

Der „Patchwork-Gott“

Das christliche Gottesverständnis angesichts der Renaissance des Religiösen

1. Postsäkulare Kultur oder religiöse Individualisierung und Pluralisierung

„Religion kehrt wieder“ – dieser Diagnose eines sich schon länger anzeigenden gesellschaftlichen Trends stimmen mittlerweile zahlreiche religionssoziologische, religionsphilosophische und praktisch-theologische Untersuchungen zu.¹ Diskutiert wird allenfalls darüber, ob die Renaissance des Religiösen tatsächlich als eine Wiederkehr eines beinahe verschwundenen Phänomens zu charakterisieren ist – Stichwort „postsäkulare Kultur“; oder ob es sich eher um eine verstärkte Aufmerksamkeit für etwas handelt, was eigentlich nie verschwunden war, etwas, was sich neue, andere Gestalten und Ausdrucksformen jenseits der etablierten religiösen Systeme und Institutionen gesucht hat – Stichwort „religiöse Individualisierung und Pluralisierung“.

Wer von einer „postsäkularen Kultur“ spricht, die sich heute abzeichne, vertritt genau besehen die eher traditionelle Sichtweise, dass als Folge der Moderne ein Prozess der Säkularisierung in Gang gekommen ist. Dieser Prozess kann einerseits dazu führen, dass es Menschen gibt, die sich als explizit religionslos bzw. areligiös bezeichnen. Andererseits aber gibt es eben auch Menschen, die sich der Religion wieder zuwenden – daher ja auch die Bezeichnung „postsäkular“.

¹ Vgl. hierzu exemplarisch *Regina Polak*, Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006.

Wer dagegen von „Individualisierung und Pluralisierung“ der Religion spricht, geht davon aus, dass die Moderne nicht zwangsläufig zu Säkularisierungsprozessen führt, dass Religion damit auch nicht am Verschwinden ist, sondern dass die Art und Weise religiösen Lebens sich verändert hat: Religion ist eine Frage individueller Verantwortung und Entscheidung geworden. Die Moderne hat Religion nicht zerstört, sondern verändert und auch neue Formen von gelebter Religion entstehen lassen. Das kann sehr wohl bedeuten, dass die Bedeutung der Kirchen, ja des Christentums schwächer wird; es bedeutet aber keineswegs schon den Verlust, das Verschwinden von Religiosität und Religion.

Ich selbst, das sei kurz angemerkt, neige der Individualisierungsthese zu, glaube also, dass Religion niemals verschwunden war, dementprechend auch nicht einfachhin wiederkehrt, sondern dass sich in der Tat in der Moderne andere Formen gelebter Religion entwickelt haben, die wohl auch zur Distanzierung von Christentum und Kirchen führen kann, aber nicht notwendigerweise führen muss.² Die Individualisierung des Religiösen bedeutet vielmehr in ihrem Potential durchaus auch eine Chance für die christlichen Kirchen. Dieses Potential besteht nicht einfach in einem Anwachsen des religiösen Bedürfnisses, sondern es besteht in der Art und Weise, wie sich Religiosität und Religion in der heutigen Gesellschaft ausdrücken, wie sie gelebt werden. Es besteht also im Aspekt der Individualisierung des Religiösen selbst, denn im Prozess der Individualisierung gelebter Religion ist die Subjektivität und die Freiheit jeder und jedes Einzelnen am Werk, und dies entspricht dem christlichen Menschenbild, in dessen Zentrum die Würde, Einmaligkeit und Freiheit jeder einzelnen Person als Bild Gottes steht.

Einmaligkeit und Freiheit jedes einzelnen Menschen sind Perspektiven, deren Aufkommen philosophisch nicht mehr begründet werden kann. Der christliche Glaube allerdings begreift sie in ihrem Aufkommen und Auftreten als Geschenk und Gabe Gottes, gegeben schon im Akt der Schöpfung, in dem Gott sein „Es werde!“ gesprochen hat, und in dem er ein Anderes seiner selbst als sein Bild und Gleichnis gesetzt hat. Bild Gottes ist der Mensch in eben jener Schöpfungsgabe der Einmaligkeit und Freiheit, denn Gott selbst ist als einmalig und frei zu bestimmen, dem Bibli-

² Vgl. hierzu ausführlich Saskia Wendel: Die Renaissance des Religiösen und der christliche Glaube an Gott, in: Gregor Maria Hoff (Hrsg.), Gott im Kommen. Salzburger Hochschulwochen 2006, Innsbruck-Wien 2006, 201-238.

schen Gottesverständnis entsprechend, in dem Gott als freier Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt bestimmt wird.

Die christlichen Kirchen sind somit gefordert, den Prozess der Individualisierung des Religiösen als Ausdruck der Verwirklichung von Einmaligkeit und Freiheit jedes einzelnen Menschen nicht nur zu achten, sondern zu fördern und zu unterstützen, denn in ihnen realisiert sich zugleich der Mensch als Bild Gottes. Dabei können die Kirchen Räume bereit stellen, in denen die Menschen dazu befähigt werden, ihrer je eigenen Religiosität auf die Spur zu kommen, und in denen sie dazu befähigt werden, ihre Religion selbstbestimmt und glaubwürdig zu leben, ihre religiösen Überzeugungen tatkräftig zu bezeugen.

II. Revitalisierung des Christlichen?

Zugleich jedoch haben die Kirchen nicht nur die Chance, sondern auch die Aufgabe, dieser gelebten Religiosität einen Inhalt zu geben, der individuellen religiösen Lebensführung Ziel und Richtung zu geben durch die christliche Botschaft vom Leben in Fülle, das in Jesus von Nazareth bereits angebrochen ist. An diesem Punkt – dem materialen Gehalt des Christentums – zeigt sich jedoch, dass die Renaissance des Religiösen nicht nur Chancen für das Christentum bereit stellt. Denn man muss doch die Frage stellen, ob diese sogenannte Renaissance der Religion schon aus sich heraus quasi notwendigerweise die schon angesprochene Revitalisierung des Christlichen bedeutet. Dies darf nämlich mit Fug und Recht bezweifelt werden, wenn man beispielsweise die soziologischen Studien zu den religiösen Vorstellungen etwa der Bürgerinnen und Bürger Deutschlands zu Rate zieht; ich denke, dass die Ergebnisse dieser empirischen Studien auch für die österreichische Gesellschaft repräsentativ sind.

Die Mehrheit der Deutschen sagt etwa, dass sie an einen Gott glauben: stolze 64 Prozent gegenüber 33 Prozent, die angeben, nicht an Gott zu glauben – laut einer Umfrage des Institutes Infratest im Oktober 2006.³ Das könnte auch die christlichen Kirchen erfreuen. Doch bei der Frage, an welchen Gott geglaubt wird, ergibt sich dann schon ein ganz anderes Bild,

³ Vgl. *Reiner Traub*, Die Rückkehr des Glaubens, in: *Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft beeinflusst*, Spiegel special 9/2006, 6-15, hier: 14.

und es wird deutlich, dass der Trend zur Religiosität nicht unbedingt gleichbedeutend ist mit einem (wieder-)Erstarken des Glaubens an Gott. Da ist nämlich die Frage erlaubt, ob nicht mehr und mehr an die Existenz eines Absoluten, einer anonymen, all-einen göttlichen Macht oder Energie, eines absoluten Grundes des Universums geglaubt wird denn an die Existenz Gottes im Sinne eines personalen Gegenübers zu Welt und Mensch, also eher an ein „Etwas“ denn an „Jemand“.

Im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten mit einem personalen Gottesverständnis äußern nicht wenige auch ihre Probleme mit den beiden Motiven, die genuin das christliche Gottesverständnis kennzeichnen: mit dem Motiv der Dreieinigkeit Gottes und mit dem Motiv der Inkarnation Gottes „ein für allemal“ in Jesus von Nazareth. Aktuelle religiöse Überzeugungen schließen eher an monistische All-Einheitslehren an, auch an esoterische Vorstellungen, und sie lassen sich sowohl bei Menschen finden, die sich weiterhin als Christinnen und Christen bezeichnen, als auch bei Menschen, die sich offensiv vom Christentum abgewendet oder nicht einmal mehr zugewendet haben. Christinnen und Christen interpretieren die Trinitätslehre dabei meistens eher im Sinne einer Vielfalt verschiedener Offenbarungsweisen bzw. Offenbarungsgestalten Gottes, die manchmal auch noch über die traditionelle Zahl der Dreiheit hinaus erweitert werden, etwa in Aufnahme auch nichtchristlicher Vorstellungen vielfältiger Gestaltwerdungen des Göttlichen. Die Inkarnation in Christus wird als eine von vielen der unendlichen Inkarnationen Gottes interpretiert, oder Jesus wird nicht mehr als Inkarnation Gottes gedeutet, sondern als vornehmster Prophet, „wahrer Mensch“, „unser Bruder“ usw. Das Inkarnationstheorem wird somit entweder über die konkrete historische Person Jesus von Nazareth hinaus ausgedehnt oder gänzlich gestrichen.

Solche Überzeugungen erweisen sich selbstverständlich hervorragend kompatibel mit zeitgenössischen ontologischen bzw. kosmologischen Überzeugungen in den Naturwissenschaften und manchen philosophischen Strömungen, wie etwa der Überzeugung, dass das Universum unendlich und ewig ist und sich ständig neu erschafft, oder der Überzeugung, dass alles mit allem verbunden, aufeinander bezogen und voneinander abhängig ist. Diese mühelose Anschlussfähigkeit mangelt zweifelsohne dem traditionellen monotheistischen Bekenntnis zu einem personalen Gott als Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt, bleibend unterschieden zu seiner Schöpfung, die von ihm in freiem Entschluss aus Nichts geschaffen wurde. Hierzu bemerkt der evangelische Theologe Ulrich H. J.

Körtner völlig zu Recht: „Heutige Formen neuer Religiosität sind oftmals eine Religion ohne personhafte Gottesvorstellung. Die Wiederkehr der Religion, besser gesagt das neu erwachende Interesse an Religion, kann im Einzelfall ebenso sehr Ausdruck der Gottsuche wie des Gottesverlustes sein. Umgekehrt kann ein Gewohnheitsatheist Gott näher sein als so mancher, der sich für religiös hält“⁴.

Ebenso ist eine Tendenz zu verzeichnen, dass diejenigen Formen gelebter Religion eine hohe Attraktivität besitzen, in denen zum einen die eigene Selbstthematisierung und Selbsterfahrung im Zentrum steht, eine eigene, individuelle Spiritualität, und in denen zum anderen ästhetische Formen, ja der „event“-Charakter wichtig ist. Das kann mit einer Entpolitisierung und Privatisierung des Religiösen einhergehen, aber auch mit einer Deprivatisierung des Religiösen, eben weil die individuell gelebte Religion öffentlich gelebt wird, und weil etwa der religiöse „event“ medial aufgeladen und vermittelt sehr publik geworden ist.

Beim materialen Gehalt des Christentums also, bei den konkreten Inhalten und Kernmotiven des christlichen Glaubens, insbesondere beim christlichen Gottesverständnis, liegt gewissermaßen die Sollbruchstelle zwischen der Renaissance des Religiösen und dem Christentum, die eine allzu glatte, bruchlose Anknüpfung an die gegenwärtige individuelle „gelebte Religion“ unmöglich macht. Vielmehr ist bei manchen Formen jener gelebten Religion auch darauf hinzuweisen, dass nicht jede Ausdrucksform eines religiösen Gefühls per se schon kompatibel ist mit den Grundmotiven des christlichen Glaubensbekenntnisses, zu denen der Glaube an den einen und einzigen Gott als ein personales Gegenüber zu Schöpfung und Geschöpf ebenso gehört wie der Glaube an den einen Gott in drei Personen sowie seine Menschwerdung in Jesus von Nazareth.

Diese Kritik zu üben bedeutet zugleich, nach Antworten auf folgende Fragen zu suchen: Welche Gestalten zeitgenössischer Religiosität sind tragfähig für die christliche Botschaft, und welche Gestalten bringen die unaufgebbaren Kernmotive des Christentums zum Verschwinden? Welche Ausdrucksformen von Religiosität schärfen das christliche Profil auch in der spätmodernen Gesellschaft, welche nicht? Wo und auf welche

⁴ Ulrich H. J. Körtner, Das Profil des Christlichen schärfen. Ein protestantischer Blick auf die vermeintliche Rückkehr der Religionen, in: Herder Korrespondenz (Hrsg.), Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?, Freiburg 2006, 24-27, hier: 27.

Weise kann – um das Motto des Deutschen Evangelischen Kirchentages 2007 aufzugreifen – Gottes Wort „lebendiger, kräftiger und schärfer“ strahlen?

Diesen Fragen möchte ich mich nun im Folgenden im Bezug auf zwei Aspekte zuwenden. Erstens möchte ich kurz die Art und Weise beleuchten, wie Religion teilweise gegenwärtig gelebt wird und welche Funktion der religiösen Praxis dabei zugeschrieben wird. Und zweitens möchte ich mich auf das Verständnis des Absoluten bzw. auf das Gottesverständnis beziehen, das einer bestimmten religiösen Haltung oder religiösen Praxis zugrunde liegt, die gegenwärtig für nicht wenige Zeitgenossen und Zeitgenossen als sehr anziehend bzw. überzeugend erscheint.

III. Formen und Funktion gelebter Religion heute

Gegenwärtig ist – wie bereits erwähnt – ein Trend dahingehend zu verzeichnen, dass Religion zwar einerseits wieder stärker öffentlich gelebt wird, also deprivatisiert wird. Diese öffentliche Religion muss aber keineswegs mit einer politisch und gesellschaftlich sich artikulierenden Religion identisch sein, es kann sich auch um eine gleichsam öffentliche wie entpolitisierte, in diesem Sinne individualisierte Religion handeln, in deren Zentrum die eigene Spiritualität steht.

Solch eine deprivatisierte Religion kann somit zugleich auch wieder höchst privat sein im Sinne ihrer Konzentration auf das eigene religiöse Erleben, auf das spirituelle Leben. Sie kann zudem durchaus dazu tendieren, Ausdrucksformen einer religiösen Praxis zu entwickeln, in deren Zentrum womöglich nicht mehr der Bezug auf ein Unbedingtes, auf ein Absolutes steht, sondern der Bezug auf das zutiefst Bedingte wie etwa auf das menschliche Selbst oder auf die Beziehungen zu anderen Menschen. Hier kann Religion auch die Funktion erhalten, zum eigenen Wohlbefinden und zum eigenen Glück beizutragen, welches dann auch sehr individualistisch verstanden werden kann; in diesem Zusammenhang kann religiöse Praxis auch die Form purer Selbsterfahrung annehmen, die im Unterschied etwa zu mystischen Formen der Selbsterfahrung nicht mehr im Dienst einer Öffnung des Selbst auf ein Unbedingtes, ein Anderes hin steht, das dieses Selbst herausreißt, herausruft aus Selbstbezüglichkeit und einem Kreisen um sich und das eigene Wohlergehen.

Ebenso kann solch eine gelebte Religion dazu tendieren, religiöse Praxis als „event“ oder gar als „happening“ zu gestalten, in dessen Zentrum eben das individuelle Wohlbefinden steht. Womöglich kann im Übrigen gerade die katholische Kirche mit ihrer Liturgie dem Bedürfnis nach solch einer „event“-Religion gut entsprechen und kann sich daher auf dem „Markt der religiösen Möglichkeiten“ derzeit auch aufgrund hervorragender Medienpräsenz gut behaupten.

Aber ist der Preis für diese Präsenz nicht hoch erkaufte? Nämlich auf Kosten des biblischen Zeugnisses von einem Gott, der „Barmherzigkeit will, nicht Opfer“ (vgl. Mt 9,13; 12,7); der Propheten herausgerufen hat zur Kritik gesellschaftlicher Missstände; der sich in Jesus von Nazareth bestimmt als ein Gott, der an der Seite der Armen und Entrechteten steht, der sich selbst zum Opfer der Geschichte gemacht hat und sich damit ein für allemal solidarisierte mit allen Opfern der Geschichte? Ist somit also der Glaube an den Gott der Bibel, den Gott des Alten und des Neuen Testaments, nicht vor allem auch ein Glaube, der in der Praxis der Nachfolge Jesu gelebt und bezeugt wird, und das heißt: in Verantwortung für Welt und Mensch, im Engagement für die Schöpfung Gottes, in parteilicher Option für die Schwachen? Muss nicht jede religiöse Praxis, in der sich der christliche Glaube auszudrücken vermag, eine Praxis sein, die sich dem „Wort vom Kreuz“ stellt?

Und ist dieses Wort vom Kreuz nicht alles andere als markt- und „event“-förmig und geeignet zum „happening“ einer schönen Feier, die zum Wohlbefinden beiträgt? Widersteht die Botschaft vom Kreuz nicht gerade einer puren Ästhetik des Schönen und einer Religion, deren Funktion sich darin erschöpft, zum individuellen Glück beizutragen – auch und gerade deshalb, weil die christliche Verheißung eines „Lebens in Fülle“ keineswegs identisch ist mit der „wellness“ des Selbst, sondern universales Heil, universale Versöhnung und Befreiung meint?⁵ Das Christentum blendet die dunkle Seite menschlicher Existenz nicht aus, im Gegenteil: Es spricht von Unrecht, Verfolgung, Folter und Mord, von Schuld, Einsamkeit, Verrat und Verlassenheit. Nur deshalb kann es ja auch von Heil und Versöhnung sprechen. Nur deshalb kann es sich zu einem Gott bekennen, der sich in allem außer der Sünde den Menschen gleich gemacht hat und das Leid auf sich genommen hat.

⁵ Vgl. z.B. *Judith Könemann*, Religion als Wellness für die Seele? Pastoralsoziologische Beobachtungen zu einem relig. Trend, in: *Diakonia* 37 (2006), 209-215.

Christliche Religion wird also nicht im behaglichen Wohnzimmer des Bürgers gelebt, sondern öffentlich, aber dies nicht nur in spiritueller, sondern vor allem auch diakonischer Praxis mit und für diejenigen, die am Rand der Gesellschaft stehen. Damit schreibt das Christentum der Religiosität einen konkreten Inhalt ein, die die religiöse Praxis, die das Glaubenszeugnis bestimmt: den Anspruch zur Verantwortung für den Anderen, in concreto: für den armen, marginalisierten Anderen! Den Armen wird das Evangelium verkündet. Die Botschaft von „gaudium et spes“, Freude und Hoffnung, ergeht insbesondere an die Schwachen, an die, die am Rand stehen. Jesus selbst hat diese Botschaft in seinem Zeichenhandeln bezeugt, und in seinen Gleichnissen hat er den Kern dieser Botschaft bekräftigt, man denke etwa an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

Damit eignet sich das Christentum nicht als quasi neoliberale „wellness für die Seele“; sowohl die neue Politische Theologie wie auch die Befreiungstheologie haben diesen diakonischen Kern der Glaubenspraxis herausgestellt, und diese theologische Erkenntnis ist keineswegs überholt oder gar ideologiefähig, wie manche Zeitgenossinnen und Zeitgenossen behaupten. Sie ist bleibend aktuell, auch und gerade im Blick auf die Renaissance des Religiösen und das in ihr erkennbare Bedürfnis nach spiritueller Orientierung und Praxis. Wer dagegen beispielsweise die reiche Tradition christlicher Spiritualität, etwa diejenige der christlichen Mystik, individualisierte und entpolitisierte, wer sie ihrer ethisch-diakonischen Ausrichtung entkleidete, würde diese Tradition in verkürzter und einseitiger Art und Weise rezipieren. So hat beispielsweise auch Dorothee Sölle zu Recht herausgestellt, dass „Mystik auch dort, wo sie sich extrem individualistisch gibt, der Gemeinschaft fähig macht. Sie muss und will heraus aus der Privatisierung der Freude, des Glücks, des Einsseins mit Gott. Der Tanz der Gottesliebe kann nicht allein getanzt werden. Er bringt Menschen zusammen. Die Gemeinschaftlichkeit Gottes [...] bringt Menschen heraus aus der als harmlos angesehenen ‚rein religiösen‘ Betätigung. Das Verständnis von menschlicher Würde, von Freiheit, von Gottfähigkeit [...] lässt sich nicht auf einen religiösen Spielraum einschränken, in dem es erlaubt ist, der Gottheit zu dienen oder sie zu genießen, nicht aber, sie mit achtzig Prozent der Überflüssigen zu teilen“⁶.

⁶ Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München-Zürich 1999, 244-245.

IV. Profilierung des christlichen Gottesglaubens

Mittlerweile sind – wie bereits ausgeführt – apersonale Gottesbilder, ja quasi a-theistische Vorstellungen eines absoluten Weltgrundes, für viele „religiös musikalische Menschen“ plausibler und attraktiver als das Biblisch überlieferte personale Gottesbild. Was folgt aber daraus für das Christentum, insbesondere das christliche Gottesverständnis? Müssen wir die Grundlagen unseres Gottesverständnisses neu justieren, sozusagen das Glaubensbekenntnis umschreiben, weil wir andernfalls den Anschluss an die Mehrheitsüberzeugungen unserer Mitbürgerinnen und Mitbürger verlieren und auf einen Sektenstatus reduziert werden? Doch Überzeugungen sind nicht allein schon deshalb als überholt anzusehen, weil ihnen die Mehrheit nicht mehr folgt; der „common sense“ bzw. die konventionelle Übereinkunft einer Mehrheit allein ist kein Maßstab dafür, die Gültigkeit von Überzeugungen – schon gar nicht von religiösen Überzeugungen, in denen es um die sogenannten „letzten Fragen“ der Existenz und der je eigenen Lebensführung geht, – zu beurteilen.

Es gilt daher gerade angesichts der Renaissance des Religiösen, das Profil des christlichen Glaubens, insbesondere des christlichen Gottesverständnisses, nicht abzuschwächen, sondern zu schärfen, und dies sowohl durch kritische, sich der eigenen Überzeugungen vergewissernden Rückbesinnung auf die christliche Überlieferung als auch durch das Bemühen, das Überlieferte auf Augenhöhe mit den Anforderungen der Moderne diskursfähig zu machen.

Das impliziert jedoch die christlich inspirierte Kritik eben jener Vorstellungen von einem apersonalen Absoluten, die vielen so anziehend erscheinen. Denn der christliche Glaube speist sich aus einem konkreten Gottesverständnis, das in der Bibel tradiert ist: kein anonymer, all-einer Energie- oder Bewusstseinsstrom noch eine kosmische All-Einheit, kein unpersönliches „Etwas“ als Grund der Welt offenbart sich da, sondern Gott, JHWH, der „ich bin der der ich für Euch da sein werde“. Ein als Subjekt und Person bestimmtes Gegenüber also, ein von Welt und Mensch bleibend unterschiedener Gott, der die Welt nicht mit Notwendigkeit aus sich heraus gesetzt hat, sondern aus freiem Entschluss aus Nichts geschaffen hat. Ein Gott, der sich unwiderruflich an sein Geschöpf gebunden und ihm Heil zugesagt hat; ein Gott, der sich in der Geschichte selbst mitgeteilt hat und der in Jesus von Nazareth einer von uns geworden ist.

Diese zugegebenermaßen nicht sehr populäre Kritik an einem All-Einheits-Denken, verbunden mit dem Votum für die monotheistische Tradition der biblischen Überlieferung⁷, soll nun in sieben Thesen kurz entfaltet werden.

(1) *Erstens*: Monismen bleiben einem Denken verhaftet, das der Philosoph Theodor Wiesengrund Adorno als identitätslogisch bezeichnet hat. Die Differenz zwischen Absolutem und Endlichen, Allgemeinem und Besonderen, Einem und Einzelnen wird zugunsten eines All-Einheits-Gedankens aufgelöst. Das bedeutet aber in letzter Konsequenz, dass das Eine und Allgemeine das Andere und Besondere, das Unbedingte das Bedingte, das Absolute das Endliche verschlingt. Differenz verliert sich in absoluter Identität beziehungsweise in der Identität des Absoluten. Ebenso werden alle Differenzen und Widersprüche in der Harmonie des All-Einen aufgehoben. Doch diese harmonistische All-Einheit ist nur ein Schein von Versöhnung, da diese Harmonie um den Preis des Verschwindens und der Auflösung dessen erkaufte ist, was doch eigentlich versöhnt werden soll, nämlich die Differenzen und Widersprüche; Versöhnung durch Verschwinden jedoch ist keine wirkliche Versöhnung, sondern eben nur deren Schein.

(2) *Zweitens*: Alleinheitslehren können mühelos naturalisiert werden, kann doch der all-eine, anonyme Grund allen Seins auch materialistisch gedacht werden, etwa als unendlicher Strom des Lebens oder als unendliche Materie, und dies vor allem dann, wenn etwa das unendliche Universum als Ausdruck des Absoluten gilt, oder wenn das Heraustreten des Grundes allen Seins aus sich selbst als immerwährendes Geschehen gedacht wird, als *creatio continua* ohne Anfang und Ende, ohne Ziel und Richtung; – es sei denn, man identifizierte diesen Prozess selbst schon mit seinem eigenen Ziel nach dem Motto: „Der Weg ist das Ziel“. Was würde dieses Modell aber qualitativ unterscheiden beispielsweise von der Lehre einer ewigen Wiederkehr des Gleichen im unendlichen Fließen des Lebensstromes, wie sie etwa von Friedrich Nietzsche vorgelegt wurde?

⁷ Vgl. zu dieser Kritik neben meinen eigenen eher philosophisch ausgerichteten Einwänden gegen den Monismus in: Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 271-283, vor allem: *Magnus Striet*, Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen, in: *Klaus Müller, Magnus Striet* (Hrsg.), *Dogma und Denkform*, Regensburg 2005, 111-127.

(3) *Drittens*: All-Einheits-Lehren verstricken sich zwangsläufig in einer so genannten Metaphysik der Präsenz aufgrund der Allgegenwärtigkeit des All-Einen im Universum. Mit „Metaphysik der Präsenz“ ist eine Monopolisierung des Aspekts der Gegenwart gemeint und eine damit verbundene Abwertung der Abwesenheit, des Entzugs, ja des Geheimnisses des Absoluten. Man könnte einwenden, dass der all-eine Grund allen Seins namenlos sei, radikal abwesend bleibe und sich nur die verschiedenen Gestalten des All-Einen in der Welt vergegenwärtigen, nicht aber das Eine selbst. Doch diese Gestalten sind ja direkter Ausdruck des Einen. Damit aber wird das göttliche Geheimnis verendlicht und in die Immanenz der Welt herabgezogen, ja sogar begrifflich bestimmbar. Umgekehrt gilt die Welt als Teil und Ausdruck Gottes – *deus sive natura* lautet denn auch eine berühmte Formel aus einer der elaboriertesten monistischen Metaphysiken, nämlich derjenigen von Baruch de Spinoza.

(4) *Viertens*: Das Christentum bekennt sich zum Glauben an den einen und einzigen Gott. Gottes Einzigkeit steht jedoch genau besehen auf dem Spiel, wenn man den Monotheismus durch eine All-Einheits-Lehre ersetzen oder mit ihr verbinden wollte. Wohl wäre Gott noch als „Einer“ denkbar, aber nicht mehr als „einzig“, denn das All-Eine entbehrt ja jeglicher Singularität, jeder Einzigkeit, eben weil es „ein und alles“ ist. Man könnte einwenden, dass es einzig wäre, weil doch neben ihm nichts bestünde. Doch „Einzigkeit“ meint genau besehen Einmaligkeit, Singularität, die einem Einzelnen zukommt. Das Göttliche wird aber in monistischen Metaphysiken nicht als einmalig Einzelnes, sondern als all-eines, anonymes, und das heißt wesentlich: ich-loses Prinzip gedacht, also als „Etwas“, nicht als „Jemand“. Denn zur All-Einheit des Absoluten etwa im Sinne eines all-einen Seins gehört die Ichlosigkeit hinzu, eben weil das Absolute qua All-Einheit nicht singulär, nicht ein einmalig Einzelnes sein kann, welches zu sich selbst „ich“ sagen kann und welches gerade aufgrund dieser Einmaligkeit über eine „Ich“-Perspektive verfügt, die ihm durch kein Anderes zu- oder abgesprochen werden kann.

Solcherart „ichlos“ kann aber das Göttliche dann auch keine Person sein, denn Personalität ist an die Ich-Perspektive, ist an Einmaligkeit gebunden. Monismen lösen somit in letzter Konsequenz das personale Gottesverständnis auf, welches jedoch für die Biblische Tradition konstitutiv ist. Denn ein anonymes göttliches Prinzip kann zu seiner Schöpfung nicht in Beziehung treten, setzt Beziehung doch Beziehungsfähigkeit voraus, die wiederum an Personalität gebunden ist. Ist Gott somit keine Person, so

ist er auch kein personales Gegenüber des Menschen. Dann aber kann man zu Gott weder bitten noch danken, denn Dank und Bitte setzen einen Adressaten des Dankes und der Bitte voraus, ein Ankommen-können bei dem, der den Dank und die Bitte, der das Beten vernimmt.

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

Genauso wenig denkbar wie Schöpfung wäre zudem die Erlösung bzw. Vollendung der Welt; würden der Grund und das Ziel allen Seins nicht als personaler Gott gedacht. Denn um Schöpfung wie Erlösung denken zu können, bedarf es des Begriffes des Handelns Gottes, und dazu wiederum bedarf es der Vorstellung eines freien Gottes, der eben nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Freiheit schafft und vollendet. Und dieser freie Gott kann nur ein personaler Gott sein, eben „Jemand“, nicht „Etwas“. Ebenso bezieht sich Gott auf seine Schöpfung und erhält sie aus freiem Entschluss, und aus Freiheit erlöst und vollendet er sie.

Ohne Freiheit wären auch nicht Offenbarung und Menschwerdung denkbar, denn ganz ohne Notwendigkeit, sondern ungeschuldet, aus Gnade heraus teilt Gott sich selbst mit, spricht er sein Wort, macht er sich zum Teil seiner Schöpfung. Ein anonymes göttliches Prinzip jedoch ist weder ein gnädiger noch ein handelnder Gott, sondern ein Geschehen, das anderes Geschehen determiniert. Dann aber wäre auch das Verhältnis zwischen Gott und Welt bzw. Mensch kein Verhältnis der Freiheit, der Beziehung und Anerkennung, sondern ein Verhältnis der Determination. Ein solches Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Welt bzw. Mensch hätte jedoch gravierende Folgen für die gesamte Anthropologie. Denn der Mensch wäre dann als Bild des Göttlichen kein freies und eigenständiges Wesen, sondern die notwendige Folge eines determinierenden

Grundes, dem er zugehört. Das einzelne, mit Selbstbewusstsein begabte Dasein wäre kein einmaliges, freies Subjekt, fähig zur Personalität, sondern bloßer „Durchlauferhitzer“ des Absoluten, das sich durch uns hindurch selbst realisiert – und dies immer wieder neu. Der einzelne Mensch wäre nichts anderes als ein kurzes Aufflackern im ewigen Walten des Werdens und Vergehens des Weltenlaufs. Auch dieser Gedanke aber ist jederzeit naturalistisch interpretierbar, und er widerspricht dem genuin biblischen Gedanken der individuellen Unsterblichkeit im Sinne eines bleibenden „Bei Gott seins“. Die Einmaligkeit unseres Lebens, so sind Christinnen und Christen überzeugt, endet nicht mit dem Tod, sondern sie überdauert diesen und wird in ein neues Leben verwandelt, versöhnt; sie wird nicht aufgehoben, sondern vollendet – in Gott und durch Gott.

(6) *Sechstens*: Auch die christliche eschatologische Hoffnung auf ein Leben in Fülle, auf Versöhnung und Vollendung der Geschichte, kann nur unter der Voraussetzung des Gedankens eines handelnden und freien Gottes als personalem Gegenüber gedacht werden, der seine Schöpfung vollendet. Der immerwährende Kreislauf des Werdens und Vergehens impliziert keineswegs Vollendung, es gäbe ja gar keine Fülle der Zeit.

Zudem drängt sich das Theodizeeproblem auf, das nicht gelöst, sondern nur verschärft wird. Ist das gesamte Universum, ist die Geschichte nämlich nichts anderes als Ausdruck und Moment des Absoluten, das sich in ihm, in ihr realisiert, dann gehört das Leid und das Böse letztlich Gott wesentlich zu; als All-Einheit umfasst er auch das Übel und das Leid. Dann aber wäre Gott nicht mehr vollkommen, weil das Übel ihm zugehörte, oder Erlösung bestünde allein darin, es als Trost zu empfinden, dass Gott in uns und durch uns hindurch leidet. Diese Perspektive wird man nicht anders als zynisch nennen können: Was hilft es dem Opfer von Leid und Unrecht, wenn das göttliche Prinzip des Universums mit ihm leidet? Bedarf es nicht auch der Hoffnung auf einen Ausweg aus dem Leid? Bedarf es nicht der Gerechtigkeit Gottes, der auch für diejenigen ein Leben in Fülle verheißt, die auf der Strecke geblieben sind?

Und wenn Gott das Böse in sich trüge: Wären wir verpflichtet, sich solch einer Willkürinstanz gläubig zu beugen? Müssten wir nicht im Gegenteil gegen diese Instanz protestieren, uns von ihr abwenden, ohne Furcht und Zagen, denn die Hölle wäre ja zugleich der Himmel und umgekehrt, wenn das All-Eine Gut und Böse in sich umfasste? Ja noch mehr: Droht nicht die Verkürzung des real sich vollziehenden Leides und Unrechts auf ein notwendiges Attribut, auf eine Gestalt des All-Einen? Wer-

den auf diese Art und Weise die Opfer von Leid und Unrecht nicht nochmals zu Opfern gemacht – zu Opfern nicht von Menschenmacht, sondern zu Opfern der notwendigen Existenz des allumfassenden All-Einen? Müssten wir dann aber nicht – wie schon Dostojewskijs Iwan Karamasow – das Eintrittsbillet in den Himmel verweigern?

Man wird daher solch ein Verständnis des All-Einen nicht anders als zutiefst theodizee-unempfindlich bezeichnen müssen, wie etwa der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet ausführt: „Wünschenswert ist der Monismus, eine die absolute Differenz von Gott und Mensch aufhebende All-Einheit auf keinen Fall. Denn wenn der Mensch nicht nur eine am Ende dann doch nutzlose, weil von der Gefräßigkeit der Zeit, nenne man sie Gott oder ewige Wiederkehr des Gleichen, verschlungene Leidenschaft sein soll, dann bedarf es des rettenden freien Gottes. Und vergessen wir nicht: Hegels Monismus des Absoluten rechtfertigte die gesamte Weltgeschichte, in der das Absolute aus der Armut seiner Idee heraustritt in die Realität, als Theodizee, ohne Abzug. Dankbarkeit ist schon jetzt möglich, aber nur, wenn noch erwartet wird – erwartet wird von einem freien, von der Welt und ihrer Geschichte strikt zu unterscheidenden Gott, der aber als der trinitarische, so der christliche Glaube, in sie eingegangen ist und ihr stets gegenwärtig ist: So dass von ihm erhofft werden kann. Von ihm erhofft werden kann in einer offenen Bundesgeschichte zwischen Gott und den Menschen“⁸.

(7) *Siebtens*: Die Grundmotive des christlichen Bekenntnisses, Trinität und Inkarnation, sind mit einer All-Einheits-Lehre nur schwer zu vermitteln. Allenfalls ein modalistisches Trinitätsverständnis, welches die drei Personen als drei Ausfaltungen, Ausdrucksformen, eben Modi der all-einen Gottheit versteht, wäre damit kompatibel. Der Modalismus jedoch, das haben die frühchristlichen Konzilien festgestellt, ist nicht die adäquate Auffassung der Dreieinigkeit Gottes, weil er die drei Personen ihrer Eigenständigkeit beraubt und somit den eigentlichen Kern des Trinitätsgedankens – die Gleichursprünglichkeit wie Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen – gar nicht erfassen kann, und dies mit Folgen auch für das Inkarnationsverständnis. Denn Jesus von Nazareth wird ja einerseits als der menschengewordene Gott geglaubt, als „wahrer Gott“, doch zugleich überliefert die Bibel die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater. Beides, die Göttlichkeit Jesu wie seine Selbstunterscheidung vom Vater,

⁸ M. Striet, *Antimonistische Einsprüche* (Anm. 7), 127.

muss miteinander vermittelt werden, und zwar so, dass einerseits die Göttlichkeit Jesu nicht verkürzt wird, dass aber andererseits eben jene Selbstunterscheidung Jesu vom Vater unverkürzt zum Tragen kommt. Genau diese Aufgabe prägt die frühchristlichen Bemühungen um die Trinitätslehre, und ein bloß modalistisches Trinitätsverständnis kann dieser Aufgabe ebenso wenig Rechnung tragen wie Konzeptionen, die in tritheistisches Fahrwasser zu geraten drohen.

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

All dies lässt zu dem Schluss kommen, dass All-Einheits-Lehren mit dem Glauben an den Gott der Bibel nur schwer zu vermitteln sind. So macht denn auch der Münchener Fundamentaltheologe Armin Kreiner darauf aufmerksam, dass, wer sich etwa vom personalen Gottesverständnis verabschieden würde, an die Wurzeln der jüdisch-christlichen Tradition gehe, und dass Gott dann letztlich gar nicht mehr als Gott gedacht werden könnte, ja dass der Gottesbegriff letztlich überflüssig werden könnte.⁹

⁹ Vgl. Armin Kreiner, Das menschliche Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg-Basel-Wien 2006, 246-247.

Was heißt das aber für die Formulierung eines christlichen Gottesverständnisses gerade angesichts der Renaissance des Religiösen und der wachsenden Attraktivität eines nicht-personalen Verständnisses des Absoluten? Meiner Ansicht nach gilt es, gerade im religiösen Pluralismus das Eigene des Christentums zu markieren, auch wenn es zunächst nicht (mehr) mehrheitsfähig zu sein scheint, und dazu gehört das Bekenntnis zum „einen und einzigen Gott“.

Diese *Markierung des Eigenen* lohnt deshalb, weil es eine Antwort auf die Frage nach Lebenssinn und gelingender Lebensführung bieten kann, die auch heute noch überzeugen kann, lebt das Christentum doch von der Überzeugung, dass jeder einzelne Mensch bleibend gerettet ist, dass jeder und jedem Leben in Fülle zugesagt ist, auch über den Tod hinaus; dass jede und jeder gehalten und getragen ist von einem Gott, der sich unauflöslich an sein Geschöpf gebunden hat; dass diese Welt nicht in der „schlechten Unendlichkeit“ der ewigen Wiederkehr des Gleichen gefangen ist, sondern unterwegs ist auf eine Zukunft hin, die nicht bloße Verlängerung jener „schlechten Unendlichkeit“ meint, sondern deren Unterbrechung. Darin, im Anbruch und Durchbruch des Neuen, liegt die Vollendung des Alten beschieden, in der Gott wirklich „alles in allem“ zu werden vermag, und in der Gott seine Schöpfung mit sich selbst und seine Geschöpfe untereinander versöhnt. Dass diese Botschaft von einem Leben in Fülle für alle, auch für die Opfer der Geschichte, vielleicht genau gesehen viel attraktiver ist als die Verheißungen der Alleineinheitslehren, dies zu zeigen gehört zu den zentralen Aufgaben gegenwärtiger Theologie.