

Karlheinz Ruhstorfer (Hg.)

Das Ewige im Fluss der Zeit

Der Gott, den wir brauchen



HERDER

DAS EWIGE IM FLUSS DER ZEIT
Der Gott, den wir brauchen

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 280
DAS EWIGE IM FLUSS DER ZEIT



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

DAS EWIGE IM FLUSS DER ZEIT

Der Gott, den wir brauchen

Herausgegeben von
Karlheinz Ruhstorfer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © Theo Allofs
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-02280-7
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82280-3

Inhalt

Einleitung	7
----------------------	---

I. Göttliche Verwandlungen

Der Gott, den wir brauchen Theologie für das 21. Jahrhundert	17
<i>Catherine Keller</i>	
Der Beitrag prozesstheistischer Denkers zu einer interkulturellen Theologie Reflexionen über ein relationales Wahrheitsverständnis	32
<i>Michael Nausner</i>	
Die ökologische Krise aus panentheistischer Sicht Ein Antwortversuch mit der Theologin Sallie McFague	53
<i>Julia Enxing</i>	
Alles ist gut Ein panentheistischer Zuspruch vor dem Abgrund des Todes	77
<i>Denis Schmelter</i>	
Gott – Prinzip und Person zugleich Eine prozesstheologisch inspirierte Verteidigung des Theismus	94
<i>Saskia Wendel</i>	

II. Globale Verwicklungen

Der Gott, den wir brauchen Christsein in neuen Konstellationen	113
<i>Karlheinz Ruhstorfer</i>	
Das Bild Gottes und das Bild der Welt Aktuelle Herausforderungen im Gespräch der Theologie mit Naturwissenschaft und Technik	134
<i>Christian Schwarke</i>	

Zur Debatte um den Gottesbegriff aus der Perspektive Analytischer Theologie	151
<i>Thomas Schärtl</i>	
Renaissance oder Regression? Religion im Kontext reflexiver Säkularisierung	187
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
„Occupy Heaven“ und die Jesusbewegung	203
<i>Kwok Pui-lan</i>	
Wege einer neuen Evangelisierung?	217
<i>Tomáš Halík</i>	
Autor*innenverzeichnis	224

Einleitung

„Nur ein Gott kann uns noch retten.“ Gilt dieses Wort eines gleichermaßen umstrittenen wie berühmten Philosophen noch? Es scheint, dass Gott selbst zur Gefahr geworden ist, aus der wir gerettet werden müssen. Diesen Eindruck könnte man gewinnen, wenn man die Konflikte betrachtet, die entweder direkt oder indirekt mit religiösen Identitäten zu tun haben. Werden die Gesellschaften des Westens durch die muslimische Zuwanderung nicht zusehends polarisiert? Man befürchtet, dass unter den Migrant*innen gerade die strenggläubigen die gefährlichsten sind. Und auch unter den autoritären Bewegungen Europas, die sich der vorgeblichen Gefahr der Islamisierung des Abendlands entgegenstellen, finden wir da nicht selten eine kräftige religiöse Grundierung? Es scheint, dass Gott uns trennt, gerade wenn wir davon ausgehen, dass der angeblich friedliche Gott der so genannten jüdisch-christlichen Tradition ein ganz anderer ist als der angeblich militante Gott der Muslime. Doch galt nicht auch über Jahrhunderte der barmherzige und liebende Gott der Christen als der direkte Gegengott zum strengen und zürnenden Gott der Juden? Man könnte geneigt sein, der stetig wachsenden Zahl der Atheisten Recht zu geben, wenn sie sagen, dass die einfachste Lösung all dieser Konflikte die Abschaffung Gottes wäre. Fest steht, die harten und insofern konfliktiven Formen der Religion sind weltweit auf dem Vormarsch. Das gilt sowohl für die traditionalistischen Strömungen in Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie als auch für die in gewisser Weise sehr innovative, aber deshalb nicht weniger fundamentalistische Pfingstbewegung – übrigens die am stärksten wachsende christliche Gemeinschaft weltweit. Gleichzeitig verlieren die traditionellen und meist liberalen Richtungen der großen Volkskirchen nicht nur in Europa, sondern auch in den USA konstant an Boden. Durch diese Schwächung der religiösen Mitte kommt es zunehmend zu Polarisierungen zwischen den verschiedenen Richtungen innerhalb der Kirchen, Konfessionen und Religionen, zwischen den verschiedenen Religionen, aber auch zwischen Religionen und Gesellschaft.

Doch kann die eben beschriebene Situation nicht bedeuten, dass die Frage nach Gott am besten zu canceln sei, sondern dass der Streit

um Gott erneuert werden muss. Wenn eines im neuen Jahrtausend klar geworden ist, dann dies: Die Religionen sind ein Teil des Problems *und* sie sind ein Teil der Lösung. Dann aber müssen wir die Frage stellen: *Welches ist der Gott, den wir brauchen?*

Die *Quaestio disputata* nimmt im Wesentlichen drei Bereiche in den Blick. Zunächst ist es die eingangs angedeutete kulturelle Pluralität. Der Prozess der Globalisierung führte auf allen Kontinenten und in allen Ländern zu einer inneren Pluralisierung der Gesellschaften in jeder Hinsicht. In einer durchaus konfliktreichen Entwicklung haben sich seit dem Zweiten Weltkrieg zumindest im Westen die offenen Gesellschaften durchgesetzt. Ein gewisser Prozess der Emanzipation schien lange Zeit unaufhaltsam zu sein. Mit der Emanzipation ging auch ein Prozess der Differenzierung einher, durch die viele gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Traditionen und Gewohnheiten in ihrer Bindekraft geschwächt wurden. Seit mehr als einem Jahrzehnt grassiert bei vielen Menschen die Angst, die eigene Identität zu verlieren. In einer sich immer schneller und dramatisch verändernden Welt fortschreitender Differenzierung taucht mit großer Macht das Bedürfnis nach festen und eindeutigen Identitäten auf, so dass wir uns heute oft zwischen einer Sehnsucht nach Absolutheit und dem Bedürfnis nach Dissoltheit befinden. Mit letzterem bezeichnet die amerikanische Theologin Catherine Keller die Tendenz, alles Widerständige, Feste zu verflüssigen und aufzulösen. Wie aber können wir die Spannung zwischen Pluralität und Identität halten? Und welche Rolle spielt dabei Gott?

Der zweite Komplex der Fragestellung betrifft die ökologische Realität. Die entgrenzte Weise des Wirtschaftens und Konsumierens – möglicherweise die dunkle Seite der Liberalisierung¹ – untergräbt seit dem Beginn der Industrialisierung¹ die natürliche Basis unseres Lebens. Damit meine ich nicht nur die ökonomischen und ökologischen Grundlagen im strengen Sinn des Wortes, sondern

¹ Durchaus interessant in diesem Zusammenhang: *K. Marx*, Manifest der Kommunistischen Partei, Berlin 1967, 14: „Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“

auch den *logos* und den *nomos* des *oikos*. *Logos* bedeutet Vernunft, *nomos* Gesetz und *oikos* das Haus. Die Vernunft und das Gesetz des menschlichen Wohnens werden seit fast zwei Jahrhunderten in zunehmendem Maß erschüttert. Es ist kein Zufall, dass das Dasein Gottes eben in jenem noch jungen 19. Jahrhundert radikal verneint wurde. Die Dimension des Unverfügbaren und Heiligen hat im modernen Leben keinen eigentlichen Ort. Viel zu lange währten sich Kirchen und Theologien in Sicherheit. Es dauerte ja auch lange, bis sich die Brauchbarkeit Gottes für den modernen Menschen tatsächlich erledigt hatte. Heute aber ist die Unbrauchbarkeit Gottes ebenso offenbar wie die Krise der Modernität und ihrer Lebens- und Wissensformen. Ich stelle hier die Fortschritte der Naturwissenschaften, der Philosophie, Jurisprudenz und Medizin und durchaus auch der Theologie keineswegs in Frage. Und doch ist der Bedeutungsverlust gerade der Religion für das menschliche Wohnen auf unserem Planeten ebenso mit Händen zu greifen wie die innere Unversöhntheit (post)moderner Gesellschaften. Die Transformation und Erneuerung des Gottesglaubens im 20. Jahrhundert kann uns heute durchaus helfen, jener dissoluten Weise des Wirtschaftens und Lebens auch mit guten Glaubensgründen entgegenzutreten, ohne deshalb in neue Absolutismen zu verfallen. Dass sich die Rolle der Religion innerhalb unseres Kulturraums in den letzten Jahrzehnten dramatisch verändert hat, wird auch offensichtlich, wenn wir bemerken, dass der Papst (sic!), der vormalige Inbegriff von Restauration und Reaktion, sich zum Vorreiter der Kritik der herrschenden Ökonomie mausert, der wie kaum eine andere globale Stimme auch ein neues ökologisches Bewusstsein anmahnt.

Der dritte Komplex betrifft die Dimension des Bewusstseins und der Spiritualität. Notwendige Veränderungen in der Welt gehen immer mit einer Veränderung des Bewusstseins einher. Zu den erstaunlichen Phänomenen unserer Tage gehört, dass die Kultur des Selbst, die Transformation des Bewusstseins und die ethische Erneuerung – nicht zuletzt seit den Arbeiten von Michel Foucault – wieder mit dem Begriff der Spiritualität verknüpft sind. Die alte, religiöse Rede vom spirituellen Leben steht auch außerhalb der eigentlichen Gottesbeziehung hoch im Kurs. Umso mehr aber sind die Kirchen und Religionen gefragt, ihre spirituellen Ressourcen, Techniken und Praktiken neu zu entdecken und für die Bewältigung der aktuellen Krise fruchtbar zu machen. Die Fragen nach Krieg und

Frieden, nach gerechtem Wirtschaften, nach Bewahrung der Schöpfung und nach kulturellem Fortschritt in der multikulturellen Welt sind mehr denn je spirituelle Fragen. Wie aber halten wir es mit der Religion? Ist Gott tatsächlich unbrauchbar geworden? Oder gilt weiterhin: Nur ein Gott kann uns noch retten? Wie aber finden wir den Gott, den wir brauchen?

Der lange Weg zum vorliegenden Buch begann 2012 im „Caféhaus“ in Freiburg im Breisgau. Zusammen mit meinen Freunden Tom Jürgasch und Alwin Letzkus plante ich eine Gesprächsreihe unter dem Titel „ZukunftReligion. Die gesellschaftliche Relevanz des Christentums im 21. Jahrhundert“. Wir fragten verschiedene prominente Denker wie Umberto Eco, Hans Joas, Jean-Luc Marion und Gianni Vattimo an. Durch meinen Wechsel nach Dresden bekam das Projekt eine andere Dynamik und im Herbst 2013 fand im „Haus der Kathedrale“ in Dresden eine Tagung mit diesem Titel statt. Teilnehmer waren: Gianni Vattimo, Tomáš Halík, Hans-Joachim Höhn und ich. Der berühmte Turiner Philosoph lieferte zwar einen fulminanten frei gehaltenen Vortrag. Aber leider konnten wir keine schriftliche Fassung bekommen, so dass sein Beitrag hier nicht aufgenommen ist. Ein Interview, das Vattimo im Rahmen unseres Kolloquiums gab, wird demnächst in der Dissertation von Ulrike Irrgang erscheinen.

Im Oktober 2014 führten wir in der Dresdner Katholischen Akademie die Reihe fort, diesmal unter dem Titel: „Der Gott, den wir brauchen. Kulturelle Pluralität, ökologische Realität und neue Spiritualität“. Im Zentrum dieses Kolloquiums stand der prozesstheologische Impuls der amerikanischen Methodistin Catherine Keller. Sie eröffnete die Tagung im überfüllten Kathedralforum. An der internationalen und interkonfessionellen Veranstaltung nahmen der Methodist Michael Nausner, der Lutheraner Christian Schwarke sowie die katholischen Theolog(inn)en Julia Enxing, Saskia Wendel, Thomas Schärfl und Denis Schmelter teil. Später erhielten wir noch einen wichtigen Beitrag der amerikanischen Kollegin Kwok Pui-lan, die in der anglikanischen Tradition (Episcopal Church) steht und für ihre postkoloniale und feministische Theologie bekannt ist.

Wiederum ein Jahr später nahmen wir bei einer dritten Tagung die interreligiöse Perspektive in den Blick. Mittlerweile stand Dresden wegen der antiislamischen Pegida-Bewegung in den Schlagzei-

len, weshalb der Islam unser vorrangiger Gesprächspartner wurde. Da zeitgleich der 50. Jahrestag der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ zu feiern war, trug die Tagung den Titel „Das Konzil und die Religionen. Reformdynamik in Christentum und Islam“. Der Innsbrucker Fundamentaltheologe Roman A. Siebenrock, der evangelische Theologe aus Basel Reinhold Bernhard und die islamischen Kollegen Mouhanad Khorchide und Milad Karimi aus Münster sowie die Kollegin Muna Tatari aus Paderborn gaben faszinierende Anregungen für das weitere Miteinander der beiden monotheistischen Religionen in unserer Gesellschaft. Eine Publikation dieser Beiträge ist allerdings bis dato noch nicht geplant. Mit diesem Buch nun werden die Früchte der ersten beiden Dresdner Gespräche über „ZukunftReligion“ einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Der Band wird eröffnet mit dem programmatischen Vortrag von Catherine Keller. In entschieden innovativer Weise stellt sie sich der Frage nach dem Gott, den wir brauchen, angesichts der kulturellen Pluralität, der ökologischen Realität und der neuen Spiritualität. Keller verbindet dabei Prozesstheologie mit dem Dekonstruktivismus eines Jacques Derrida und der negativen Theologie eines Nikolaus Cusanus, wobei sich einmal mehr die poetische und konstruktive Kraft ihres Denkens zeigt. Immer wieder verweist sie darauf, dass nur die Mitte zwischen dem Absoluten und dem Dissoluten, die sie als „*the resolute*“ bezeichnet, uns vor Einseitigkeiten retten kann. Aufgeschlossen und entschlossen arbeitet sie heraus, dass der Gott, den wir brauchen, der Gott ist, der uns braucht.

In unmittelbarer Reaktion auf Keller weitet Michael Nausner die prozesstheologische Perspektive interkulturell, wobei die Relationalität des Wahrheitsbegriffs thematisch wird. Dabei geht Nausner von einem Gottesbegriff aus, der die göttliche Allmacht relativiert und zwar im strengen Sinn des Wortes, da sie mit der Aktivität der Geschöpfe in Beziehung gesetzt wird. Jede Identität, auch diejenige Gottes, ist immer affiziert von Differenz. Mit Bezug auf Paul Tillich, Lieven Boeve, David Tracy u. a. zeigt Nausner, wie dieser beziehungsreiche Gottesgedanke für die Fragen nach kultureller Identität und umgekehrt wie kulturelle Identität bzw. Differenz konstitutiv ist für den Gottesgedanken.

Julia Enxing widmet sich den Konsequenzen, die das Gottesbild für die Verursachung bzw. Überwindung der ökologischen Krise

hat. Mit Sally McFague unterscheidet sie vier überkommene Modelle des Welt-Gott-Verhältnisses, denen sie das *dialogisch-kommunitäre* oder *ökologische Modell* gegenüberstellt, das von der Metapher der *Welt als Körper Gottes* geprägt ist. Dieses *panentheistische* Gottesbild verteidigt Julia Enxing gegen die Kritik von Saskia Wendel. Gerade die Tatsache, dass „Gottes Leib“ von der ökologischen Katastrophe betroffen ist, motiviert zur Umkehr. Das Modell eines bekehrten Lebens finden wir vor allem in der Mahlpraxis Jesu.

Denis Schmelter beginnt seine Reflexionen zum Gottesgedanken mit einer Analyse der Phänomene Erotik, Rausch und Tod, um die Sehnsucht des Menschen nach dem Unendlichen, ganz Anderen, die sich in der Begegnung mit jedem geliebten, begehrten Anderen manifestiert, offenzulegen. Bezüglich des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses scheint Schmelter das panentheistische Beziehungsmodell das vielversprechendste zu sein, um die letzte Ausrichtung des Menschen auf Gott im Sinne einer Erlösung mit der Wahrung des Selbststandes zu vermitteln. Angesichts der relationalen Realisierung des göttlichen Shalom-Willens vermag der Christ schon jetzt die Wirklichkeit im Ganzen gutzuheißen.

Saskia Wendel teilt mit der Prozesstheologie und Karl Rahner die Kritik an einem „vulgären Theismus“, sucht aber nach Alternativen zum monistischen sowie zum panentheistischen Gottesbegriff. Dabei arbeitet sie Aporien im Konzept von Charles Hartshorne heraus. Im Anschluss an die neuzeitliche Subjektphilosophie verdeutlicht Wendel, dass der christliche Gottesbegriff wesentlich personal ist und sein muss. „Gott“ ist also als Relation zum All „kosmische Person“, und er ist zugleich in seiner Einzigkeit „kosmisches Subjekt“.

In meinem Beitrag versuche ich zunächst, vier Grundzüge der aktuellen Situation, in der wir nach Gott fragen, zu beschreiben: die Vielfalt der Religionen, den Komplex von Ökumene, Ökologie und Ökonomie, das Gottdenken angesichts von Naturalismus und Pantheismus und schließlich unser Leben in medialer Vernetzung. Sodann skizziere ich in einem neuen Narrativ die Konstellation der aktuellen geistesgeschichtlichen Situation. Nach der Affirmation des spekulativen Gottes-Verhältnisses, nach dessen moderner Destruktion und postmoderner Dekonstruktion plädiere ich in Anlehnung an Kellers Rede von *constructive theology* für ein neues, *konstruktives* Gottes-Verhältnis.

Einen völlig eigenen und innovativen Zugang zur Gottesfrage eröffnet Christian Schwarke. Der Dresdner Theologe fordert eine neue Verhältnisbestimmung von Theologie und Technik. In einer durchgehend von naturwissenschaftlichen und technischen Paradigmen geprägten Kultur gelte es, alte Frontstellungen und Vorurteile zu überwinden. In sechs Punkten lotet Schwarke aus, inwieweit ein unbefangener Blick auf Technik und Naturwissenschaft nicht nur die religiöse Rationalität und Vorstellungswelt, sondern auch das ethische Handeln auf neue Spuren führen kann. Den Menschen von heute eine solche Perspektive anzubieten, wäre vielleicht eine überfällige Umsetzung der Gnade im Blick auf die Kultur.

Eine wichtige Weitung des Blicks nimmt Thomas Schärfl vor, wenn er auf die Debatten zur Gottesfrage innerhalb der Analytischen Philosophie und Theologie eingeht. Die Sachprobleme führen nach Schärfl zu notwendigen Modifikationen im Gottesbegriff. Die klassischen Eigenschaften Gottes wie Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit und Freiheit werden durchaus auch im Gespräch mit zeitgenössischer Kosmologie und Erkenntnistheorie neu durchbuchstabiert. Im Hintergrund steht nicht zuletzt die für die monotheistischen Religionen so zentrale Frage nach der Persönlichkeit Gottes.

Mit religionssoziologischem Background verortet Hans-Joachim Höhn Religion und Kultur im Prozess reflexiver Säkularisierung. Dabei spricht er eine doppelte „Gewinnwarnung“ aus, einerseits gegenüber der traditionellen Säkularisierungsthese, dass Religion in den ausdifferenzierten modernen Gesellschaften verschwinde, aber auch gegenüber der vorschnellen Hoffnung religiöser Akteure auf die Wiederkehr der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Die wechselseitige Exklusion von religiöser und säkularer Sphäre führt zu unheilvollen Effekten für beide Seiten, weshalb eine kritische wechselseitige Integration notwendig wird.

Die politische Brisanz des Gottesgedankens wird noch einmal von Kwok Pui-lan eingespielt. Ihre Überlegungen verortet sie im Horizont der „Occupy Heaven“-Bewegung. Es geht darum, religiöse Hierarchien und Institutionen in Frage zu stellen, die das Heilige domestiziert und das Religiöse für sich monopolisiert haben. Insofern aber Gottes Reich des Friedens und der Gerechtigkeit hier auf Erden und nicht an irgendeinem entlegenen Ort wirklich werden soll, führen postkoloniale emanzipative Gottesvorstellungen auch

zu Veränderungen lebensfeindlicher Verhältnisse in der Welt. Kwok Pui-lan bindet ihre Überlegungen eng an die Jesusbewegung und deren Gottesbild zurück, doch nicht ohne die interreligiöse Perspektive aus dem Blick zu verlieren.

Tomáš Halík fordert in seinem abschließenden Text, zwischen Christianisierung im Sinne der Verbreitung einer Religion und der Evangelisation im Sinne der Bekehrung der Christen zu unterscheiden. Eine „neue Evangelisation“ darf daher nicht als eine Reconquista heidnischer Regionen betrachtet werden, sondern als eine kenotische, auf Macht und Reichtum verzichtende Ausrichtung des eigenen Lebens, die zu verstehen ist als Kritik an einer auf Erfolg und Wohlstand fixierten Welt. Die Geduld muss dabei zur maßgeblichen Tugend werden. Auf dieser Basis kann eine neue Verkündigung der Frohen Botschaft mit einer Therapie unseres Glaubens beginnen, damit Christus seine Kirche sowie die Welt heilen kann.

Mein Dank gilt zunächst Herrn Michael Nixdorf, der nicht nur bei der Durchführung der Tagungen mitgeholfen hat, sondern dem sich die Genese dieses Bandes maßgeblich verdankt. Ohne seine akkurate und beharrliche Arbeit wäre das Buch nicht entstanden. Dank auch an Frau Dr. Monika-Maria Wolff für die Übersetzung des Textes von Frau Keller aus dem Englischen. Frau Anne Stricker (geb. Lemmel) und Herr Dr. Denis Schmelter halfen beim Feinschliff der Übersetzung. Auch dafür Dank. Darüber hinaus war Dr. Schmelter bei der Konzeption und Organisation der letzten beiden Tagungen federführend. Für seine inspirierende Präsenz danke ich ganz ausdrücklich. Die erste Konferenz wurde von Frau Ulrike Irrgang und Michael Wächter mitgetragen. Pater Clemens Maaß SJ gilt mein Dank für die Beherbergung in der Katholischen Akademie Dresden. Herr Clemens Carl stand uns als Gesprächspartner im Verlag Herder zur Verfügung. Schließlich danke ich Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Peter Hünermann für die Aufnahme des Bandes in die Reihe *Quaestiones disputatae*.

Karlheinz Ruhstorfer

Dresden, 1. Juni 2016

I. Göttliche Verwandlungen

Der Gott, den wir brauchen

Theologie für das 21. Jahrhundert

Catherine Keller

Ich hatte selbstverständlich schon von der Schönheit des heutigen Dresden gehört, aber konnte es nicht recht glauben, bis ich es nun selbst gesehen habe: eine wahrhaft auferstandene Stadt. Ich bekenne, dass die einzige starke Assoziation, die ich mit „Dresden“ verband, die der Feuerhölle war, deren 60. Jahrestag sich nähert. Die meisten von uns Amerikanern haben keine Schuldgefühle und spüren nicht die Notwendigkeit, sich zu rechtfertigen; einige von uns sind sich einer moralischen Ambiguität bewusst – dass jener Bombenangriff ein hauptsächlich kulturelles Zentrum traf, ohne große industrielle oder militärische Bedeutung, und 20.000 Tote unter Zivilisten verursacht hat. Nur wenige von uns können die traumatische Perspektive von Dresden in erster Person einnehmen, es sei denn wir haben als Teenager das Science-Fiction-Meisterwerk „Schlachthof 5“ von Kurt Vonnegut¹ gelesen. Es beruht auf seiner persönlichen Erfahrung des Überlebens des Bombenangriffs. Später nennt er sich selbst „einen Pazifisten, einen Anarchisten, einen planetarischen Bürger“.

Ein planetarischer Bürger zu sein – die ursprüngliche Bedeutung von kosmopolitisch – bedeutet nicht unbedingt Anarchie oder formalen Pazifismus. Gewiss verlangt es die Ablehnung fast aller Rechtfertigungen staatlicher Gewalt, die theologischen eingeschlossen. Staatsgewalt ist jedoch nicht mein Thema heute Abend. Ich bin dankbar für das Thema, das man mir zugewiesen hat: Der Gott, den wir um *der kulturellen Pluralität, der ökologischen Realität und der neuen Spiritualität* willen brauchen. Wenn wir dem Thema treu bleiben, *wird* es uns zur Erwägung einer gewissen planetarischen Staatsbürgerschaft führen. Als Menschen, die möglichen neuen Höllen auf der Erde entgegensehen, ruft der Gott, den wir brauchen, uns möglicherweise dazu auf, Kosmopoliten zu sein, in einem neuen

¹ Vgl. K. Vonnegut, *Schlachthof 5*, Hamburg 1970.

und lebendigen, kosmologischen Sinn. Ich möchte versuchen, dieses Gespür mitzuteilen, indem ich eine einführende Darstellung der Prozesstheologie und ihres Gottes gebe.

Der Gott, den wir brauchen, steht vor uns nicht zuerst als eine Aussage, als eine dogmatische Behauptung oder als ein Bekenntnis, sondern als eine Frage: *Wer ist der Gott, den wir brauchen?* Für viele Menschen auf diesem Planeten, die eine kollektive Hölle erlebt haben, wie die Opfer von Dresden, führt die Frage nach dem Gott, den wir brauchen, zu einer noch tieferen Frage: *Existiert dieser Gott, den wir brauchen?* Der Gott, den sie brauchten, war nicht da. Gott drang nicht zu ihnen durch. Dann, als sie Gott am meisten brauchten, haben so viele stattdessen das abgrundtiefe Schweigen Gottes erfahren. Unerträgliches und unverdientes Leid treibt die Theodizeefrage an: Wie können wir Gott rechtfertigen im Angesicht der Ungerechtigkeit, des Bösen, das ein allmächtiger Gott hätte verhindern können? Und wenn Gott allmächtig ist im klassischen Sinn – und ich meine damit, dass nichts geschieht, das dem Willen Gottes widerspricht – zeigt sich Ungerechtigkeit offensichtlich auch in Naturkatastrophen.

Voltaire hat das in seiner Antwort auf das Erdbeben in Lissabon für das 18. Jahrhundert eingefangen: „Sagst du, über dieser noch zuckenden Masse von Fleisch: Gott wurde gerächt, der Lohn der Sünde ist der Tod? / Welches Verbrechen, welche Sünde haben diese jungen Herzen begangen / die nun zerrissen auf der Brust der Mutter liegen?“. Sogar für John Wesley, einen Theologen, der die Prädestination ablehnte, war die unmittelbare Antwort auf Lissabon, das Ereignis als eine Strafe Gottes für einen verfallenen Katholizismus und für eine Stadt, die in unrecht erworbenem Wohlstand schwelgte, zu propagieren. Solche abstoßenden Theodizeen provozierten Voltaire dazu, seine Satire *Candide* zu schreiben, in der er das Ethos der Aufklärung bestärkte. Der Dramatiker Archibald MacLeish fing das Dilemma der Theodizee für die Stimmung der Nachkriegszeit in der Mitte des 20. Jahrhunderts ein, in seiner Modernisierung von Ijob: „Wenn Gott Gott ist, ist er nicht gut / Wenn Gott gut ist, ist er nicht Gott“.

Brauchten wir jemals so einen Gott, dessen Güte immer überschattet ist von seiner Macht? Aber selbstverständlich schreien Individuen und Gemeinschaften in Not weiterhin eindringlich auf zu Ihm. (Ja, immer *Ihm*.) Oftmals werden Gebete auch in mancher

bedeutungsvollen Weise als beantwortet empfunden. In diesem Jahrhundert wird die Katastrophe, die die kollektive Krise der Theodizee antreibt, eine unheimliche Gestalt annehmen: Heute gibt es eine eigenartige Nichtunterscheidbarkeit zwischen der menschlichen Bosheit und natürlichen Katastrophen. Man beginnt, es in der Unausweichlichkeit des Klimawandels zu erkennen, in der die Zerstörung der stabilen, menschenfreundlichen Durchschnittstemperatur der letzten 10.000 Jahre, die zu abgründigen neuen Krisen des Wettstreits um die abnehmenden Ressourcen führen wird, zu neuen Knappheiten und zu Gewalt, zu neuen Wellen der Immigration und zu neuen Herausforderungen für die bereits abnehmende Gastfreundschaft des Nordens. In den USA bringt der Klimawandel alte theologische Rechtfertigungen wieder hervor: Zuerst einmal wird verneint, dass es ein wirkliches Problem gibt. Der amerikanische Senator Jim Inhofe schreibt in seinem Buch „The Greatest Hoax“: „Das ist es, was viele Panikmacher vergessen: Gott ist immer noch dort oben, und Er versprach, die Jahreszeiten zu bewahren“. Er kritisiert die „Arroganz der Leute, die denken, dass wir Menschen fähig seien, das zu ändern, was Er im Klima bewirkt“. Aber wenn dann eine Katastrophe geschieht, ist es ein Mysterium der Vorsehung Gottes oder eine apokalyptische Fügung. Beide, Endzeit-Glaube und Standard-Theodizee, sind der Schlüssel zur Zusammenarbeit unserer religiösen Rechts-Konservativen mit der Erdöl- und Kohleindustrie.

Es wäre einfach zu folgern, dass Gott eine schlechte Nachricht für die Erde bedeutet. In der Tat, wenn der Theismus definiert wird durch die konventionell gedachte Allmacht eines Gottes, der entweder alle Ergebnisse kontrolliert oder jederzeit einschreiten kann, um sie wieder in Ordnung zu bringen, dann handelt es sich bei Ihm in der Tat um eine schlechte Nachricht. Verschiedene Formen des ethischen Humanismus, wissenschaftlicher und politischer Umweltschutz, buddhistischer Aktivismus, säkulare Gerechtigkeit – sie alle hätten (dann) Recht zu sagen, dass *sie* das sind, was wir brauchen, und nicht Gott.

Viele christliche Intellektuelle beziehen sich natürlich auf die Ressourcen der nichttheistischen Traditionen. Einige dieser Traditionen – wie jene des „Todes Gottes“ zum Beispiel – haben sich über ein halbes Jahrhundert lang mit Formen radikaler Theologie vermischt. Und die kraftvolle Entwicklung der kontinentalen Philoso-

phie in der Linie von Jacques Derrida zu einer Religionsphilosophie predigt nicht länger den *Tod Gottes*, sondern eine etwas *lebendigere* Alternative. John Caputo zum Beispiel lehrt einen Gott, der *nicht existiert, aber trotzdem insistiert*. Er bietet eine „Theologie des Vielleicht“ an. Gott, vielleicht. Wir werden zu diesem Kraftfeld der Dekonstruktion zurückkommen. Vielleicht finden wir dort etwas über den Gott, den wir brauchen.

Aber noch hat die kontinentale Religionsphilosophie nur wenig überzeugende Antworten auf die Krise der Theodizee, der Katastrophe und ihres fragwürdigen Nachspiels – oder auch im Fall des Klimawandels auf sein Vorspiel. Sie lehnt das absolute Ende des Theismus und die absolute Gewissheit des Atheismus ab. Ich teile diese doppelte Ablehnung; ich habe ihre Pole benannt: das Absolute und das Dissolute. Aber während sie die Frage nach dem Gott, den wir brauchen, nur mit dem „Vielleicht-Gott?“ beantwortet, brauche ich eine klarere Antwort – nicht durch ein fragloses Absolutum bzw. die Forderung nach Absolutheiten, aber auch nicht durch eine relativistische Dissolution aller Antworten. Die Antwort wird heute Abend als Antwort auf unsere Aufgabe diese Gestalt annehmen: *der Gott, den wir brauchen, braucht uns*.

In unserer notwendigen Beantwortbarkeit und in dieser antwortenden Notwendigkeit bleibe ich der Bewegung treu, die Prozess-theologie genannt wird. Es ist eine Bewegung, die auch am Ende des Jahrtausends hätte verschwinden können, aber die sich international in einer zarten Weise in neuer Blüte befindet, im Osten und im Westen. Auf Ihrem Kontinent wird der anglophone Philosoph Alfred N. Whitehead, der 1929 sein Werk „Process and Reality“ veröffentlicht hat und hinter der Bewegung steht, zunehmend rezipiert. Er war ein führender Mathematiker, der sich zum philosophischen Kosmologen entwickelte. Sein Werk ist eine Herausforderung für das Dogma von der göttlichen Allmacht als jener Idee, die mit ihrer systemischen Verschmelzung von Gott und Macht die Tragödie in die Geschichte des Westens injiziert hat: „Sie gab Gott, was nur Caesar gehörte“.

In diesem Kontext war diese direkte Herausforderung neu, insofern sie sich in der *theistischen* statt in der atheistischen Form zeigte. Whiteheads Gott bezeichnet nicht eine kontrollierende Macht, sondern einen lebendigen Prozess, der nicht getrennt ist von dem Universum, in dem wir alle leben – Menschen und andere Geschöpfe –,

sondern verstrickt mit ihm, in einem pulsierenden Prozess der Beziehungen. Dieser Gott erschafft uns nicht *ex nihilo*, sondern ruft uns eher heraus, wie in der Genesis, aus einer Tiefe des Möglichen. Die Gottheit kontrolliert und zwingt nicht, sondern lockt und überredet. Sie fühlt mit uns. Sie lehnt die passionslose Orthodoxie der göttlichen *apatheia* ab und setzt an ihre Stelle die Metapher einer grenzenlosen *compassion*, einer unendlichen *patientia*, Geduld, eines Mit-Leidens (*paschein*). Whiteheads technischer Terminus ist „the consequent nature of God“, seine kulminierende theopaschale Formulierung ist: „Gott ist der große Gefährte, der Leidensgenosse, der versteht.“²

Wenn dieser Leidensgenosse eine Gestalt war, die der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen angehörte, so ruft der Zweite Weltkrieg ähnliche Gestalten in anderen Kontexten hervor, in anderen Leiden, anderem Zurückweisen von Impassibilität. So z. B. Bonhoeffer: „Nur ein leidender Gott kann helfen“, oder Moltmanns „gekreuzigter Gott“. Während der folgenden Jahrzehnte entwickelte sich die Prozesstheologie als solche durch den neoklassischen Theismus von Charles Hartshorne und die christlichen Theologien von John Cobb, Schubert Ogden, David Griffin sowie Majorie Suchocki.

Dieses Leiden drückt nicht nur tränenreiche Passion aus, sondern auch den „Eros des Universums“. Es war dieser kosmische Eros, nicht das Leiden, was mich zu Beginn zu Whitehead hingezogen hat. Ich erahnte die Verbindung zur entstehenden feministischen Bewegung, da er nicht versuchte, jedes Leiden zu glorifizieren, sondern es zu lindern; diejenigen mit Macht auszustatten, die machtlos waren, neue Potenzialitäten zu aktualisieren, zu agieren, statt sich agieren zu lassen ... All diese Veränderungen, verbunden mit sozialen Bewegungen, aktivieren die menschliche Verantwortlichkeit und de-aktivieren die Allmachtstheodizee: Gott will sich für uns nicht um die Welt kümmern, weder in den großen Augenblicken von Leben und Tod noch in den großen Fragen wie denen des Krieges und nun des Klimawandels.

Gott ist für Whitehead nicht eine intervenierende effiziente Ursache, sondern eine Zweckgerichtetheit, nicht die einer Einzel-Zweck-Teleologie, sondern im Ziel jedes kreatürlichen Ereignisses. Gott er-

² A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1978, 351.

scheint als die Verlockung der Möglichkeit, nicht das Aufzwingen der Tat. Und so sind wir aufgerufen zu handeln, nicht als separate Handelnde, sondern als eine Gesamtheit von interaktiven Kräften. Die Welt ist nichts Anderes als eine grenzenlose Interaktivität von neuen werdenden und vom werden neuer Interaktionen. Gott ist in dieser Welt nicht von Zeit und Raum abstrahiert, sondern allem immanent – und so auch allem transzendent. So *wird* Gott in der Aufnahme des freien werdens der Geschöpfe, in Antwort auf sie. In diesem ziemlich technischen Sinn braucht Gott uns. Gott hängt von uns ab, um sein Werk unter uns zu verrichten; aber mehr noch – Gott braucht die Schöpfung für sein eigenes werden: denn Gottes Sein (*einai*) ist nicht trennbar vom werden (*genesis*). Er ist Liebe in Beziehung.

Bedeutet das, dass *der Gott, den wir brauchen, uns braucht – um zu existieren?* Was für eine Art von Kreatur-Gott würde das für uns sein? Bedeutet das nicht eigentlich, dass wir uns Gott zurecht-machen? Es mag offensichtlich sein, dass wir Gott je nach dem Bild von ihm, das wir vorziehen, konstruieren. Aber zu behaupten, dass wir Gott *ex nihilo* schaffen, wäre nicht mehr eine konstruktive oder eine dekonstruktive Theologie, sondern eine Atheologie im Stil von Feuerbach oder Freud: Der Gott, den wir brauchen, ist der Gott, den wir erfinden. Damit ist zweifellos etwas Wahres über die Art gesagt, in der die Sprache, einschließlich der *theos logos*, Wirklichkeit konstruiert. Doch nur im folgenden Sinn kann man sagen, dass im Prozessdenken Gott von uns abhängt, um zu existieren: Es wird immer Relationen interaktiven werdens geben, *wenn* es so etwas gibt, das wir Gott nennen können. Sonst wäre Gott weder lebendig noch in Beziehung, geschweige denn würde er das Leben der Welt erleiden und sich dessen erfreuen. Gott wird also nicht als von uns abhängig gedacht, sondern *in Interdependenz mit uns*. Auf analoge Weise besteht die feministische Theologie darauf, besonders als Ökofeminismus, dass wir, wenn wir repressive Relationen oder Abhängigkeiten unter den Menschen ablehnen, nicht unsere Independenz fordern, sondern unsere Interdependenz.

Diese Sichtweise ist nicht ohne Beziehung zur trinitarischen Relationalität, die Moltmann aufzeigt. Er löst den klassischen Monotheismus mit seiner impliziten theokratischen Allmacht auf, obwohl er nicht unbedingt dem Gedanken eines göttlichen Bedürfnisses oder der Interdependenz zustimmen würde. Der klassische Monotheis-