, sein/ihr Wissen und seine/ihre Güte die Welt und uns immer schon umfassen und tragen – gegen allen Anschein. Als Menschen, die auf einen konstruktiven Gott vertrauen, können wir selbst konstruktiv werden.