



Ökumene und Gottesfrage

Die Bedeutung des Monotheismus in einer multikulturellen Gesellschaft*

VON ANTON HOUTEPEN

Die VIII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare hat es uns erneut gezeigt: Die Völker der Erde brauchen eine ökumenische Bewegung, die nicht nur die Schismen der Vergangenheit durch Dialog zu heilen, sondern auch die heutige Vielfalt der religiösen Ausdrucksformen durch Konzentration zu verbinden weiß, 337 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, etwa 400 Millionen Christen umfassend, mehr als eine Milliarde römisch-katholische, evangelikale und unabhängige Christen daneben. Manche Christen und Kirchen in schwierigen Umständen lebend, manche noch jung und nur dürftig unterwiesen, manche schon krank zum Tode. Alle überall im Gespräch oder im Kampf mit anderen religiösen Ausdrucksformen aus aller Welt, nicht selten auch mit Gewalt. Religionsfreiheit gilt als Menschenrecht, das jedoch oft nur als Privileg der dominanten Gruppe betrachtet wird. Es ist diese konkrete, farbenreiche aber auch notreiche Christenheit, wie wir sie in Afrika erneut erlebt haben, die diese Verbindung und Solidarität, diese *koinonia* sucht.

Diese Christenheit bewegt sich nun, mitsamt dem Islam und den asiatischen Religionen, die sich über die Welt verbreitet haben, in ganz „Neuen Welten“, um ein Buch von Dietrich Ritschl zu zitieren. Es sind die Welten einer umfassenden Globalisierung unserer Kulturen einerseits und eines noch tieferreichenden lokalen Pluralismus der Kulturen andererseits. Um beide Welten können wir nicht umhin, sie sind in unserer Mitte, wir leben in ihnen, wenn wir unsere eigene Gesellschaft als eine multikulturelle Gesellschaft gestalten und proklamieren und über Internet bis in alle Ecken

* Vortrag anlässlich des Festaktes zum 70. Geburtstag von Dietrich Ritschl, gehalten am 21. Januar 1999 in der Aula der Alten Universität, Heidelberg (Laudatio hielt W. Huber).

der Welt hineinblicken. Nicht dass wir in Europa jetzt – wie immer schon – von vielen Kulturen geprägt werden, ist dabei das Neue an der multikulturellen Arena, worin wir leben, sondern unsere mit diesem Ausdruck gemeinte, eher post-moderne Grundhaltung, die die Unterschiede und Differenzen pflegt, vielleicht als Gegengift gegen die Globalisierungstendenzen, denen wir nicht entkommen können.

Es gibt Forscher, darunter auch Ökumeniker und Missionswissenschaftler¹, die einfach einem skeptischen Pluralismus zustimmen und sagen, dass die Globalisierungstendenzen, die durch Marktwirtschaft, Standardisierung, Meinungs austausch und Vernetzung der Interessen gefördert werden, gerade die Neugier nach den lokalen, eigenartigen, experimentellen und noch nicht generalisierbaren Lebensäußerungen und den Argwohn gegenüber jedem Einheitsstreben verstärken werden. Jedes Einheitsdenken, darunter auch die innerchristliche Ökumene, der interreligiöse Dialog und der universelle Anspruch der Menschenrechtsbewegung wird dann als aussichtslos oder sogar als totalitäres Denken abgewiesen. Die Verschiedenheit und Komplexität der Lebensstile in der modernen Gesellschaft führt also selbst zur post-modernen Philosophie der Differenz und des Fragmentes und zum Kult des Unterschieds und der Variation: Pluriformität und Pluralismus sind der Wahrheit, dem Guten und dem Schönen wesentlich zugehörig, weil sie sich nur im Dialog der Differenzen ereignen, ohne je erreicht zu werden.

Könnte und müsste man so nicht auch „post-modern“ über Gott und Religion reden? Kann und muss nicht auch der Gottesglaube mit zum Kampfeinsatz in dieser multikulturellen Arena gebracht werden, oder setzt sich die Religion, oder zumindest der strenge Monotheismus der abrahamitischen Religionen jedem Streit um oder über Gott prinzipiell entgegen? Positiv gesagt: Kann der monotheistische Gottesglaube als solcher ein Faktor der Globalisierung, der Kommunikation, der Versöhnung und der gesellschaftlichen Integration sein, die das lokaleigene in ein universelles Konzept des Lebens und des Todes einbringt?

Ich werde die Antwort auf diese Frage in drei Schritten angehen:

- 1) die Vermischung und Relativierung religiöser Ausdrucksformen in einer multikulturellen Gesellschaft
- 2) die Ökumene und die Gottesfrage
- 3) einige offene Fenster zu dem einen Gott in unserer westlichen Kultur.

1. Die Religion in der multikulturellen Gesellschaft

Sich in einer multikulturellen Landschaft zu bewegen, ist nicht länger nur das Privileg einiger Kosmopoliten oder Wissenschaftler. Wir alle können an einem Tag italienisch essen, türkisch baden, afrikanisch tanzen, amerikanische Freunde besuchen. Wir alle zappen über 40 Kanäle durch die Welt. Wir reisen herum wie nie zuvor. Das Multikulturelle ist somit mehr in uns als auf der Straße, und das wirkt sich auch auf unser religiöses Denken und Verhalten aus.

Wer, abgereist aus einer säkularisierten und agnostischen Kultur wie der unrigen, oder einfach vor dem Fernseher, einmal in einer asiatischen Großstadt wie Jakarta oder Bangkok war, weiß wieder, dass das Gebet zu Gott und der Appell Gottes an den Menschen ursprünglich zusammengehören. In Jakarta wird das muslimische Morgengebet von drei Uhr nachts bis halb vier von kräftigen Verstärkern über die Stadt ausgestrahlt. Ausgehend von der großen Moschee am Merdekaplatz breitet sich das Gebet im Abstand von je einer Minute von Moschee zu Moschee bis an die Peripherie der Stadt aus, wie eine mächtige Welle des Erweckens und der Andacht.

Ein wenig später, noch vor Tageslicht, bereiten Taxifahrer in Neu-Delhi oder Bangalore ihre Blumenopfer vor für die Hausgötter in ihrem Wagen, damit sie von diesen beschützt werden in den abenteuerlichen Wirren des Stadtverkehrs.

In Mekka strömt der Ka'abaplatz voll mit Pilgern aus aller Welt, in endlosem Drehen, Warten und Beten zur Ehre Gottes und seines Propheten.

In Jerusalem gehen fromme Juden zur Klagemauer und gedenken des Leidens der Welt und der neuen Opfer des täglichen Kampfes um die friedliche Koexistenz von Juden und Muslimen.

In einzelnen Klöstern rund um die Welt wachen katholische, orthodoxe, anglikanische und buddhistische Mönche und Nonnen, beten Psalmen und Gebete alter Tradition und singen in vielen Tönen das Lob der Schöpfung, die Klage über Elend, Sünde und Tod und die Bitte um Erhörung und Befreiung.

In Paris, Rom, New York oder Amsterdam ruft eine einsame Glocke zum Gottesdienst, eine ferne Stimme am Rande der Nacht, mitten im Lärm des anschwellenden Flug-, Zug- und Autoverkehrs. Diese Millionen im täglichen Stau und im urbanen Stress des Arbeits- und Lebensrhythmus, sie fragen höchstens noch nach Gott in der Gestalt des lauten Fluchs auf das Verkehrsbenehmen der Schicksalsgenossen, eines flehenden Blickes auf eine

magische Maskotte bzw. einen Sankt Christophorus oder in Form einer stillen Meditation über das eigene Ich und himmlische Verheißungen, die sich doch auch nur noch im stählernen Käfig entfalten und erfüllen können. Im Übrigen haben die meisten nach den Worten Dietrich Bonhoeffers „*die Arbeitshypothese Gott abgeschafft*“ bzw. nie kennen gelernt. Vermissen tun wir Gott meistens nicht mehr.

Viele, die noch zur Kirche fahren am Sonntag, tun das aus reiner Nostalgie: sie sind die Besucher, wie der Schriftsteller Gerrit Komrij schrieb, einer hinter dem großen Wolkenkratzer unserer Kultur stehen gelassenen und jetzt völlig nutzlosen und musealen Bauscheune: man sieht das Bild der St. Patrick Kathedrale an der Fifth Avenue in New York vor sich.

Diese unterschiedliche religiöse Landschaft ist in vielen Städten in Europa jetzt die normale Umgebung geworden. Minarette von Moscheen stehen neben Kathedralen, geschlossene Pfarrkirchen werden von afrikanischen Christen oder amerikanischen Evangelisten gemietet, hinduistische, buddhistische und New-Age-Tempel reihen sich aneinander in der Innenstadt, während wir selbst oder unsere Kinder die verlassenen Tempel unserer Kirchen selten besuchen. Viele haben in dieser Landschaft jede Orientierung verloren und schalten ab beim Gespräch der Religionen und Weltanschauungen, entweder aus skeptischem Zynismus über soviel Vielfalt oder aus Verlangen nach fundamentaler Sicherheit, die ihnen von einem rückhaltlosen Vertrauen auf religiöse Wahrheitsformeln und Handlungsanweisungen, als direkte Offenbarung Gottes verstanden, versprochen wird. Viele basteln sich alternative Weltanschauungen aus der Esoterik, dem Okkultismus und der Magie. Die von Johannes van der Ven wahrgenommene Rückkehr zum Polytheismus und Pantheismus scheint mir in dieser Hinsicht nicht harmlos. Wie Chesterton es formulierte: Wenn man aufhört an Gott zu glauben, glaubt man nicht an nichts, sondern an viele andere Dinge.

Das Tragische an dieser Vielfalt ist deshalb nicht ihre Verschiedenheit oder Differenziertheit, sondern ihr *Mangel an Verbindung*. Die gesellschaftliche Kohärenz, die mit von der Religion getragen wurde, ist verloren gegangen, neue verbindende Gesellschaftsbezüge tun sich (noch) nicht auf (Habermas zum Trotz). Die Varietät der menschlichen Beziehungen nimmt gerade durch Globalisierungsprozesse zu: die traditionelle Familie verschwindet rasch durch komplexe Arbeits-, Schul- und Freizeitverhältnisse; innerhalb von ethnischen Gruppen findet eine weitere Differenzierung statt durch Ungleichzeitigkeit der Inkulturationsphasen; in dem Ver-

sorgungsbereich (von Eltern, Kranken, Sterbenden) entstehen große Unterschiede: professionelle Hilfeleistungen, wenn es um präventive und kurative Fürsorge geht, Zunahme von Privatinitiativen und Freiwilligenarbeit in der palliativen Sphäre; fundamentale Veränderungen muss man erwarten im Bereich der urbanen Lebensweisen: eine 24-Stunden-Ökonomie führt zu weiteren Individualisierungsprozessen. Die urbane Kultur zeigt alle möglichen Formen sexueller Beziehungen auf, die vorher in einer agrarischen und stammesmäßigen Gemeinschaft vielfach durch soziale Kontrolle unterdrückt wurden.² Das frühere religiöse Gefüge – der himmlische Baldachin –, der alle mit demselben Gott verband, ist auseinandergefallen. Wie Schleiermacher schon in seinen berühmten Reden bemerkte:

„Von alters her ist der Glaube nicht jedermanns Ding gewesen, von der Religion haben immer nur wenige etwas verstanden, wenn Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gegaukelt haben, mit denen sie sich aus Herablassung willig umhängen ließen. Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem, was ihr auch nur ähnlich wäre. Ich weiß, dass ihr ebenso wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, wie ihr die verlassenen Tempel besucht, dass es in euren geschmackvollen Wohnungen keine anderen Hausgötter gibt als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter und dass Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft – denn ihr glaubt dies alles ganz umfassen zu können – so völlig von eurem Gemüte Besitz genommen haben, dass für das ewige und heilige Wesen, welches euch jenseits der Welt liegt, nichts übrigbleibt und ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist euch gelungen, das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, dass ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid ihr überhoben, an dasjenige zu denken, welches euch schuf.“³

2. Die Gottesfrage und das ökumenische Gespräch

In dieser farbenreichen und spannenden Kulturphase der Menschheit, wo sich der Kampf der Zivilisationen (Huntington) auf dem lokalen und dem globalen Marktplatz zugleich abspielt, stellt sich nun erneut die Frage nach Gott. Wenn sie nicht, wie in Afrika oder Amerika von Christen eingebracht wird, so wird sie, wie in Europa von Muslimen erhoben. Auch diese Frage ist nicht neu, sie begleitet die menschliche Zivilisation von Anfang an. Sie kennt ihre epochale Geschichte und ihre Anamnese, von

heiligen Schriften begleitet, gehört sie mit zum religiösen Erbe der Menschheit. Trotzdem war sie bis jetzt nie richtig Thema des ökumenischen oder des interreligiösen Gesprächs. Von den 1500 Seiten in den zwei Bänden *Dokumente wachsender Übereinstimmung* handeln viele von der Kirche, den Sakramenten, den geistlichen Ämtern, von Gnade und Rechtfertigung, von der Auslegung der Schrift und sogar vom Ende der Zeiten, aber nur fünfzehn von der Gottesidee oder der Gotteserkenntnis. Das Denkmatorium, das Heidegger 1957 in Bezug auf die Gottesfrage proklamierte – im Bereich des Denkens lieber von Gott zu schweigen – ist somit am Tisch der Ökumene voll respektiert worden. Natürlich wurde in den vergangenen Jahrzehnten viel nachgedacht über die Gotteslücke in unserer Kultur, über unseren Gotteskomplex nach der Aufklärung und über das Erbe der Gewalt, das mit dem historischen Gottesglauben verbunden war: der Gott der kolonialen Herrscher, der Patriarch der Männer, der den Mann zum Gott erhob, der pathologische Gott der Ängste und Neurosen, der Lückenbüßer, der als Projektion unserer kindischen Wünsche entlarvt wurde. Die Theologie der Befreiung, die feministische Theologie, der interreligiöse und ökumenische Dialog haben uns ein menschenfreundlicheres Bild von Gott aus den Schriften heraus aufleuchten lassen. Vielleicht kann man diese befreiende Kritik sogar als eine moderne Form der „negativen Theologie“ betrachten. Trotzdem schreitet die Säkularisation und der Abschied von der Kirche in Europa ständig weiter und streiten sich ganze Blöcke der Christenheit, wie Orthodoxe und Evangelikale, wieder um das wahre Antlitz Gottes, von den vielen einheimischen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika ganz zu schweigen. Vielleicht hat die prophetische Reform der christlichen Gottesvorstellungen in Ökumene und Mission – so der Amerikaner David Tracy⁴ – die Entwicklung einer viel mehr weisheitlichen Theologie verhindert und können gerade Philosophen – wie auch Dietrich Ritschl, der immer zwei Seelen in seiner Brust gehabt hat – uns helfen, die Bedeutung des Gottesglaubens in unserer multikulturellen Gesellschaft wieder neu zu entdecken, ohne damit die wiedergewonnene Prophetie aufzugeben. Das wäre Vorbedingung wahrer Evangelisation unter den nicht, nicht mehr oder noch nicht Glaubenden, die in aller Welt zum öffentlichen Publikum wenigstens der akademischen Theologie gehören. Ökumene und Gottesfrage: ein brisantes Thema also an diesem Festtag für Dietrich Ritschl, ein Thema aus dem Herzen seiner theologischen Bemühungen.

Das Thema von Harare „*Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung*“ hätte sich sicher für eine Behandlung dieser Fragen geeignet, aber es wurde nicht eigens bearbeitet, es sei denn in drei kurzen theologischen Meditationen.

Man kann nach Harare über Gott reden vom Konzept der *Anamnese* her: Gott als Gedächtnis und Bewusstsein der großen Taten Gottes in uns und unter uns, die Dankbarkeit für Gottes unaussprechliche Gabe des Lebens (2 Kor 9,15) (Erzbischof Anastasios von Tirana und ganz Albanien: Schleiermacher redivivus). Eben dies ist für viele die Frage geworden: wie wir uns Gottes Tun und Geben überhaupt denken und wie wir uns von diesem Tun und Geben bewegen lassen können.

Man kann sich auch beziehen auf die Erfahrung des Göttlichen in uns, in den anderen und in der Natur, das uns zu Tränen des Protestes bewegt, wenn wir das *Leiden* sehen und erfahren (Wanda Deifelt). Aber trotzdem bleibt die Frage: warum denn dieses Leiden? Und vor allem die Frage, warum wir zu diesem Protest den Verweis auf Gott überhaupt brauchen. Reicht die Erfahrung der menschlichen Würde nicht aus, um unseren Tränen freien Lauf zu lassen? Ist es nicht eine Beleidigung derjenigen, die nicht glauben, ihnen solche Erfahrungen abzusprechen? (Vgl. Jean-Luc Ferry, *L'Homme-Dieu où le sens de la vie*).

Schließlich können wir Gott mit Kosuke Koyama suchen in der Barmherzigkeit und in der *Liebe*, die sichtbar wird, tastbar (vgl. Lk 10,18) und konkret und die die Unsichtbarmachung des Elends und des Unrechts aufdeckt, ohne je Gegenstand, Objekt werden zu können. Für Gott ist kein Mensch je ein Fremdling oder jemand an der Peripherie. Jede Person ist für Gott unvergleichbar und unersetzbar. Das ist die Basis der göttlichen Ökumene.

Diese drei Ansätze von Harare sind als Meditation sicher anregend, sie fordern auch Umkehr, sind aber m.E. nicht imstande, die eigentlich-christliche Vision Gottes, die sich auf den jüdischen Jahwismus stützt und die auch im muslimischen Monotheismus erlebt wird, weiter zu geben. Der eigentliche Kern des JHWH-Glaubens besteht in einer Personbeziehung zu dem Gott der Geschichte. Der eigentliche Kern des ‚Abba‘-Glaubens Jesu in einem Lebensakt, der ihn, Jesus, zu Gott bringt und ihn dem Tod entrückt. So wie auch Allah denjenigen, die auf ihn hören und ihn verehren, das ewige Leben gibt. Der Kern des abrahamitischen Glaubens ist die Erfahrung der Gerettetheit (K. Rahner), wie es Abraham und Isaak, dann

aber auch Jesus und Mohammed und ihre Jünger, auf je eigene Weise erleben durften.

Zutiefst schließt die Gottesfrage der Neuzeit, wie Derrida und Vattimol⁵ uns vorführen, bei dieser Erfahrung der Gerettetheit an. Nicht das Problem des menschlichen Fragens oder Nicht-Fragens nach Gott ist das Problem der Gottesfrage: Atheisten, Ungläubige hat es immer gegeben. Das eigentliche Problem unserer Lage ist die Aufgabe, uns eine Beziehung zu Gott zu denken, die nicht als bloße Konstruktion, Projektion oder Metaphorik für menschliche Aporien und Zielstrebungen von unseren agnostischen Zeitgenossen abgetan werden kann, und die im Prinzip von allen Religionen als wahre Gottesbeziehung angenommen werden könnte. Diese Möglichkeit sehe ich da, wo unsere Frage nach Gott als Frage und Appell Gottes an uns zu verstehen und zu denken ist, ohne uns auf partikulare, nur für Gläubige zugängliche Erkenntniskanäle zu berufen.

In mehr geläufiger Theologensprache: zutiefst bezieht sich die Gottesfrage, wie Edward Schillebeeckx neuerdings ein wenig „Barthianisch“ schrieb, nicht auf „unsere Suche nach Gott, sondern auf Gottes Suchen nach uns“.⁶

Wo zeigt sich dieses Suchen Gottes, wo spüren wir, inmitten unserer Erfahrungen und in welcher Kirche oder Religion auch immer dieses Gottmit-uns in unserem Leben und in unserer Geschichte? Es zeigt sich da, wo wir in unseren kleinen Geschichten und Erzählungen, in unserem Verlangen und Vertrauen, in unseren Protesten und Akten der Vergebung, in unserer Ehrfurcht vor dem wahrhaftig Heiligen, in unserer Offenheit für das Unerwartete uns umsonst aufgenommen wissen in einer Geschichte der Geretteten, eine Heilsgeschichte und Geschichte der Heiligen.

Gott selbst wird in dieser Geschichte nicht zum Faktor, wir selbst gehen nicht unter in einer anonymen Weltseele. Gott wird nie zum Objekt, wir selbst nicht zum passiven Instrument Gottes. Unsere Freiheit und Verantwortlichkeit für den Weg des Heils wird nicht von uns genommen, obwohl wir diesen Weg nicht selbst vollenden können und wir schweren Aporien auf dem Weg begegnen werden: am Ende sicher dem Tod, dieser für unsere Freiheit und unser Bewusstsein uneinnehmbaren Festung. Unsere Dignität aber ist mit dieser Gottesbeziehung gegeben, wie im Bilde unseres Antlitzes und des Antlitzes jedes anderen. Unsere Religion – und das heißt vom Wortlaut her Verbindung, Kohärenz, Gemeinschaft – besteht darin, dass wir Gott ehren und fürchten in seinem energetischen Geheimnis des Vaters, offenbart an uns in seinen Knechten und Boten und in Jesus, dem aus Gott

geborenen Sohn und uns ständig begeisternd durch den Atem und Wind des wahrhaftig heiligen Pneuma Gottes; dass wir auf Gott vertrauen in seinem gnadenvollen Vorhaben, uns Menschen trotz unserer Fehler und Sünden zu bewahren und zu heiligen; dass wir arbeiten und beten in die Richtung des von Gottes Boten verkündigten Reiches Gottes; und dass wir uns persönlich der Majestät Gottes zuwenden in Hoffnung auf Segen.

Gott selbst wird in diesem Denken weder von der Wirklichkeit abgehoben noch auf einen Teil des Ganzen – das Gute, das Wahre, das Schöne, das Geistige, das Ewige – beschränkt. Aber Gott ist auch nicht mit der Wirklichkeit einfach identisch oder synonym. Gott hat mit allen „Räumen“ zu tun, mit allen „Sphären“, die unser Denkvermögen und unser Denksystem „ausschälen“ können, aber mit keinem einzigen dieser „Denkräume“ oder „Universen“ fällt jemals Gott zusammen. Gott heißt „allgegenwärtig“, lässt sich aber nirgendwo lokalisieren: nicht an heiligen Orten, nicht zu heiligen Zeiten, nicht in einem abgesonderten Raum außerhalb der Zeit. Begriffe wie „Himmel“, „Jenseits“ und „Ewigkeit“, die in der Tradition als „Wohnort“ Gottes erdacht wurden, sind nicht in Koordinaten des Ortes oder der Zeit auszudrücken und sind dann auch in Wirklichkeit quasi-raumzeitliche Metaphern, die versuchen, unserem raumzeitlichen Denken zu entkommen. Wer Gott zuallererst mit solchen Klauseln des Entkommens verbindet, stellt Gott außerhalb der gelebten Realität des irdischen Daseins, zerschneidet die Verbindung zu Gott als Quelle allen Lebens und macht Religion zu einem komplizierten System von Notverbindungen zwischen Erdbewohnern und einer entfernten und fremden Supermacht. Ein solches Oberwesen muss dann vielfältig angerufen, durch Opfer bearbeitet und ständig als Freund erhalten werden, um Menschen nahe zu sein. Es wird dann umgekehrt angeklagt, kritisiert und abgewiesen werden, wenn es an Ort und Stelle zu spät ist für eine Hilfe bei hoffnungslosen Sachen. Diese Vorstellung von Gott macht Gott sekundär hinsichtlich dessen, was ist. Sie erkennt das Sein den Seienden zu und macht Gott zu einer Art von höchstem Seienden. Damit hängt das Sein der Dinge selbst in der Luft, und Gott wird zu einer Kreation des Menschen, ein Faktor alles dessen, was ist, innerhalb unserer Kategorien, mit denen *wir* bestimmen, was ist und wie es ist.

Die einzige Möglichkeit, die verbleibt, Gott innerhalb des raumzeitlichen Denkens, dem wir nun einmal verhaftet sind, einen sinnvollen Platz einzuräumen, ist die *Umkehrung der Perspektive*: Gott ist nirgendwo innerhalb des Raumes oder der Zeit, sondern Raum und Zeit spielen sich ab, entrollen sich „innerhalb“ Gottes. Auch das lässt sich nicht ohne Meta-

phern denken, was sich schon an den Anführungszeichen zeigt, die wir nun bei „innerhalb“ setzen müssen. Das ist aber in jedem Fall schon eine bessere Lösung als einen „Gott“ zwischen Anführungszeichen innerhalb unserer Raumzeit zu setzen. Denn nun hat Gott von „innen“ heraus, das heißt, aus sich selbst heraus und in sich selbst mit der ganzen Wirklichkeit zu tun. Für diese veränderte Perspektive haben Theologen den Begriff *Panentheismus* zusammengeschmiedet. Was damit gemeint ist, lässt sich an einer einfachen Analogie deutlich machen, der Erfahrung unseres körperlichen Funktionierens entlehnt. Wenn ich über „mich selbst“ spreche oder über mein „Ich“, dann geht es um meinen ganzen Leib, um mein ganzes Leben, während ich doch nirgendwo „drin“ sitze und „mein Leben“ auch nicht mit einem einzelnen Moment meines Lebens zusammenfällt. Sofern ich nicht an bestimmten psychischen Störungen leide, fasse ich mich auch weiter auf als mein Leib⁷: mein „Horizont“, mein „Bereich“, mein „Gedächtnis“, mein „Netzwerk“ von Beziehungen und sogar was andere über mich denken, mein „Name“ und „Ansehen“, das alles macht einen Teil meines „Ichs“ als „Person“ aus, als „Bewusstsein“ und als „Zentrum der Aktivität“. Ich bin tatsächlich eine „*extended person*“, deren Reichweite wechselnd ist, die sich nach und nach entfaltet und sich auch von Zeit zu Zeit wieder in sich zurückziehen kann, u. a. durch den Rollenwechsel vom öffentlichen zum privaten Bereich; und die sich umgekehrt auch ständig an andere ausliefert: was andere von mir denken, was sie mit meinen Worten, Taten und Denkbildern machen oder was die weiteren Folgen dessen sind, das lässt sich nicht mehr kontrollieren. So gebe ich auch den Raum, den ich in Freiheit in meiner Konstellation als „Person besetze“, in Wirklichkeit wieder aus der Hand und mache mich und andere frei für neue Erfahrungen. So wächst die menschliche Person durch ihre oder seine Erfahrungen, darin fortwährend durch die Wechselwirkung mit dem Wachstum anderer korrigiert. In analoger Weise ist Gott als das „Ich“ zu denken, der mit allen Facetten der Wirklichkeit „zu tun“ hat, wenn auch in eigener Zeit und Weise. Gerade darum auch kann über Gott gesprochen werden als eine „Person“, wenn auch natürlich nicht über die individuelle Person, so wie wir diese als leiblich handelndes, sprechendes, hörendes, tastendes und tastbares Wesen kennen und erfahren, sondern als die „*extended person*“, bei der wir diese Analogie entlehnen. Das Charakterisierende aller Analogien, die sich auf Gott beziehen, ist im Übrigen, dass die Unterschiede immer größer bleiben als die Übereinstimmung, wie ein mittelalterliches Konzil schon feststellte.⁸ So kann Gott als die Perspektive des Denkens und

Handelns aufgenommen werden, ohne mit unseren Ideen zusammenzufallen und ohne eine unnötige Verdopplung unseres Handelns zu sein. Gerade auf dem Gebiet des Persönlichen, dort, wo Menschen sich am besten erweisen, wo sie sich in größter Weise zeigen und ihren weitesten Bereich bekommen – sorgend, helfend, hegend, allem, was lebt, Ehre erweisend – kommt Gott in Sicht, als die Quelle und die Prüfung menschlicher Sorge und Liebe. Genau deshalb wird Gott als schöpfend und sorgend verehrt, und genau deshalb erhält alles menschliche Schöpfen und Sorgen eine göttliche Aureole, weil Gott zu tun hat mit demjenigen, was uns am teuersten ist: der persönliche Wert des Menschen, der das Lebende respektiert und ehrt, der das Sublime zum Vorschein bringt und der darum gerade zur Persönlichkeit wächst. Der schöpfende Gott sorgt für das Geschaffene wie Eltern, die für ihre Kinder sorgen: bemutternd, bevaternd, hegend und pflegend, ernährend und leitend. Gott ist jemand, so sagt die Schrift, der immer da ist: JHWH. Gott ist der Vater aller Menschen, der weiß, was gut für uns ist, so Jesus von Nazareth. Nichts oder niemand entkommt der Aufmerksamkeit Gottes, seine „Allmacht“ bedeutet: Gott hat mit allem „zu tun“.

Es ist dieser dynamische Monotheismus, der sich in Israels Geschichte allmählich durchgesetzt hat. In seinem Buch „Der Aufstieg des Jahwismus“ (*The Rise of Yahwism*) hat der holländische Exeget Johannes de Moor zu zeigen versucht, dass der ursprüngliche Monotheismus in Ägypten, Mesopotamien und Kanaan angefangen hat als Kritik an den vielen polytheistischen Kräften und mit der Idee einer Superiorität eines Gottes über alle anderen. Die Lösung war, die Götter in einem fundamentalen Synkretismus zu vermischen. Und um die Königsherrschaft auf einen unsichtbaren, ungreifbaren Gott zu extrapolieren, wie es in der Zeit der Richter geschah bei Gideon und Jotham: der Gott im Dornbuschfeuer, das brennt, ohne sich zu verzehren: Bild der reinen, unnahbaren und unfassbaren, nicht lokalisierbaren Präsenz und Energie. In den vielen Geschichten dieses Gottes mit seinem Volk ist er der Einzige, der die Geschichte lenkt, ohne je örtlich oder zeitlich zu werden, nicht einmal im Tempel in Jerusalem, wo alleine JHWH einen Kult erträgt. Und auch dies wurde durch die historischen Ereignisse, durch das jüdisch-christlich-islamische Bilderverbot und durch das Opfer-Verbot der Jesus-Bewegung in ein „ni temple, ni idole, ni sacrifice“ umgesetzt.

Dieser strenge Monotheismus wappnet gegen jeden Aberglauben und gegen alle Magie. Dass der Polytheismus toleranter war, lässt sich wohl kaum historisch beweisen, obwohl der Monotheismus in der Gestalt seiner

institutionellen Macht ungeheuer viel Gewalt geübt hat, auch gegen den Polytheismus. Der eine Gott kann, antropomorph gesprochen, nur ein eifersüchtiger Gott sein und seine Diener haben das manchmal allzu menschlich verstanden. Aber in Gott ist keine Gewalt, die Gewalt gehört nicht zur Majestät Gottes, wie der Brief an Diognet schreibt. Gott ruft uns vor sein Angesicht, er zwingt uns nicht.

Um im konkreten ökumenischen Gespräch weiter zu kommen, müssten wir m.E. drei zusammenhängende ökumenische Forschungsprogramme entwickeln:

- die Unterschiede zwischen Ost und West, vor allem in Bezug auf die Trinitätslehre, die für den Dialog mit Judentum und Islam beide tiefe Konsequenzen nach sich ziehen;
- die Unterschiede im westlichen Christentum seit der Reformationszeit über die Rechtfertigungslehre, die wesentlich mit dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit und göttlicher Königsherrschaft und Barmherzigkeit zu tun hat;
- die philosophischen Probleme, sowohl im Osten wie im Westen, die sich ergeben, wenn man von etwas wie „göttlicher Energie“ oder „Gottes Handeln“ in der Welt sprechen will und dabei den klassischen, mechanisch-kausalen Theismus vermeiden will.

Diese letzte Aufgabe scheint mir die wichtigste für das ökumenische Gespräch der Zukunft zu sein. Auf einer tieferen Ebene kann man den herrschenden Agnostizismus bzw. die herrschende Agnosie sowohl in ihrer trivialen als auch in ihrer aporetisch-enigmatischen Gestalt, bei denen jeder Bedarf an Gott einfach fehlt, wie eine späte Folge des Missachtens der allmählichen Metamorphose der Gottesidee im Westen betrachten. Religionen wachsen durch gelungene Inkulturation, sie sterben aus durch verpasste Inkulturation. Die sogenannte Säkularisierungsthese beinhaltet die tiefe Frage an das europäische Christentum, weshalb es die Kultur der Moderne nicht aufnehmen konnte, während die Kultur der Prämoderne es zu ihren höchsten Blütezeiten brachte. Der Aufruf von Papst Johannes Paul II. in seiner letzten Enzyklika *Fides et Ratio*, um die Verbindung von Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie wieder herzustellen, um Nihilismus und postmoderner Skepsis zu entkommen, kommt 1998, 200 Jahre nach Kants Aufruf „Was ist Aufklärung?“ (1798), reichlich spät. Dennoch ist es im Kontext eines sich neu anbahnenden Polytheismus und Pantheismus der Postmoderne ein erfreulicher Beitrag zum Bemühen, „Gott im Bereich des Denkens wieder zur Sprache zu bringen“. Wird es nicht Zeit in

unserem Denken, gerade auch im Blick auf den aktuellen Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen, mit dem wir leben, wieder „Fenster zu Gott hin“ zu öffnen, damit wenigstens deutlich wird, was wir ungesagt und unbedacht lassen, wenn wir für die Gottesfrage eine wissenschaftliche Allergie entwickeln.

3. Fenster zu Gott hin

Die Allergie ist übrigens sehr gut zu erklären. Zu lange haben wir Gott, genauso wie die Offenbarung, die Bibel, die Gebote, die Sakramente und die Ämter als Objekt unter Objekten gesucht. Wir haben Gottes Majestät im Komparativ einer mechanischen Logik umschrieben: erster Bewegter, letztes Ziel, vollendetes Sein, größte der Mächte, absoluter Geist und so Gott zu einem Faktor – allumfassenden Faktor – der Natur und der Geschichte gemacht. Weder der Gott, der die erste Ursache ist, noch der Gott, der das Ziel und der Horizont unseres Dasein ist, hat die Religionskritik der Neuzeit überlebt. Wir haben Gott danach als das Subjekt der Subjekte gesucht: Legitimator unserer Freiheit und Selbst-Entfaltung, treibende Kraft des autonomen Menschen, ein Gott im Tiefsten meiner Gedanken. Die Ich-Kultur und der Gotteskomplex, der sich daraus entwickelt hat, ist auf Dauer aus der Gottesvorstellung emanzipiert: Die Psychotherapie hat die religiösen Mythen als Beklemmung und Krampf des gesunden Selbst demaskiert. Gibt es dennoch Ausblicke auf das Göttliche, Fenster zu Gott hin?

Es gibt sie vielleicht dort, wo wir Menschen nach etwas verlangen, was uns treibt, nach etwas fragen, was uns ruft, auf etwas vertrauen, was uns geschenkt werden muss, uns widersetzen gegen das, was dem Guten entgegensteht, einander vergeben, wo wir aneinander schuldig werden.

Es gibt sie da, in allen Religionen und Weltanschauungen, wo wir uns dem unantastbaren und unfassbaren Heiligen in Ehrfurcht nur annähern können, wie am Anfang und Ende des Lebens, beim souveränen Appell des Opfers an Hilfe und Gerechtigkeit, bei dem Aufruf zum Guten und zur Wahrheit, dem man sich nicht ohne Schuld und Lüge entziehen kann, bei dem Einsatz für die Stimmlosen, die an unserer argumentativen Kommunikation und prozeduralen Rationalität keinen Anteil haben, beim Respekt für die Integrität der Person und der Abkehr von Gewalt, beim Spiel der Lust in der Liebe, die uns geschenkt wird und die wir beim Partner nicht produzieren oder bewirken können, kurz: bei der Betrachtung der Gebote Gottes im Dialog.

Es gibt diese Fenster zu Gott hin auch da, wo wir die Determinismen von Natur und Geschichte als offene Chancen, als *kairos* der Technik und als *charisma* von Menschen verwenden können, wo Befreiung stattfindet aus Diktatur und Unterdrückung, wo verhandelt wird, anstatt Gewalt zu üben, wo wir Leben und Umwelt schonen können mit Vernunft, anstatt sie durch Begierde zum Besitz zu vergewaltigen.

Es gibt sie da, wo wir zur Einsicht kommen, dass die Namen Gottes – JHWH, Abba, Ruach, Allah – nur auf den einen Gott verweisen, dem Abraham und Mose, Jesus und Mohammed dienen und den sie verehren wollten; wenn wir erkennen, dass der Vater Jesu Christi kein anderer sein kann als der ungesehene JHWH des Mose und der Barmherzige der Barmherzigen, Allah des Mohammed; wenn wir begreifen, dass die *Ruach* Gottes weht in Israel, in der Kirche, aber auch im *Umma* des Islams und weiterhin, wo Menschen sich von Gottes Atem geleitet und belebt wissen.

Es gibt sie da, wo wir die Ergebnisse der philosophischen Kritik der Religion in der westlichen Welt seit der Aufklärung und dem ökumenischen Gespräch über die christlichen religiösen Ausdrucksformen verbuchen können: die allmähliche Änderung der Gottesvorstellungen, die Metamorphose der Gottesidee aus ihren kulturellen Krusten heraus. Auf einem Kongress des Europäischen Vereins für Katholische Theologie, August 1998 in Nijmegen, wurde diese Metamorphose mit dem Umwälzungsprozess in der Frühen Kirche verglichen, als jüdische Bildersprache in hellenistisches, polytheistisches Gedankengut übersetzt werden musste. Damals wie heute hatte das zuerst eine kräftige, „negative Theologie“ zur Folge, die Fenster zu Gott hin geöffnet hat. So haben wir gelernt:

- Gott ist nicht ein feudaler Landeigentümer, nicht der Garant der staatlichen Gesetze oder des Status quo, nicht der Schirmherr der Reichen gegen die Revolution der Armen;
- nicht ein männlicher Patriarch, der die Superiorität der Männer über die Frauen bewacht;
- nicht der exklusive Besitz irgendeiner Religion, die für diesen Gott mit Gewalt zu kämpfen hätte;
- Gott schließlich kann nicht mit westlichen, ontologischen Begriffen identifiziert werden, wie der unbewegte Bewegter, das höchste Seiende, die erste Ursache, der absolute Geist, die universelle Gegenwart und Allmacht, das letzte Ziel oder das Unendliche, die zusammen das Gerüst des klassischen Theismus bildeten.

Es gibt Fenster zu Gott hin, wo wir verstehen, dass das alte Dictum *extra ecclesiam nulla salus* nicht bedeutet, dass es außerhalb der Kirche Christi kein Heil gibt, sondern dass es die Kirche Christi nicht erträgt, wenn einzelne Glieder das Heil für ihre Gruppe, ihre Meinung beanspruchen wollen und überdies die Sünder ohne Chance auf Vergebung aus der selbstgebauten Gemeinschaft der Vollkommenen verbannen wollen, wie es Cyprian der Gruppe von Donatus vorwerfen musste.

Es gibt solche Fenster zu Gott hin, wenn wir begreifen, dass der von Barth verwendete Ausdruck „Religion ist Unglaube“ genauso gut für die Religion im Christentum gilt und dass mit Religion hier die menschliche Verführung gemeint ist, die Verbindung mit Gott auf eigene Faust zu protokollieren.

Es gibt solche Fenster zu Gott hin, wenn wir eine *theologia religionum* aufarbeiten können, wo die Einzigartigkeit des Christusgeschehens von Kreuz und Auferstehung den anderen Religionen, die dieses Ereignis so nicht haben, nicht zur Demütigung angerechnet, sondern als Anfrage an deren Heilsverständnis angeboten wird.

Es gibt sie da, wo wir verstehen, dass die agnostische Aussage „Gott ist tot“ und „Religion ist Unsinn“ nicht die Leugnung irgendwelcher Transzendenzerfahrungen bedeutet, irgendwelchen Bewusstseins des Endlichen und des Unendlichen, sondern dass sie immer konkrete Gottesanschauungen und Religionsformen im Blick hat, die vielleicht jetzt schon Anachronismen sind, die Menschen auch geschädigt haben können, selbst wenn sie anderen vielleicht geholfen haben.

Schluss

So ist Gott da in der multikulturellen Gesellschaft von Glaubenden und Nicht-Glaubenden, wo die Frage nach Gott als eine ernsthafte Form des Denkens wieder ernst genommen wird und wo wir in einem steten Lernprozess mit anderen nach Gott ausschauen: im Bewusstsein unserer Synkretismen und der epochalen Metamorphosen unserer Vorstellungen und Begriffe der „begrifflich ungreifbaren“⁹ Gotteswirklichkeit.¹⁰

Auf eine kritische „Hermeneutik des Argwohns“, die wir gegen jede religiöse „*securitas*“ ins Spiel zu bringen gelernt haben, können wir in einem multikulturellen Lebensklima aber genau so wenig verzichten wie auf eine „Hermeneutik des Vertrauens“ gegen einen drohenden „Skeptizismus“. Wer die Hermeneutik als solche aus dem religiösen Bereich heraushalten möchte, zur Wiederherstellung einer „old time religion“ – wie es in man-

chen fundamentalistischen Strömungen im Judentum, im Islam und im Christentum geschieht – oder aus romantischer Ehrfurcht für das Lokale, das Fragmentarische und das Fremde –, baut mit an dem „Untergang des Denkens“ wie Alain Finkielkraut es nannte¹¹ und somit an einem neuen religiösen Gewaltpotential, das schon einmal seine Bluts spur durch die europäische Geschichte gezogen hat. Ausschließung und Anathema, Bann und Gewalt gehören nicht zu der Majestät Gottes, denn in Gott ist keine Gewalt: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe. Die ökumenischen und interreligiösen Dialoge sind ein notwendiges Instrument solcher lebendigen Hermeneutik und müssten, statt missachtet und abgeschrieben zu werden, zu einem neuen Aufbau des theologischen Lehrbetriebs und der pastoralen Ausbildung führen. Sie sollten sich dann aber stärker auf die allen gemeinsame, ungemein spannende Gottesfrage konzentrieren und sich des Mithörens einer agnostischen Kultur in dieser Frage mehr bewusst werden.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. Th. Ahrens (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. An der Lottbek, Hamburg 1997, 20ff (einleitender Artikel von Th. Ahrens) und 249 (Diskussion von W.-V. Lindner und S. Kempin über das Buch von Th. Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996).
- 2 Vgl. M. Featherstone, *Global Culture, Nationality, Globalization and Modernity*, London 1990; A. de Ruijter, „Context en Contouren“, in: *Jaarverslag 1997. De Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenleving*, a. w., 25–35.
- 3 F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Erste Rede in: K. Nowak, a. W., 53.
- 4 D. Tracy, *The Return of God in Contemporary Theology*, *Concilium* 1994/6, 37–46; id. *Theology and the Many Faces of Postmodernity*, *Theology Today* 51 (1994), 104–114.
- 5 J. Derrida und G. Vattimo, *La religion*, Seuil, Paris 1996.
- 6 E. Schillebeeckx in einem Zeitungsartikel in: *Nieuwe Rotterdamse Courant*, 10. April 1998, 8.
- 7 Vergleiche die Erfahrung von körperlich Schwerbehinderten, die von einem einigermaßen ambivalenten Verhältnis zu ihrem Körper berichten und die als Person auch nicht auf ihre Behinderung angesprochen zu werden wünschen.
- 8 Lateranense IV 1215, vgl. *LThK* 1957, 470–473.
- 9 Per Lønning, *Der begreiflich Unergreifbare: „Sein Gottes“ und moderne theologische Denkstrukturen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.
- 10 Vgl. dazu „Gott – eine offene Frage“, *Gütersloh* 1999 (107ff und 292f).
- 11 A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris 1987.