

Hans-Joachim Sander

Der öffentliche Gott – eine prekäre Macht jenseits von Existenz und Sicherheit

Zum Dreikönigstag am 6. Januar 2009 wurde auf den berühmten Londoner Doppeldeckerbussen erstmals eine Werbung präsentiert, die von der ›Atheist Bus Campaign‹ geordert worden war: »There is probably no God. Now stop worrying and enjoy your life.«¹ Initiatorin der Werbekampagne war die Komikerin und Autorin Ariane Sherine, die unerwartet große Zustimmung zu ihrer Idee gefunden hatte. Innerhalb kurzer Zeit hatte sie 140 000 britische Pfund eingesammelt. Das ermöglichte, mit dem Slogan 200 Doppeldeckerbusse durch London und weitere 600 Busse durch England, Schottland fahren zu lassen sowie 1000 Werbungen in der Londoner U-Grundbahn zu schalten. Auf der Basis des Netzwerkes von Humanistischen Vereinigungen gab es europaweit ähnliche Aktionen.

Sherines Idee resultiert aus einer Empörung über eine religiöse Werbebotschaft auf Doppeldeckerbussen. Die hatte auf eine Website verwiesen, die davor warnte, dass Menschen, die Gott zurückweisen, auf alle Ewigkeit zu ›Folter in der Hölle‹ verdammt seien. Zu Sherines Buskampagne gab es Stimmen aus dem Londoner Klerus, dass die Aktion so schlecht ja gar nicht sei. Die Atheisten seien sich schließlich ihrer Sache gar nicht sicher, und was soll man dagegen haben, dass Menschen einen neuen Anfang im Leben setzen? Die Denkfabrik ›Theos‹, von katholischer und anglikanischer Kirche gemeinsam getragen, spendete sogar 50 Pfund. »The posters will encourage people to consider the most important question we will ever face in our lives«², kommentierte der Leiter von Theos. Im Übrigen fragte er sich, woher dieses ›wahrscheinlich‹ komme. Laut Ariane Sherine stand eine Bierwerbung von Carlsberg Patin, die sich ja auch nur traute, das ›wahrscheinlich beste Bier der Welt‹ auf den Markt zu bringen.

Neuer Atheismus und *religious turn*

Dieser pragmatische Umgang mit Gottes Existenz ist imponierend, weil er nicht selbstverständlich ist. In der Regel reagieren kirchliche Repräsentanten und professionelle Theologen auf die Leugnung von Gottes Existenz mit deren verschärften Verteidigung. Das ließ sich vor allem in der Auseinandersetzung um den neuen Atheismus beobachten, der in den

1 Daily Mail vom 6. Januar 2009.

2 Daily Mail vom 6. Januar 2009.

letzten Jahren mit den international bekannten Autoren Richard Dawkins, einem Darwin verehrenden Biologen, Christopher Hitchens, einem mit Salman Rushdie eng befreundeten Publizisten, und Michel Onfray, einem epikureisch argumentierenden Philosophen und Gründer einer ›Volksuniversität‹, von sich reden machte und der manche Adepten auch in Deutschland nach sich zog.³

Dawkins, ein Oxfordgelehrter und mit seinem ›Gotteswahn‹ ein Bestsellerautor, unterstützte denn auch die Londoner atheistische Buskampagne und verdoppelte jede Spende bis zu einer Höhe von 5500 Pfund aus eigener Tasche. Neben religionspolitisch einschlägigen Wissenschaftsdiskursen um das sog. Intelligent Design entstand dieser neue Atheismus nicht zuletzt aus Opposition zur Politik des früheren US-Präsidenten George W. Bush, der mit größter Selbstverständlichkeit von Gott als Argument seiner politischen Entscheidungen Gebrauch machte.

Die Behauptung von Dawkins, Erziehung zur Religion käme mentalem Kindesmissbrauch gleich, ließe eigentlich einen schärferen Ton auf den Londoner Doppeldeckerbussen erwarten.⁴ Aber nicht alles, was mit Wissenschaftsanspruch heiß gekocht wird, wird gesellschaftlich auch so heiß gegessen. Der ›religious turn‹ der letzten beiden Jahrzehnte wird von solchen Thesen wahrscheinlich kaum in Mitleidenschaft gezogen werden. Dafür ist die Signatur einer dritten Säkularität zu prägend, wie Charles Taylor die Veränderung in der späten Moderne nennt, dass eine religiöse Entscheidung zu Gott durchaus keine unumgängliche Größe ist, aber auch keinen selbstverständlich zu leugnenden Sinn hat. Diese öffentliche Präsenz Gottes ist neu.

Sie unterscheidet sich signifikant von jener, die kennzeichnend für die Gesellschaften der europäischen Vormoderne war und die heute noch für

3 Richard Dawkins, *The God Delusion*, Boston / New York 2006; Christopher Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*. Aus dem Amerikan. von A. Emmert, München 2007; Michel Onfray, *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß*. Aus dem Franz. v. Berthold Galli, München 2006. Eine deutsche Adaption mit eher hausbacken-traditionellen Argumenten bietet Burkhardt Müller, *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*, Merkur 61 (2007) 93–107. – Für exemplarische theologische Repliken aus einem noch viel breiteren Angebot vgl. Klaus Müller, *Nachdenken über Religion im Kreuzfeuer von Wissenschaft, politischem Interesse und theologischem Selbstverständnis*, in: Peter Hünermann und Joachim Schmiedl (Hg.), *Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologien*, (Theologie Ost-West 8), Münster 2007, 245–256; Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg 2008; Matthias Wörther, *Kein Gott nirgends? Neuer Atheismus und alter Glaube*, Würzburg 2008 sowie Gregor Maria Hoff, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009.

4 So Dawkins in einem Spiegel-Gespräch vom 10.9.2007: »Besonders empört mich die Indoktrinierung der Kinder. Ich halte Religion für eine Form mentalen Kindesmissbrauchs. Es ist ungeheuerlich, dass unsere Gesellschaft schon Babys Etiketten anheftet: Du bist ein katholisches, du ein protestantisches Kind. Wir würden nicht im Traum daran denken, von einem marxistischen oder einem konservativen Kind zu sprechen!«

religiös beherrschte Gesellschaften im islamischen Raum bestimmend ist oder die auch für den Vatikanstaat gilt. Dort war und ist es unumgänglich, Gott ebenso öffentlich wie existentiell anzuerkennen; das ist ein Lebenselixier für diese Gesellschaften, weil es ihre Ordnung garantiert. Säkularität bestreitet diese Ordnung, weil sie die personale Identifizierung mit der öffentlichen Ordnung aufweicht oder sogar auflöst. Sie muss entschieden aus der Gesellschaft herausgehalten werden. Eine säkulare Identität kann aus dieser Sicht keine harten existentiellen Werte, sondern nur laue vorläufige Mehrheitspositionen erzeugen; sie relativiert sich fortlaufend. Deshalb ist die moderne Säkularität nach dieser Überzeugung eine fragile Größe, die ebenso bekämpft werden muss, wie sie auf die Dauer an sich selbst scheitern wird.

Die heutige dritte Form von Säkularität ist auch anders als jene zweite Form von Säkularität, die zu einer ausdifferenzierten Gesellschaft gehört; dort ist die Bestreitung einer allgemeinen öffentlichen Relevanz Gottes selbstverständlich. Mit Gott ist kein Staat zu machen, weil das nach aller historischen Erfahrung zum Absolutismus führt oder sogar in religiösen Bürgerkriegen endet. Diese zweite Form von Säkularität war prägend in der industriellen Hochphase der Moderne der europäisch-nordamerikanischen Zivilisation. Sie äußert sich nicht zuletzt in der strikten Trennung von Kirchen und Staat, einer weit verbreiteten Nicht-Praxis religiöser Formen und einer Sicht auf Religion als private Angelegenheit. Die gesellschaftlichen Gegnerschaften des europäischen 19. Jahrhunderts waren von einer Mixtur dieser zwei Formen von Säkularität geprägt. Gott stand hier immer nur auf der einen, der religiösen Seite, der anderen Seite stand er nicht zur Verfügung oder wurde ihr abgesprochen.

Die politischen Gegensätze zwischen dem Gott einer islamistischen Opferbereitschaft, die für das eigene *sacrifice* mit größter Selbstverständlichkeit andere zu Opfern im Sinne von *victimes* macht, und dem Gott einer erneuerten Imperialität der USA während der Ära des Präsidenten Bush, die sich für die *victimes* der anderen politisch stark macht und dafür eine allgemeine Bereitschaft zu *sacrifice* bei den eigenen Leuten und Verbündeten einfordert, waren der deutliche Hinweis, dass die alten Gegnerschaften aus den ersten beiden Formen von Säkularität nicht mehr funktionieren.⁵ Gott stand plötzlich auf beiden Seiten, und keine konnte ihn überzeugend der anderen absprechen. Die Gegnerschaften der beiden ersten Formen von Säkularität transformieren sich in ein Dilemma der Gottesverwendung hinein, in dem sich die selbstverständliche öffentliche Präsenz Gottes jenseits aller Bezweiflung als die eigentliche Konstante erweist.

5 Josef Braml, *Amerika, Gott und die Welt*. George W. Bushs Außenpolitik auf christlich-rechter Basis, Berlin 2005; Hajo Funke, *Gott Macht Amerika*. Ideologie, Religion und Politik der US-amerikanischen Rechten, Berlin 2005. Albrecht Metzger, *Der Himmel ist für Gott, der Staat für uns*. Islamismus zwischen Gewalt und Demokratie, Göttingen 2000; Hartmut Krauss, *Islam, Islamismus, muslimische Gegengesellschaft*. Eine kritische Bestandsaufnahme, Osnabrück 2008.

Die zweite Form von Säkularität löst sich entsprechend in der Gegenwart auch rasant auf und macht immer mehr einer dritten Form von Säkularität Platz. In ihr wird die religiöse Entscheidung vor Gott als eine gesellschaftlich, kulturell und intellektuell ernsthafte und ernst zu nehmende Option angesehen, die ebenso wenig leicht zu treffen ist, wie sie auch ganz und gar nicht unproblematisch auftritt.⁶

Die gesellschaftlichen und politischen Gegnerschaften in der dritten Säkularität sind erst schemenhaft zu greifen. Womöglich werden sie von einer doppelten Frontstellung nach innen und nach außen geprägt sein. Nach innen wird man dann mit den Fundamentalismen und Traditionalismen zu kämpfen haben, die das Machtpotential Gottes für sich allein reklamieren und es gegen innerreligiöse Gegner wenden. Und nach außen wird dann mit denen zu ringen sein, die wegen des Gewaltpotentials der gesellschaftlichen Berufung auf Gott das Machtpotential akquirieren, das in einer Gegen-Gott-Öffentlichkeit schlummert.

Die dritte Form von Säkularität ist eine signifikante Veränderung, die noch vor etwa dreißig Jahren nicht zu erwarten war. Sie ist wahrscheinlich mit der Globalisierung verbunden, die eben auch die globalisierungsfähige Form von Religion, die »public religion«, mit sich gebracht hat.⁷ Aber die öffentliche Position Gottes als Ausdruck einer *public religion* bedeutet eben auch, dass der neue Atheismus gerade in einer Zeit Aufmerksamkeit erregt, die sich öffentlich auf breiter Front neu auf Religion einstellt. Eine *public religion* erzeugt unausweichlich eine »*public a-religion*«. Die unbestreitbaren Bucherfolge aus dem Feld des neuen atheistischen Denkens sind ein Zeichen dafür.

Deshalb ist es theologisch sinnvoll, den neuen Atheismus jenseits der Frage nach der argumentativen Qualität seiner Thesen unter die Kategorie »einer der ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit (gravissima huius temporis res)« zu stellen. Diese Kategorie hat die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils erfunden und für den älteren Atheismus verwendet (GS 19). Damit rückte die Kirche damals von einer pauschalen Verurteilung ab und stellte sich differenziert den Ursachen sowie der eigenen Schuld am Atheismus. Wenn man diese Kategorie »ernste Gegebenheit dieser Zeit« auf den neuen Atheismus anwendet, so bedeutet das zugleich auch, dass er kein »Zeichen der Zeit« ist. Diese Kategorie ist in *Gaudium et spes* für Ereignisse und Entwicklungen in der jeweiligen Gegenwart reserviert, in denen Menschen um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen.

Im neuen Atheismus ringt niemand um die eigene Würde oder um das Menschenrecht auf Religionsfreiheit; er ist vielmehr beredter Ausdruck davon. Das entschiedene Ringen um Respekt vor Menschenwürde und Menschenrechte ließe sich hingegen von den alten »großen Atheismen« sagen, deren Nicht-Mehr-Existenz Johann Baptist Metz bei seinem akademischen Abschied so sehr als Hinweis auf eine all-

6 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA / London 2007.

7 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

gemeine Gotteskrise beklagt hatte.⁸ Die neuen Atheisten ringen dagegen für das Tradieren des Status Quo einer modernen, vom öffentlichen Gott gereinigten Säkularität, also den zweiten Sinn von Säkularität bei Taylor. Dieser neue Atheismus will nicht – wie es der alte tat – eine vorherrschende religiöse Selbstverständlichkeit Gottes brechen. Er stemmt sich vielmehr gegen das Verlassen einer modernen Utopie, in der beständige gesellschaftliche und wissenschaftliche Fortschritte Gott sowie alle anderen, nur irrational zu erfassenden religiösen Mächte obsolet machen. Aber die neuen Atheisten treten in einer nachmodernen Situation auf, die sie ja gerade um die öffentliche Wiederkehr Gottes als einer hoch problematischen Macht fürchten lässt. Es ist ihre Tragik, dass sie nur mit Argumenten aus der zweiten Säkularität zu arbeiten verstehen und dass sie die Gründe für die Wiederkehr eines öffentlichen Gottes sprachlos machen. Diese Gründe liegen in den rapide angestiegenen Erfahrungen von Ohnmacht, die sich öffentlich und personal in Sinnverlust und Bedeutungssehnst nach niederschlagen. Die Angst vor Gott, gegen die die »Atheist Bus Campaign« wirbt und vor der Dawkins, Onfray und Hitchens so scharf warnen, ist die Angst vor der Unbehaustheit, die von einer utopie-entleerten sozialen Welt ausgeht. In gewisser Weise ist der neue Atheismus die antireligiöse Nostalgie einer untergehenden Welt, das *fin-de-siècle* der modernen Ordnung der Dinge.

Von daher ist diese Form von Atheismus durchaus Ausdruck einer Krise, die mit dem Gottesnamen verbunden ist, aber sie ist keine Gotteskrise. Es ist eine gesellschaftliche Krise, die sich am Anfang dieses Jahrhunderts anders zeigt, als es noch Anfang der 1990er Jahre zu vermuten war. Für diese Krise ist die öffentliche Verwendung des Gottesnamen einschlägig.

Macht jenseits des Existenzproblems

Gott wird öffentlich verwendet, um auf politische, wirtschaftliche, kulturelle, existentielle Umbrüche und auf krisenhafte Entwicklungen sowohl im gesellschaftlichen wie auch im persönlichen Bereich zu reagieren. Bei dieser Verwendung wird Macht angesammelt oder mindestens zu akkumulieren versucht, um die Differenzen zu bewältigen, denen man durch die Zeiten ausgesetzt ist. Zugleich ist diese öffentliche Verwendung nicht nur nicht unproblematisch, sie kann durchaus ein Grund zur Sorge sein.⁹ Das gilt nicht zuletzt für die, die eine personale Option für

8 Johann B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92; vgl. dazu auch Tiemo Rainer Peters, Gotteskrise. Zu einer Negativen Theologie der Untröstlichkeit bei Johann Baptist Metz, in: Werner Schüßler (Hg.), Wie läßt sich über Gott sprechen?, Darmstadt 2008, 203–216.

9 Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008 nennt diesen Zusammenhang »Gott« als AdVerb [...] Wer von Gott »handelt«, gerät mit dem eigenen Tun in »andere Umstände«. Es sind Umstände der vermissten Identität, der verlorenen Gewissheit und zerbrochenen Sicherheiten, in denen dieses Handeln sein *sujet* erhält. Es sind Lebensumstände, von denen zugleich Zumutungen menschlicher Selbstbestimmung und Selbstbehauptung »vor Gott« ausgehen« (66/67). Richtig dabei gesehen ist die praktische Seite der Rede von Gott; wer von Gott redet,

Gott getroffen haben, an ihn also glauben. Sie werden öffentlich für einen hoch problematischen Gottesgebrauch habhaft gemacht, an dem sie personal keinen Anteil haben. Sie müssen um die Überzeugungskraft sowie Anerkennung ihrer je eigenen religiösen Option gesellschaftlich entsprechend ringen, gerade weil Gott öffentlich präsent ist. Das schließt die Notwendigkeit ein, eine ebenso qualifizierte wie differenzierte Bestimmung des Ortes des Gottes vorzunehmen, dessen gesellschaftliche Präsenz öffentlich nicht zu übersehen ist.

Es schafft daher keine einfache Sicherheit, an Gott zu glauben; es ist vielmehr eine komplizierte persönliche wie öffentliche Angelegenheit geworden. Die bloße Existenzbehauptung Gottes, aber auch seine schiere Existenzbestreitung genügen dafür nicht – weder kulturell und politisch, noch persönlich und im Bewusstsein der eigenen Freiheit. Man kann diesen prekären Umstand mit dem Slogan der ›Atheist Bus Campaign‹ beschreiben: Selbst wenn es so ist, wie dort gemutmaßt wird, dass Gott nicht existiert, so ist das völlig unerheblich für den öffentlichen Gebrauch Gottes. Mag seine Existenz zweifelhaft erscheinen, für die Macht Gottes gilt das nicht. Selbst wenn Gott nicht existierte, seine Macht tut es.

Daran zeigt sich etwas theologisch sehr Bedeutsames: Gott ist ein Wesen, das über die Frage der Existenz schlicht und einfach erhaben ist und

handelt unvermeidlich bereits in diesem Benennen mit seinem Leben. Von daher gibt es immer Begleitumstände der Gottesrede; sie steht nicht für sich. Die Ordnung der Dinge gerät in ›andere Umstände‹, wenn Gott zum Thema wird; er ist eine Zumutung im doppelten Sinn des Wortes. Zugleich hat Höhns Markierung von Gott als ›Umstandswort‹ das Problem, damit Gott jeweils von einer Größe abzuleiten, deren Umstände seine Zuordnung bestimmt. Der Akteur des jeweiligen Verbs der Lebensumstände ist ein anderer, und das kann höchst ambivalent sein. Das ist ja gerade bei den Utopien jener Aktionen der Fall, die sich der Macht bemächtigen wollen, die mit Gott auftritt. Eine solche AdVerbalisierung Gottes beschreibt die ›dark side‹ der Gottespraxis; die utopische Versuchung von Gottes AdVerbialität ist bei Höhn nicht im Blick, wenn er sie schon direkt mit den Umständen identifiziert, »in denen sich ›herausstellt‹, was es letztlich mit diesem Dasein des Menschen auf sich hat« (ebd.). Deshalb bleibe ich anders als Höhn dabei, dass der Gottesname ein Verb ist. Er bildet inmitten menschlicher Lebenspraxis einen heterotopen, also anti-utopischen Ort aus, an dem die selbstverständliche Ordnung der Dinge durchkreuzt wird. Diese Verbalität Gottes kann der ›adVerbialen‹ Praxis seiner Macht in die Quere kommen; gegen sie kann man sich immer auf Gott berufen. Das Verb, das er bedeutet, umsteht gleichsam die menschlichen Aktionen, die auf diese Macht zugreifen wollen. An den Kontaktstellen – wie Ungerechtigkeit, Tod, Leid, Armut, Überwältigung durch die Größe des Kosmos und die Banalität menschlicher Selbstherrlichkeit etc. – findet eine Relativierung von ihnen statt, und Heterotopien entstehen. Diese legen frei, dass es auf utopischen Machtgebrauch im Dasein des Menschen letztlich nicht ankommt. Die Andersorte dieser Begegnungen klären vielmehr darüber auf, dass es auf die Ohnmacht des Lebens ankommt, der Menschen nicht ausweichen können. Von Orten, an denen die Bedeutung menschlicher Ohnmacht offenbar wird, kann man den adverbialen Gehalt annehmen, den Höhn im Blick hat. Sie haben die anderen Umstände, die die Utopien menschlicher Praxis befremden.

das jenseits einer möglichen oder unmöglichen Existenz eine Macht verkörpert, der sich Menschen nicht entziehen können.¹⁰

Die Initiatoren der Atheist Bus Campaign reagierten denn auch nicht auf die Existenz Gottes. Sie reagierten auf die Macht, die er öffentlich darstellt. Diese von der bloßen Existenzfrage unabhängige Macht Gottes hat sich spätestens mit dem 11. September 2001 in eine globale Öffentlichkeit eingebrannt. Niemand konnte sich seither diesem Datum entziehen, weil alle von der Macht ergriffen sind, die mit ihm aufgetreten ist. Es handelt sich dabei um weit mehr als die terroristische Gewalt der Attentäter. Es handelt sich um eine Macht, die aus dem öffentlichen Gebrauch des Gottesnamens entspringt. Diese Macht entzieht sich jedoch der Beherrschung durch Menschen, auch wenn sie davon Gebrauch machen können. Das ist einer der Gründe, warum eine verbesserte Sicherheitstechnik an öffentlichen Plätzen wie Flughäfen, U-Bahnen oder Pendlerbahnhöfen auch keine gesellschaftliche Beruhigung mit sich bringt. Im Gegenteil, je umfassender die Absicherung wird, desto weniger kann man ihr trauen. Allen Reglementierungen und Disziplinierungen des öffentlichen Raumes und privaten Bereichs zum Trotz kann keine Sicherheitstechnik den eigentlichen Glutkern der Bedrohung aufspüren, den Gebrauch Gottes im Zugriff auf seine Macht. Seiner öffentlichen Präsenz sind Menschen bereit, sich zu opfern. Das geht bis hinauf zu Attentätern, die andere für die Herrlichkeit ihres Gottes opfern und die dabei selbst der Macht, die sie öffentlich heraufbeschwören, zum Opfer fallen. Der Gebrauch der Macht Gottes, der sich in der Position wähnt, über diese Macht zu verfügen, hinterlässt am Ende nur Opfer; alle haben verloren, keiner kann damit letztlich siegen.¹¹

Die Mittel und Wege, die für den Machtgebrauch Gottes gesucht werden und womöglich irgendwann gefunden werden, sind dagegen zweitrangig. Keine der Abwehrmaßnahmen gegen potentielle Attentäter entdeckt jenen Gott, dessen Macht auch noch beim vereitelten Attentat wächst. Man kann deshalb durchaus nicht sagen,

10 Ein Beispiel für diesen Zusammenhang ist der berühmte ontologische Gottesbeweis bei *Anselm von Canterbury*, Proslogion. Lateinisch-deutsch, übers., Anm. und Nachw. von Robert Theis, Stuttgart 2005. Sein Begriff von Gott als das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, steht in einem Gebet. Er beweist nicht die Existenz Gottes, sondern setzt sie für diesen Begriff voraus. Der Existenz Gottes geht die Macht voraus, die mit dem Komparativ in diesem Gottesbeweis ausgelotet wird. Man muss schon eine Größe angeben, die tatsächliche eine Größe ist, um den zu begreifen, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Deshalb handelt es sich hier nicht um einen Sprung von der Idee in die Realität, sondern um eine Relativität der Größe Gottes zu den Größen, zu denen er größer ist. Die Existenz Gottes basiert hier auf Machtrelationen.

11 Die Konstantin zugeschriebene Überzeugung »in diesem Zeichen wirst du siegen« ist ein Fanal für den imperialen Gebrauch des Gottesnamens. Es geht stets mit dem Untergang einer theologischen Option einher. Im Fall der Konstantinischen Wende war es die Überzeugung, dass sich der eigentliche Ort Gottes im Martyrium befindet. Aus der Märtyrerkirche wird für Jahrhunderte die Staatskirche. Ihre Zeit ist vorbei, aber ihre religionsgemeinschaftliche Siegessehnsucht hat überdauert.

dass, weil es Gott womöglich nicht gibt, sich die Sache mit ihm irgendwann von selbst erledigen wird. Vielmehr ist gerade die Bestreitung von Gottes Existenz ein Kristallisationskern, um die Bedeutung seiner Macht gewaltsam zu demonstrieren. Der neue Atheismus und die öffentliche Aufmerksamkeit, die seine Aktionen erregen, bringen diese Macht eigentlich damit nur selbst zur Aufführung. In gewisser Weise offenbart dieser Atheismus das Erschrecken darüber, dass Gottes Macht immer noch nicht tot ist, obwohl wir ihn eigentlich doch getötet haben, um Nietzsches hellsichtigen Aphorismus zu bemühen.

Bei Gott handelt es sich um eine öffentliche Macht, nicht um eine offensichtliche Existenz. Wer sich mit Gott befasst, handelt sich daher eine Machtfrage ein, aber nicht notwendigerweise eine Existenzfrage. Existenz und Macht stehen im Fall von Gott nicht auf derselben Stufe. Gott ist eine Macht, die jenseits der Existenz steht, oder genauer: Er ist eine Macht, die sich jenseits einer persönlichen oder öffentlichen Entscheidung über seine Existenz einstellt. Gott ist als Macht da, und dieses Dasein kann nicht einfach mit der Existenz abgehandelt werden.¹² Wer sich als Theologe in den Streit um die Existenz Gottes locken lässt, hat zur Verarbeitung der Machtfrage des Wesens Gott noch nichts von Bedeutung beigetragen.

Um nicht missverstanden zu werden: Die Verteidigung der göttlichen Existenz ist durchaus sinnvoll, sie ist sogar sehr sinnvoll. Sie nötigt zu wichtigen Unterscheidungen in der Theologie wie die von natürlicher Erkennbarkeit und übernatürlicher Offenbarung Gottes im Sinne einer Selbstmitteilung, die die vernünftig-kritische Auseinandersetzung um diese Selbstmitteilung geradezu erzwingt. Und sie nötigt zu einer Hinwendung zu den Subjekten, die sich mit der Existenzfrage Gottes um ihrer selbst willen befassen und die sich einer bedrängenden Offenheit in dieser Frage stellen. Die Hörerin und der Hörer des Wortes können deshalb mit Fug und Recht

12 Die Verortung von Existenz im Dasein und damit die Umstellung des Seinsthemas auf die Existenzherausforderung sind Kennzeichen der Existenzphilosophie von Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz« (42). Dieser Gedanke hat die Theologie – vor allem die katholische Theologie – im 20. Jahrhundert nachhaltig geprägt und ihre anthropologische Wende mit ermöglicht. Zugleich aber ist die Heideggersche Philosophie notorisch machtvorgessen. Sie ist nicht in der Lage, die Versuchungsqualität von Macht zu erfassen – sie löst diese in die ›Eigentlichkeit‹ des Daseins auf – und die Differenz von Macht und Ohnmacht zu beachten – sie kann nur von den Tätern her, aber nicht von den Opfern her denken. Dafür sind die berühmte Rektoratsrede Heideggers vom April 1933 sowie nach dem Krieg der Vergleich der Agrarindustrie mit den nationalsozialistischen Vernichtungslagern sprechend. Vgl. die Rektoratsrede ›Die Universität im Neuen Reich‹ bei Victor Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt 1989, 197ff sowie Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt ²1990. Für den Vergleich vgl. Martin Heidegger, Bremer und Freiburger Vorträge, Frankfurt 1994: »Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben« (27). Hier zeigt sich, dass Dasein und Existenz eine Macht vergessene binäre Codierung darstellt, die für die Grundlagenfragen des Gottesthemas nicht ausreicht.

von der Theologie erwarten, dass sie in der Existenzfrage Gottes nicht allein gelassen werden und dass für ihre positive Beantwortung Vernunft und Glaube in einer überzeugenden Weise bemüht werden.

Aber darin erschöpft sich die Gottesthematik nicht; das gilt sowohl für die personal-existentielle wie die öffentlich-gesellschaftliche Ebene. Der Sinn der Existenzfrage reicht nicht an die öffentliche Bedeutung heran, die mit der Macht auftritt, die zum Wesen Gott gehört und der Menschen weder personal noch gesellschaftlich ausweichen können. Das Machtproblem Gott erweist sich elementarer als die Existenzanfrage in Sachen Gott.

Die schwere Moderne und die Existenzfrage Gottes

Die Frage nach der Existenz Gottes und der erregte Streit um diese Frage gehören zu einer gesellschaftlich-kulturellen Epoche, deren Ordnung der Dinge nicht mehr so recht greift. Sie sind Ausdruck der schweren Moderne, die sich in eine liquide Modernität aufgelöst hat, wie Zygmunt Bauman die krisenhafte Veränderung der letzten Jahrzehnte genannt hat.¹³ Die schwere Moderne war von sozialen Orten geprägt, in denen Sicherheiten herrschten und die von einer klaren Trennung von drinnen und draußen markiert sind.

Das Paradebeispiel Baumans dafür ist die Autofabrik von Henry Ford in Detroit. Entscheidend war, hineinzukommen. Wer das schaffte, hatte einen Lebensarbeitsplatz, auf den man auch wirklich bauen konnte. Das galt bei Unternehmen dieses Zuschnitts weltweit. Wer bei Renault arbeitete, konnte darauf setzen, dass auch die eigenen Söhne dort als Lehrlinge anfangen durften. Großunternehmen anderer Branchen wie Krupp, Siemens, Bayer etc. adaptierten das System erfolgreich. Wer in die Fabrik hineinkam, musste entsprechende Zumutungen akzeptieren, die dort nun einmal herrschten; so streikte man die eigene Firma nicht kaputt. Aber das wurde durch die Sicherheit und Strukturierung der Existenz wettgemacht, die diese Fabrik anbot.

Auch die Kirchen waren eine Art von religiösen Fordistischen Fabriken, speziell die katholische Kirche, die sich seit dem Barock die ganze weitere Moderne hinunter als *societas perfecta* verstand. Sie stellte ihre öffentliche Sichtbarkeit besonders in Gestalt der Hierarchie, speziell bis hinauf zum Papst, in den Vordergrund. Die *societas-perfecta*-Kirche war ebenso sichtbar wie die großen Fabriken der schweren Moderne. Wie diese hatte auch sie alles, was sie zu ihrer Existenz benötigte und ihr Funktionieren sicherte, aus sich selbst heraus zur Verfügung. Was sie von außen benötigte – wie die Söhne und Töchter der Eliten oder die Kinder der ihr ergebenen sog. kleinen Leute –, wurde nach Maßgabe der eigenen Ordnung der Dinge aufbereitet. Katholische Schulen, kleines Seminar, Priesterseminar, Klöster waren herausragende Orte dafür. Man musste dazugehören, um dazu zu gehören. Die anderen – Protestanten,

¹³ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*. Aus dem Engl. v. R. Kreissl, Frankfurt 2003.

Juden, Freidenker, Andersreligiöse, Menschen mit als unmoralisch angesehenem Lebenswandel wie Alleinerziehende und Homosexuelle – waren draußen. Sie durften an den Segnungen der fordistischen Ordnung der religiösen Dinge nicht teilhaben.

Diese sichtbare Verortung gab der Kirche eine hohe Stabilität; sie hatte Gravitation auf die, die sich der Ordnung der Dinge dieser Sozialform unterwarfen. Die anderen waren draußen. Wer dagegen drinnen war, für den wurde deshalb auch in der Hinsicht jeder Lebensäußerung und Existenzfrage eine klare Orientierung angeboten. Niemand musste das katholische Milieu verlassen – schon gar nicht durch Heirat –, um ein ebenso voll beschäftigtes wie gelingendes religiöses und soziales Leben zu führen. An solchen fordistischen Orten waren Raum und Zeit klar beherrschbar, Unwägbarkeiten wurden auf ein leicht überschaubares Mindestmaß reduziert.¹⁴ Vor allem die nach dem gemeinsamen und einheitlichen Glauben organisierten Gottesdienstgemeinschaften und zahlreichen Verbände für die kleinen Gelegenheiten und großen Herausforderungen des Lebens hatten eine strukturierende Kraft für die gesamte Existenz.

Im Bereich des Protestantismus sind die Dinge zunächst einmal wegen der ebenso engen wie unterschiedlichen Verbindung von Kirche und Landesherrschaft anders gelagert, die eine Spannbreite von Staatskirchentum bis Pietismus haben. Gleichwohl schuf die im Barock aufkommende Differenz von *potestas ecclesiastica interna* und *externa* Raum für ähnliche Strukturen der Selbstbegründung. Das *ius in sacra* wie auch das *ius circa sacra* ermöglichten dem Kirchenregiment eine Sichtbarkeit, die nicht hinter derjenigen der katholischen Hierarchie zurücksteht und nach Napoleon in der preußischen Kirche auch den König als *summepiscopus* kannte. Fordistische Aspekte lassen sich in der Sozialform des Kulturprotestantismus erkennen, der gegen die Massenbewegungen von Sozialdemokratie und gegenüber dem katholischen Milieu auf die Prägung der Leitkultur durch eine protestantisch formierte Freiheit bestand. Das führt zu der inneren Verbindung von Protestantismus und bürgerlicher Gesellschaftsordnung, die ihren typischen Aktionsraum in der Einheit der Nation fand, die als der verbindliche Maßstab der gesellschaftlichen Präsenz auftrat.

Die Fordistischen Fabriken sind an ihr Ende gekommen, nicht nur in Detroit; ohne hohe Subventionen brechen sie zusammen. Und doch kann

14 Vgl. ebd. 136–147. Vor allem die Differenz von drinnen und draußen ist für die fordistische Stabilität wichtig: »Man brauchte eine Zeit, die sich in gleich große Stücke unterteilen ließ, die man in gleichförmige und gleichbleibende Abfolgen unterteilen konnte. Man »besaß« den Raum erst dann wirklich, wenn er unter Kontrolle war – und Kontrolle hieß zuallererst »Zähmung der Zeit«, Neutralisierung ihrer inneren Dynamik: mit einem Wort, Einheitlichkeit und Koordination der Zeitrhythmen. Zwar war es aufregend und wunderbar, wenn es gelang, die Quellen des Nils vor allen anderen Konkurrenten zu erreichen, aber ein Zug, der vor der fahrplanmäßigen Zeit abfuhr, ein Fließband, das die benötigten Teile zu früh anlieferte – das waren die schlimmsten Alpträume der schweren Moderne. Die routinisierte Zeit verband sich mit hohen Ziegelmauern, gekrönt mit Stacheldraht oder Glassplittern, unterbrochen von streng bewachten Eingängen zum Schutz gegen Eindringlinge. Auch diejenigen, die im Inneren waren, konnten nicht nach Belieben nach draußen« (138).

sich, wer heute bei einem internationalen Großkonzern arbeitet, auf keine Lebensarbeitsstellung mehr verlassen. Je größer ein Unternehmen, desto schneller und radikaler kann und muss es Produktionsstätten verlagern. Die Unsicherheit nimmt zu, je fordistischer eine Ökonomie unter den liquiden Bedingungen von Globalisierung zu funktionieren versucht. Nach dem Scheitern der großen politischen Utopien im letzten Jahrhundert scheitern im Kontext der Finanzkrise nun auch die ökonomischen Utopien.

Vergleichbares gilt für eine Heilsökonomie, die von einer Kirche als *societas perfecta* angeboten wird. Diese Ökonomie hat den fordistischen Zuschnitt verlassen, mit dem sie den immer pluraler werdenden religiösen Raum in der Neuzeit zu bewältigen versuchte. War das Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften einst von einer klaren Trennung zwischen innen und außen bestimmt, in der das Heil im Innen der Kirche geortet wurde und im Außen ihrer selbst ausgeschlossen war, so fördert heute eine kirchliche Bestreitung von Heil in anderen Religionsgemeinschaften eher die Bereitschaft bei den Mitgliedern der Kirche, sich mit der potentiellen Existenz von Heil in anderen Religionen ernsthaft auseinanderzusetzen. Im Zuge der weltweit gewachsenen Religionsfreundlichkeit und Aufmerksamkeit auf andere religiöse Wege kann man die Bereitschaft beobachten, mit großer Selbstverständlichkeit die eigene religiöse Tradition mit religiösen Überzeugungen von anderen Glaubensgemeinschaften anzureichern und aufzubereiten. Das gilt vor allem für den existentiell als diffus wahrgenommenen Raum jenseits des eigenen Todes. Die kirchlich lange hoch gehaltene Utopie, dass Menschen sich allein und entschieden an den Heilsweg der eigenen Religionsgemeinschaft halten müssen, um Heil zu erlangen, hat sich aufgelöst. Sie überzeugt nicht mehr.

Die fordistische Kraft des Kulturprotestantismus wird mit der Zerrüttung durch den Ersten Weltkrieg, die dialektische Theologie und wahrscheinlich auch die ökumenische Bewegung aufgelöst. Mit dem letzten Konzil hat dann auch die katholische Kirche auf breiter Front begonnen, den fordistischen Zuschnitt ihrer gesellschaftlichen Präsenz zu verlassen, worauf ich mich im Folgenden beschränke.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den allgemeinen Heilsanspruch im christlichen Glauben nicht aufgegeben, aber ihn an den universalen Heilswillen Gottes gekoppelt. Es schließt die anderen nicht nur nicht aus, sondern schließt von den religiösen und zivilen Wahrheiten der Menschheit auf diesen Heilswillen. Das ist kein Inklusivismus, der die anderen in die Grammatik der eigenen Positionen eingliedert, sondern die Notwendigkeit, von dem her, was wahr und human in der Menschheit ist, Gottes Heil zu entdecken. Es ist ein elementarer Wechsel in der Grammatik der eigenen Überzeugungen.¹⁵ Der eigene Gott wird öffentlich mit

15 In der Debatte um die pluralistische Religionstheologie von John Hick und anderen spielt der Vorwurf an die Konzils Erklärung *Nostra aetate*, inklusivistisch zu

allen anderen Menschen geteilt, und zwar auf der Basis dessen, was für diese Menschen spricht. Er wird nicht abgeteilt von den anderen, weil es immer und überall Mächte und Gewalten gibt, die gegen die Menschen sprechen.

Das Konzil stellte damit die eigene Religionsgemeinschaft in den Rahmen einer Pastoralgemeinschaft mit der heutigen Menschheit. Damit ist ihr öffentlicher Ort jedoch gleichsam liquide geworden, weil diese Menschheit eine dynamische Größe ist und keine in sich ruhende Entität. Das schafft unvermeidlich Unsicherheiten. Die Pastoralgemeinschaft kann sich – ganz anders als die frühere Religionsgemeinschaft – nicht mehr von sich her betrachten, sondern ist genötigt, sich selbst und den Gott, in dessen Dienst sie steht, von den Menschen her zu begreifen, mit denen sie es hier und heute zu tun hat. Der Ortswechsel von einer europazentrierten, auf ihren eigenen Vorteil fokussierten Kirche zu einer Weltkirche, deren Botschaft von den Herausforderungen heutiger Menschen konzentriert wird, verändert auch den Ort Gottes.

Die Verflüssigung der Gotteslehre durch das Zweite Vatikanische Konzil

Stehen für eine fordistisch positionierte Kirche Kirchenrechte im Vordergrund, so sind es die Menschenrechte für eine Kirche, welche die fordistische Fabrik verlassen hat. Die, die draußen sind, sind nicht einfach aus dem Gottesverhältnis draußen. Vielmehr sind ihre Sorgen und Kämpfe um einen basalen Respekt vor ihrer Würde Ausdruck dessen, wofür die Botschaft steht, für die die Kirche und ihre Mitglieder einstehen müssen. Der Ort, um Gott zu begegnen, ereignet sich bei den Menschen, die um ihre Würde ringen und deren Würde in Vergangenheit oder Gegenwart mit Füßen getreten wurde. Menschenrechte gehören hier zum Offenbarungsbestand Gottes: »Doch jede Art von sowohl gesellschaftlicher als auch kultureller Diskriminierung in den grundlegenden Rechten der Person, sei es wegen des Geschlechts, der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, ist zu überwinden und zu beseitigen, da sie ja dem Ratschluss Gottes widerspricht. Es ist nämlich wahrlich zu beklagen, dass jene grundlegenden Rechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gewahrt werden« (GS 29). Die Begründung der Menschenwürde in Gott führt hier nicht mehr zu einer Utopie, dass diese wegen Gott unantastbar ist, sondern zur Auseinandersetzung mit den politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Realitäten, in der sie angetastet wird. Gott

sein, eine große Rolle. Zu John Hick vgl. *Carolina Weening*, *Whose truth? Which rationality? John Hick's pluralist strategies for the management of conflicting truth claims among the world religions*, Frankfurt u.a. 2008; zu NA vgl. *Josef Sinkovits / Ulrich Winkler* (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*, Innsbruck²2009.

wird nicht mehr mit dem Nicht-Ort eines allgemeinen Respekts vor jedem Menschen identifiziert, sondern an den Orten identifizierbar, an dem dieser Respekt verweigert wird und Menschen unter Entwürdigung leiden. Gott wird von einer utopischen Macht zu einer heterotopen Autorität.

»Heterotopie« ist ein Begriff, mit dem Michel Foucault Orte bezeichnet, die es tatsächlich gibt, an denen jedoch Verschwiegenes und Verschämtes offenbar wird, dem man nicht mehr in Utopien ausweichen kann.¹⁶ Utopien gehören zur fordistischen modernen Welt, weil sie mit den Mitteln zu erreichen sind, die einer Person oder einer Gesellschaft von sich her im eigenen Binnenraum zur Verfügung stehen. Man muss sich nur entsprechend disziplinieren und alles ausschließen, was beim Fortschritt zu diesem Nicht-Ort stören würde; darin liegt ein großes Machtpotential. Es ist eine solche neuzeitliche religiöse Utopie, die Präsenz Gottes unter den Menschen von der eigenen Religionsgemeinschaft her zu entwickeln und diese Menschen vom Fortschreiten zu dieser Präsenz zu begreifen. Diese Utopie ist mit kirchlichen Disziplinierungen wie dem Antimodernismus und Ausschließungen wie der Markierung der Juden als einem verworfenen Volk verbunden. Mit Hilfe dieser Utopie lässt sich gesellschaftliche Macht akkumulieren, selbst wenn sich das auf eine Gegengesellschaft beschränkt. Wenn Gottes Gegenwart jedoch zugleich bei denen liegt, die um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen, dann funktioniert diese Utopie nicht mehr. Man kann die nicht mehr ausschließen, die nicht zur eigenen Religionsgemeinschaft gehören, deren Würde jedoch gesellschaftlich missachtet wird. Und man kann diejenigen nicht mehr disziplinieren, die sich zu solchen Menschen solidarisch verhalten, auch wenn sie womöglich Gegner des eigenen Glaubens sind.

Das legt die verschämten Machtansprüche in der Gottesrede frei, die Gott allein vom eigenen religiösen Binnenraum her begreift. Gott wird dabei zu einer heterotopen Qualität der eigenen Religion, weil er sie nötigt, sich zu den Orten zu bekennen, an denen ihre Utopien scheitern. Dieser Vorgang lässt sich in der Bibel an Orten wie dem Exodus durch die Wüste, dem zerstörten Jerusalem, dem Exil, dem Kreuz auf Golgotha, der Kirche von Korinth, dem apokalyptischen Jerusalem beobachten. Sie haben eine antiutopische Kraft, und sie stellen Heterotopien dar. An ihnen verweigert sich die Macht Gottes dem Zugriff der Absichten, die aus den eigenen religiösen Utopien stammt.

Das letzte Konzil hat mit der beschriebenen Verbindung Gottes mit gedemütigten Menschen der Kirche zugemutet, den fordistischen Zuschnitt ihres gesellschaftlichen Ortes zu verlassen. Mit diesem Ortswechsel spielen sich mit einem Male die entscheidenden Dinge nicht mehr notwendigerweise innerhalb der Kirche ab. Sie geschehen draußen, und die Kirche kann es sich nicht leisten zu warten, bis das, was dort geschieht, in ihre Fabrikation religiöser Überzeugungen eingeflossen ist. Das schafft eine geradezu ungeheure Erweiterung dessen, was und wer die

16 Michel Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, zweisprachige Ausgabe, Frankfurt 2005, auch in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, Frankfurt 2005, 931–942.

Kirche angeht. Wegen der entschiedenen Menschenrechtsoption des Konzils gehören mit einem Mal Menschen zu dem, was Kirche ist, die dieser Kirche formell und existentiell gar nicht angehören. Sie kann ihnen aber nicht ausweichen, weil sie sich nach ihrer eigenen Entscheidung mit deren Freude und Hoffnung, Trauer und Angst solidarisiert. Die Armen und Bedrängten spielen dabei eine besondere Rolle (vgl. GS 1). Ihnen vor Ort zu begegnen, bedeutet eine heterotope Erfahrung.

Ein Beispiel für diesen markanten Wechsel war es, als sich mit Johannes Paul II. ein Papst entschieden für die Menschen im Irak einsetzte, die mit Krieg bedroht und überzogen wurden, obwohl diese Menschen weitgehend Muslime sind und niemals Christen werden.

Mit dieser ›Schleifung der Bastionen‹¹⁷ der Kirche verändert sich der Ort Gottes, mit dem die Kirche verbunden ist. Gott wird in einer veränderten Weise omnipräsent. War er zuvor überall und über allem da, weshalb sich die Kirche nach ihrer eigenen Agenda zu jedem und für alles äußern kann, ohne von allem und jedem selbst affiziert zu sein, so müssen nun die anderen aus Sicht der Kirche selbst nicht mehr von ihr ausgehen, um zu Gott zu kommen. Gott kommt zu ihnen, bevor die Kirche auf den Gott unter ihnen stößt. Vielmehr müssen die Gläubigen von einer Präsenz Gottes bei den anderen ausgehen, um bei sich selbst zu ihm zu kommen. Die Christen werden dem Gott, der mitten unter ihnen ist, durch die anderen gewahr, denen sie nicht ausweichen können und denen sie begegnen. Ihre Basis, von Gott zu sprechen, sind nicht mehr die eigenen Vorstellungen, Wünsche, Projektionen und Utopien, sondern die Orte, an denen er jetzt präsent ist.

Dadurch wird die Kirche von ihrem Selbstanspruch her zu einem Dialogpartner zwischen allen Religionen, der auf deren Werte und Wahrheiten als Erbe der Menschheit setzt. Die Unwahrheiten und Irrwege, die es in allen Religionen gibt – nicht zuletzt der eigenen –, werden dadurch nicht aufgelöst, aber sie stehen nicht im Vordergrund. Die Stärken der anderen sind wichtiger als das, worüber sie noch hinauswachsen müssen; und die eigenen Schwächen sind wichtiger als der Triumph der eigenen Stärken über die anderen. Durch diese Haltung trägt die Kirche zur Zivilisierung der Religionen bei, die der ganzen Menschheit zugute kommt; ihre Selbstzivilisierung ist dabei unverzichtbar. Daran ist sie von den Menschen zu messen, und daran wird sie auch vor Gott gemessen. In gewisser Weise sind die Gläubigen Gottes die Gläubiger der anderen. Sie trauen ihnen zu, dass sie von ihnen auf den Gott hin, der im Zentrum des christlichen Glaubens steht, etwas erfahren können, an dem sie selbst in Sachen Gott weiterkommen.

17 So nannte *Hans Urs von Balthasar* die nötige Veränderung vor dem Konzil: Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit. Mit einem Nachwort von Christoph Schönborn, Einsiedeln ⁵1989.

Damit wird Gott allerdings zu einer Zumutung, die sich aus den Kontexten ergibt, in dem die Orte seiner Begegnung stehen; es sind nicht zuletzt die Machtfragen der heutigen Menschheit. Die Gottesfragen heute und die Machtfragen der globalisierten Welt sind unausweichlich miteinander verbunden. Und noch einmal wird dieser Zusammenhang dadurch verkompliziert, dass eine markante Macht der globalisierten Welt die Verwendung des Gottesnamens selbst ist.

Das verändert die Frage nach der Existenz Gottes entscheidend. Diese Frage, die strikt jenseits der prekären Macht, die Gott öffentlich darstellt, gestellt wird, gehörte zu den Hauptthemen der Theologie in der Fordistischen Zeit der Kirchen. Gott hatte eine Existenz, die selbstverständlich zu bejahen ist und über die kein Zweifel besteht. Die eigentliche Problematik lag jedoch darin, dass damit zugleich als selbstverständlich festgelegt war, dass die Verwendung des Gottesnamens eine heilvolle und heilsame Praxis darstellt. Derselbe Zusammenhang, lediglich im Sinn einer umgekehrten Ordnung der Dinge, bestimmte die ebenfalls fordistisch geprägten intellektuellen Produktionsstätten antireligiöser Positionen, von denen die Atheist Bus Campaign ein später Nachfahre ist. In den antireligiösen Unternehmungen verfügte Gott über keine anzunehmende Existenz; die einzig heilvolle Praxis ist dann die Bestreitung seiner öffentlichen und persönlichen Bedeutung.

Beide Haltungen, selbstverständlich pro Gott oder contra Gott zu sein, suggerierten öffentliche Sicherheiten, die auf machthaltigen Utopien mit entsprechenden Fortschrittsszenarien basieren. Postfordistisch wird dagegen Gott zu einem liquiden Faktor der eigenen Positionen und der Einschätzung der anderen Positionen; er ist mit einer Ohnmacht verbunden, die zugleich das Potential von Seligpreisungen hat. Man kann nicht einfach auf Gott zugreifen, sondern muss sich vor Gott zum einen den eigenen verschwiegenen Machtabsichten und den verworfenen Selbstgerechtigkeiten stellen und zum anderen über die Machtgehalte in den Zugriffsweisen auf Gott heute aufklären. Es wird kompliziert, mit diesem Gott öffentlich zu handeln, weil vor ihm zu stehen eine Konfrontation mit dem bedeutet, worüber man selbst und/oder die eigene Religionsgemeinschaft hinauswachsen muss und wogegen die Anrufung Gottes benötigt wird. Das aber bestätigt die unverzichtbare Bedeutung, die ein öffentlicher Gott hier und heute hat.

Hans-Joachim Sander, Univ.-Prof. Dr. theol., ist Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.