

Der Grund zur Hoffnung, dass es gut wird

Karlheinz Ruhstorfer

Falls ich Peter Strasser richtig verstehe, dann kulminiert sein Beitrag in drei Aussagen: Erstens, dass der Gewaltaspekt nicht besonders aufschlussreich ist, „wenn es um das Wesen des Monotheismus geht, jedenfalls aber ungeeignet, um das Wesen des Monotheismus gegenüber jenem des Polytheismus zu charakterisieren“;¹ zweitens, dass der „schwache Monotheismus“ die herrschende „Technokratie“, die aktuellen „Größenphantasien“ des Menschen und seinen „Krieg der Sterne“² hervorruft; drittens, dass nicht der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott, sondern ein gewissermaßen natürlicher und in diesem Sinn universaler Glaube an einen streng monotheistischen „Gott aller Menschen“ die Lösung unserer Probleme ermöglicht.

Ich möchte diesen Aussagen mit drei Gegenthesen antworten: Erstens, dass die gegenwärtig herrschende postmoderne Denkart mit ihrer Neigung zu Polytheismus und Pluralität eine Reaktion auf die nachmetaphysische Moderne ist; zweitens, dass die anthropologische Moderne mit ihrem Überwindungsgestus gegenüber allem bisherigen – theologisch gegründeten – Denken und mit ihrem Vorblick auf eine weltlich-eschatologische Erlösung der Ursprung eines gewaltsamen *circulus vitiosus* ist; drittens, dass Christologie und Trinitätslehre, wie sie in der metaphysischen Theologie der Patristik, Scholastik und der neuzeitlichen Philosophie der Freiheit ausgebildet wurden, eine entscheidende Wegweisung geben zur Offenbarung in Jesus Christus, die allein in der Lage ist, jenen Teufelskreis aus „Tat – Opfer – Mitleid – Selbstmitleid – Ressentiment – Reaktion – Tat“³ zu durchbrechen.

1. Mit seinem ersten Gliederungspunkt – Lob des Polytheismus? – spielt Strasser auf die „*laus stultitiae*“ des Erasmus von Rotterdam an. Damit werden unter anderem die Versuche von

¹ P. Strasser, Gewaltentrennung in Gott? Auch ein Kapitel Politische Theologie, in diesem Band 84. Die Druckfassung weicht teilweise von dem Vortragsmanuskript, auf das ich mich beziehe, ab.

² Strasser (wie Anm. 1) 102f.

³ C.-A. Scheier, Nur noch eine Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des philosophischen Denkens zur theologischen Tradition, in: Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis 96 (2001) 45–49, 49.

Odo Marquard, Pluralismus und Demokratie mit Polytheismus zu assoziieren, oder von Richard Rorty, kreative Selbstbestimmung und Vielgötterglaube in notwendigen Zusammenhang zu bringen, als Torheit bezeichnet. Aber auch Jan Assmanns gelehrte Rekonstruktion eines ägyptischen Kosmo-Polytheismus wird damit implizit ob ihrer Torheit belobigt. Doch müsste gemäß der Schrift des berühmten holländischen Humanisten nicht nur geklärt werden, worin die Torheit, sondern auch worin denn die Lobwürdigkeit jener Denkart besteht, die Marquard mit dem Wort auf den Punkt bringt: „Polymythie ist bekömmlich, Monomythie ist schlimm“⁴. Strasser schweigt sich über die Berechtigung oder gar über die Ursachen des polymythischen Denkens aus, ja er würdigt seine pluralistischen Gegner keiner Kritik, sondern stellt lapidar fest, dass die „Rede von den mehreren Wahrheiten [...] ohnedies logisch defekt“ sei.⁵ Doch ist dagegen zu behaupten, dass die Postmoderne, nicht bei Marquard und Rorty, wohl aber bei Derrida, Lyotard und anderen durchaus eine eigene Logik der Differenz ausgebildet hat und dass diese in der Dynamik abendländischer Geistes- und Weltgeschichte gründet. Statt nach der Legitimität der neuesten Zeit zu fragen, sucht Strasser den Ursprung der Gewalt zunächst in der „religiösen Archaik“⁶, um ihn aber schließlich bezogen auf die gegenwärtige Problemlage letztendlich im „schwachen“, weil „ethisierten“ Monotheismus auszumachen, der vornehmlich durch Immanuel Kant in die Welt gekommen sei.⁷

Was aber treibt die Postmoderne um? Jean-François Lyotard macht am Ende seiner „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“ deutlich, dass es „uns nicht zukommt *Wirklichkeit zu liefern*, sondern Anspielungen auf Denkbare zu erfinden, das nicht dargestellt werden kann.“ Dabei dürfe es keinesfalls darum gehen, die verschiedenen „Sprachspiele“ zu versöhnen, sondern die Trennung durch einen „Abgrund“ stehen zu lassen. Die Versuche, das Undarstellbare darzustellen und die Versöhnung zwischen Verschiedenem herbeizuführen, enden in einer Illusion, für die der Preis des Terrors zu entrichten sei. „Das 19. und 20. Jahrhundert haben uns das ganze Ausmaß dieses Terrors erfahren lassen. Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einem, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach trans-

⁴ O. Marquard, Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: J. Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München – Paderborn 21983, 77–84, 82; vgl. Strasser (wie Anm. 1) 85.

⁵ Strasser (wie Anm. 1) 87.

⁶ Strasser (wie Anm. 1) 87–91.

⁷ Strasser (wie Anm. 1) 100–105.

parenter und kommunizierbarer Erfahrung teuer bezahlt. Hinter dem allgemeinen Verlangen nach Entspannung und Beruhigung vernehmen wir nur allzu deutlich das Raunen des Wunsches, den Terror ein weiteres Mal zu beginnen, das Phantasma der Umfassung der Wirklichkeit in die Tat umzusetzen. Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.“⁸

Die Grunderfahrung des Postmodernismus lässt sich mit einem Wort benennen: *Auschwitz*. Auschwitz sei die Konsequenz des abendländischen Denkens, das auf einer Logik der Identität beruhe. Das Eine und Identische beherrsche die ganze Geschichte, die mit Parmenides beginne. Die Scheidung zwischen „ist“ und „ist nicht“, die Selbigkeit des „Seienden“ führe – so der schwere Vorwurf – über die verschiedenen Ausprägungen metaphysischen Denkens schließlich zur Auslöschung des Anderen. Das griechisch-metaphysische Denken oder die Mono-Onto-Theologie sei demnach die Quelle des Übels, die es zu überwinden gelte. Doch hat nicht zuletzt Jacques Derrida gegenüber dieser Position zwei entscheidende Modifikationen angebracht: Erstens bewege sich das abendländische Denken zwischen dem Hebräischen *und* dem Griechischen, wodurch der mosaische Monotheismus in die Nähe des parmenideischen Monismus rückt;⁹ nebenbei bemerkt parallelisiert auch Jan Assmann die mosaische und die parmenideische Unterscheidung.¹⁰ Zweitens kann nach Derrida die Herrschaft des Einen und Identischen gerade nicht durch einen neuen Überwindungs- und Vernichtungsgestus beseitigt werden, denn dadurch würde sich die gewaltgenerierende Negation nur erneut wiederholen. Nicht die Destruktion des Identischen der Metaphysik, sondern die Logik der Dekonstruktion, die zwischen Ja und Nein oszilliert und auch in ihrem Messianismus ohne Messias gerade keine Ankunft eines neuen Reiches verheißt,¹¹ sondern in der „Subversion jedes Reiches“ verharrt,¹² könne eine poröse Alternative zur aus-

⁸ J.-F. Lyotard, Die Postmoderne für Kinder; in: P. Engelmann (Hg.) Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1993, 48.

⁹ Siehe hierzu J. Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über Emmanuel Levinas, in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1996, 121–235.

¹⁰ J. Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003, 23–28.

¹¹ J. Derrida, Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt am Main 1991, 52f.

¹² J. Derrida, Die *différance*, in: Ders., Randgänge der Philosophie, hg. v. P. Engelmann, Wien ²1999, 31–56, 51.

grenzenden Logik der Metaphysik darstellen – porös deshalb, weil die Transgression der Grenzen für diese Denkart wesentlich ist, und mithin kein Unterschied im Ganzen gemacht werden kann und will. Das nicht-prinzipielle Prinzip des (post-)modernen Denkens ist der Andere, eben jenes Unbestimmbare, Undarstellbare, das zwar an die Transzendenz des jüdisch-christlich-islamischen Gottes denken lässt, allerdings von dieser abgründig unterschieden sein will, kommt doch für die Postmoderne alles auf die Dekonstruktion der Grenzen auch zwischen dem Einem und dem Vielen an – für eine monotheistische Orthodoxie ein Gräuel.

Es kann hier nur angedeutet werden, dass die postmoderne Denkart eine Kontinuität zwischen dem monotheistisch-monistischen Anfang des Denkens bei Mose bzw. Parmenides und der aktuellen Problemlage herstellt, die jedoch genau besehen, ja geradezu offensichtlich eine Illusion ist, allerdings eine produktive Illusion. Weder der mosaische Monotheismus noch die parmenideische Philosophie führen notwendigerweise zur Auslöschung des Anderen. Es sei hier nur auf das gemeinsame Anliegen von beiden verwiesen, das gerade darin besteht, Grenzen zu ziehen, die zu achten sind und zwar mit einem Vorblick auf das Wohnen der Menschen in Frieden. Das mosaische Gesetz will das Wohnen des Volkes im Verheißenen Land bestimmen. Die erste und entscheidende Grenze besteht in der Anerkennung des einen Gottes, der die Israeliten aus der Knechtschaft in Ägypten befreit hat. Die weiteren Unterscheidungen der Gebote drei bis zehn beziehen sich auf das Wohnen des Menschen in Raum und Zeit: die Grenzen zwischen dem Schabbat und den Wochentagen, den Eltern und den Kindern, der Wahrheit und der Lüge, dem Leben und dem Tod, die Grenze, die durch den Bund der Ehe geschlossen ist, und schließlich diejenige zwischen dem eigenen und dem Besitz eines anderen Menschen. Ähnliches ließe sich von der parmenideischen Scheidung sagen, die zwischen dem Weg, wie es ist und zu sein hat, und dem Weg, wie es nicht ist und nicht zu sein hat, unterscheidet. Parmenides unterscheidet auch als Drittes die Meinungen der Sterblichen, die die Grenze zwischen dem, wie es ist und zu sein hat, und dem, wie es nicht ist und nicht zu sein hat, nicht kennen bzw. nicht anerkennen.¹³ Das Seiende des Parmenides ist die Übersetzung eines vollendeten Rechtszustands, wie er von Homer oder Hesiod in der Herrschaft des Zeus beschrieben wird, um hier nur auf die hesiodische Vorgabe für den parmenidei-

¹³ Parmenides, DK 28, B 1, 30 (Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch v. H. Diels, hg. v. W. Kranz, Bd.1, Dublin – Zürich ¹⁶1972, 228).

schen Gedanken zu blicken. Parmenides empfängt sein Wissen von Dikê, der Göttin des Rechts, die der „runden Wahrheit unerschütterliches Herz“ zeigt. Dikê ist die Tochter des Zeus und der Themis.¹⁴ Die Titanin Themis wiederum entstammt der Verbindung von Gaia und Ouranos. Der ursprünglichste Unterschied, den die Menschen erfahren, ist derjenige zwischen Himmel und Erde. Von hier aus leuchtet ein, warum Hesiod Themis als die „Grundlegende“ vorstellt. Sie steht für das Gesetz des Verbindlichen, für den Unterschied, der zu wahren ist. Von Zeus empfängt sie zunächst die drei Hôrai: Eunomia, welche die Güte der Grenzen gewährt, Dikê, welche die Grenzen zeigt und die Transgressionen ahndet, und schließlich Eirênê, der Friede, der aus geordneten und gewährten Rechtsverhältnissen entspringt. Aber auch ein Blick auf die platonischen und aristotelischen Explikationen der parmenideischen Fassung des vollkommen Seienden machen deutlich, dass am Ende dieser Geschichte eine entfaltete Weisung für das Wohnen der Menschen steht, wobei alles auf das Wahren der Grenzen ankommt. Dies gilt gleichermaßen für die „Politeia“ wie für die „Nikomachische Ethik“. Es soll gerade nicht alles in Eines untergehen. Im geschmückten Ganzen, das in der Natur als Kosmos und bezogen auf den Menschen als Polis vorgestellt wird, hat alles seinen bestimmten Ort. Für die hebräische Welt gibt das mosaische Gesetz die Ordnung der Dinge vor. Die jüdische wie die griechische Welt waren getragen vom Grund-Gedanken: Es ist gut! Und warum? Weil *ein* Gott die Herrschaft des Rechts garantiert, durch welche die Herrschaft der Gewalt überwunden wurde.

2. So sehr nun die postmodernen Autoren wie Derrida und Lyotard der Gesamtheit des abendländischen Denkens einen totalitären Grundzug ansehen, die entscheidende Herausforderung geschieht da, wo der theologische Grund der Metaphysik sich verschließt und, mit Feuerbach gesprochen, die bloße Anthropologie als der wahre Sinn der Theologie und Christologie übrig bleibt. Die anthropologische Moderne folgt der Logik der Negation. Sie entwickelt ein revolutionäres Pathos, welches nicht notwendigerweise, wohl aber de facto in jenen Terror mündet, von welchem Lyotard spricht, und den Derrida im Holocaust kulminieren sieht. Michel Foucault sah klar wie kein Anderer, dass nicht mehr der Glaube an Gott und mithin nicht mehr der Monotheismus die Ge-

¹⁴ Hesiod, Theogonie 901–903, in: Ders., Theogonie. Werke und Tage, griechisch und deutsch, hg. v. A. von Schirnding, München – Zürich 1991, 72, siehe dazu K. Ruhstorfer, Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens, in: FZPhTh 51 (2004) 123–158, 148–152.

walt des 20. Jahrhunderts hervorgerufen hat, sondern der seines theologischen Grundes verlustige Mensch.¹⁵ Die Gewalt des 20. Jahrhunderts entspringe demnach nicht dem Monotheismus, sondern einer monomanen Anthropologie. Entsprechend könne der Totalitarismus der Moderne nur überwunden werden, wenn die Anthropologie der Moderne überwunden wird. Dies ist der Grund, warum der Tod des Menschen oder der Tod des Subjekts kein beiläufiger Unfall oder keine bloße Konsequenz aus dem Tod Gottes ist, sondern eine Notwendigkeit, ein Gebot postmoderner Ethik. Warum aber kann die Moderne diese totalitäre Dynamik der Gewalt entfalten?

Die anthropologische Moderne wird nicht mehr von der theologischen Grundüberzeugung getragen, dass es gut ist. Vielmehr ist die erste Erfahrung die: Es ist schlecht, und es muss gut werden. Schon Feuerbach stellt die Herrschaft des theologischen Un-Sinns fest und fordert für die Zukunft eine sinnliche, sinnvolle Philosophie der Zwischenmenschlichkeit. Die Dreipersönlichkeit Gottes wird nun als das „Geheimnis des *gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens* – das Geheimniß der *Nothwendigkeit des Du für das Ich* – die Wahrheit, daß *kein Wesen*, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, *für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes ein absolutes Wesen*, daß die *Wahrheit und Vollkommenheit* nur ist die *Verbindung, die Einheit* von wesensgleichen Wesen. Das höchste und letzte Princip der Philosophie ist daher die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*“.¹⁶ Feuerbach überführt die Theologie der Dreifaltigkeit Gottes in Anthropologie und Soziologie. Entscheidend für die moderne Erfahrung ist, dass der Mensch in seinem weltlichen Wesen bezogen auf die Produktionsmittel, den Lebenswillen oder auf die Erfahrung des Seins enteignet wird, wobei zu bemerken ist, dass nach moderner Überzeugung der herrschende Un-Sinn durch die theologische Verkehrung von Allem zur Welt kommt und als das Unwesen des Kapitals (Marx), als die christliche Moral (Nietzsche), als die Technik (Heidegger), aber auch als der Verblendungszusammenhang (Adorno) herrscht. Der Un-Sinn muss überwunden und mehr noch negiert werden, wenn der Mensch sein Wesen wiedergewinnen will. Hier wird nun eine revolutionäre Dynamik freigesetzt, die um so vehementer vorwärtsgetrieben wird, als ihr Movens eben die Erfahrung

¹⁵ M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1994.

¹⁶ L. Feuerbach, Grundsätze einer Philosophie der Zukunft. Kritische Ausg. m. Einleitung und Anm. v. G. Schmidt, Frankfurt am Main 1967, 111 (§ 63).

des Abgrundes ist, den der Tod Gottes hinterlassen hat. Es ist eben nicht gut, und es kann nur durch die radikale Negation alles Bisherigen und durch den Fortschritt in die andere Zukunft gut werden. Dies gilt auch noch dort, wo das einzige, was der Mensch für die Ankunft des Eigentlichen erbringen kann, die Gelassenheit ist. Doch markiert die Heideggersche Gelassenheit bereits die Grenze der Moderne.

Der Terror des 19. und 20. Jahrhunderts, den Levinas, Lyotard, Derrida und Millionen besonders jüdischer Opfer erfahren haben, wird nicht schon vom modernen Denken in seiner Höhe hervorgerufen. Die Quelle des Terrors, von dem Lyotard spricht, entspringt da, wo etwa Marxisches, Nietzscheanisches, aber auch Darwinsches Denken zur *Ideologie* absinkt, die den erfahrenen Entzug am Wesentlichen mit aller Macht und Gewalt herbeizwingen will. Das Proletariat, das Volk, die Rasse werden hier zu Götzen, die an die Stelle des theologischen Grundes gesetzt werden. Die ideologische Quelle des Terrors versiegt auch nicht mit dem Ende der Moderne im strengen Sinn. Denn nachdem der Glaube an die Ankunft der kommunistischen Gesellschaft, des Gottes Dionysos oder des Gevierts und ebenso der Glaube an die Einbeziehung aller in den technisch-ökonomischen Fortschritt unglaubwürdig geworden sind, können auch Fragmente des alten monotheistischen Glaubens die Quelle des Terrors speisen, so im islamistischen Terror unserer Tage. Für die Islamisten werden vor allem die USA zum Inbegriff allen Übels: Imperialismus, Kapitalismus, moralische Dekadenz, Gottesvergessenheit. Nebenbei bemerkt hat schon Derrida darauf hingewiesen, dass „das Amerikanische“ an die Stelle „des Lateinischen“ getreten ist.¹⁷ Die USA wären demnach auch die gegenwärtige Erscheinungsform des abendländischen Universalismus. Die ideologisierte Religion jedenfalls, welche sich aufgemacht hat, die neue Weltmacht zu bekämpfen, ist nicht mehr von der vormetaphysischen Überzeugung getragen „Es ist gut“, sondern „Es ist böse“, und das Böse muss mit terroristischer Gewalt vernichtet werden.

3. Wenn nun der Terror nicht der Mosaischen und nicht der parmenideischen Unterscheidung entspringt, sondern dem modernen Totalitarismus und seinem Erben, der postmodernen Globalisierung, dann gilt es, einen neuen Blick auf die Geschichte der spekulativen Theologie von den griechischen Anfängen bis zu Hegel

¹⁷ J. Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders. / G. Vattimo (Hg.), Die Religion, Frankfurt am Main 2001, 9–106, 70f.

und Schelling zu werfen. Ihr Urteil über die Welt war: Es ist gut! Nicht, dass die klassische Theologie des Mittelalters oder die idealistischen Spekulationen nicht zwischen gut und böse zu unterscheiden gewusst hätten, im göttlichen Grund der Wirklichkeit ist die Versöhnung allerdings bereits vollzogen.¹⁸ Die Patristik, die Scholastik, aber auch die neuzeitliche Philosophie durchdringen den christlichen Grundgedanken spekulativ und bergen ihn so in eine epochal je eigene, reine Vernunft. Der christliche Grundgedanke lautet: In Jesus Christus ist Gott Mensch geworden. In Tod und Auferstehung Jesu Christi werden die Menschen mit Gott sowie untereinander versöhnt. Die in Jesus offenbare Liebe Gottes wird zur Bestimmung des Menschen.

Der Eindruck von Jesus, den Peter Strasser gibt, erinnert an Nietzsches Darstellung Jesu als Idiot. Jesus sei demnach ein *idiôtês*, ein auf die Innerlichkeit und das Himmelreich fixierter Privatmann, mit dem kein Staat zu machen sei. Erst Paulus habe aus dem jüdischen Gott den Gott aller Menschen gemacht, was jedoch schließlich zur Ethisierung des Sakralen und zur Sakralisierung des Ethischen geführt habe.¹⁹ Das christliche Trinitätsdogma sei ebenfalls mit dem Christentum im Ursprung unvereinbar. „Jesus hätte schon die binitarische Idee, er sei im Wesen göttlich, als gotteslästerlich empfunden“.²⁰ So wahrscheinlich die Tatsache ist, dass dem historischen Jesus eine explizite Christologie und Trinitätslehre fremd war, so trivial ist sie. Jesus als Gegenstand historischer Forschung ist ein Produkt der anthropologischen Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts. Die neuere Exegese rechnet mit einem Anknüpfungspunkt der Christologie beim vorösterlichen Jesus, wenn etwa Gerd Theißen und Annette Merz hier eine implizite, eine evozierte, eine explizite Christologie unterscheiden.²¹ Selbstverständlich kommt es erst nachösterlich zur christologischen Reflexion im engeren Sinn, in welcher Jesus schließlich zum Sohn Gottes, zum Neuen Menschen und zum Kyrios wird.²² Entscheidend ist hierbei, ob diese christologischen Titel dem Wirken und der Verkündigung, aber auch dem Sterben und der Auferstehung Jesu von Nazareth im Grunde widersprechen oder ob sie angemessene Deutungen des

¹⁸ Dies ist gemeint, wenn G. W. F. Hegel formuliert: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts [Werke 7], Frankfurt am Main 1986, 24).

¹⁹ Strasser (wie Anm. 1) 99.

²⁰ Strasser (wie Anm. 1) 96.

²¹ G. Theißen / A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001, 447–479.

²² S. ebd., 480–486.

Geschehens sind. In den ersten Jahrzehnten nach Jesu Tod bildet sich eine biblische Urchristologie heraus, die ihrerseits die Deutung durch metaphysisches Denken gewissermaßen hervorrief. Dabei ist eine Vorgehensweise vollkommen anachronistisch, den historischen Jesus mit der entfalteten Trinitätslehre zu konfrontieren, wie Strasser dies tut, um dann Differenzen festzustellen, die entweder die christologische Naivität Jesu oder die Kühnheit der christologischen und trinitarischen Reflexion der Lächerlichkeit preisgeben.

Strasser ist recht zu geben, wenn er bemerkt, wie von den neutestamentlichen Autoren bereits im Judentum vorhandene Gedanken von der Gottessohnschaft oder Elemente hellenistischer Logospekulationen als Interpretamente aufgenommen werden,²³ allerdings ist nicht zu übersehen, dass in der urchristlichen Verschmelzung radikal Neues gedacht wird, welches in allen jüdischen und hellenistischen Vorläufern nicht enthalten ist. Es kann hier nur behauptet werden, dass nicht nur die biblische Entfaltung der Wahrheit des Geschehenen entspricht, sondern dass auch die abendländische Metaphysik in ihren wesentlichen Positionen von dieser biblischen Christologie hervorgerufen wurde. Die Trinitätspekulationen von Origenes bis Schelling sind legitime spekulative Entfaltungen des Christusereignisses; sie bilden die in sich hoch differenzierte Affirmation der biblischen Offenbarung des Christusgeschehens, das dann in der anthropologische Moderne destruiert und in der Postmoderne dekonstruiert wird.

Strasser ist auch darin recht zu geben, dass bereits durch Paulus der Gott Jesu Christi zum Gott aller Menschen wird, jedoch ist damit keine platte Ethisierung Gottes vorprogrammiert, die dann in der Aufklärung entfaltet werde. So findet sich bei Immanuel Kant keinesfalls jener „schwache“, weil in Ethik aufgelöste Gott, von dem Strasser spricht. Nicht nur zielt gerade der kantische Gottesbeweis auf einen Gott, der das Reich der Natur und das Reich der Freiheit miteinander versöhnt,²⁴ vielmehr kennt auch Immanuel Kant in seiner Religionsschrift eine Lehre vom stellvertretenden Sühnetod Jesu.²⁵ Kant macht deutlich, dass nur durch den Sühnetod Jesu ein begangenes Übel ganz und gar vergeben werden kann. Nur in Jesus Christus ist der *circulus vitiosus* im Grunde überwunden. Kant zeigt in der Religionsschrift auch, warum gerade der Gott Jesu Christi der Gott aller Menschen ist. Bei aller Be-

²³ Strasser (wie Anm. 1) 94–96.

²⁴ Kritik der praktischen Vernunft (Nachdruck der Akademieausgabe Bd. 5), Berlin 1968, 124–132.

²⁵ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Nachdruck der Akademieausgabe Bd. 6), Berlin 1968, 74.118.

tonung der Moralität geht die kantische Religion gerade nicht in bloßer Ethik auf, vielmehr erweitert Kant die Moral in der Religionschrift aus einer inneren Notwendigkeit auf die kirchlich verfasste Religion und ihre Satzungen. Eine „Pflicht ganz eigener Art“ drängt über den ethischen Naturzustand hinaus zu einem statuarischen Glauben. Doch geht es hier nicht um die Frage nach einer angemessenen Kantinterpretation. Dass für Kant die Trinitätslehre nichts für das Praktische abwirft, ergibt sich aus seinem geschichtlichen Ort, der jedoch etwa bei Hegel verlassen ist. Und für Hegel ist nun in der Tat auch die Trinitätslehre das Konstruktionsmoment in der Entwicklung des Absoluten. Nebenbei bemerkt zeigt sich gerade bei Hegel, dies sei gegen Strasser betont, dass und wie „mit der Trinität“ durchaus „Staat zu machen“ ist²⁶ und zwar ein bürgerliches Gemeinwesen, das auf dem Prinzip der absoluten Freiheit im Wesen des Menschen basiert.²⁷ In Modifikation eines Hegelworts sei sogar behauptet: Nur da, wo der Gedanke der Menschwerdung Gottes einschlägt, kann ein freiheitlicher Staat, gegründet auf der Menschenwürde, zur Welt kommen.²⁸

Und schließlich ist Strasser darin recht zu geben, dass in der Trinitätslehre und in der Christologie „oberflächlich gesehen“ nichts zusammenpasst.²⁹ Doch für einen gründlicheren Blick fügen sich die einzelnen Elemente sehr wohl zu einem geschlossenen Ganzen. Dabei ist freilich einzusehen, dass die Logos-Idee gerade nicht mit dem Ganzen der Welt zu identifizieren ist, vielmehr die Welt durch den *logos* geschaffen wurde, wie schon der Johannesprolog verrät. Derselbe gibt auch eine erste Weisung für die Verhältnisbestimmung von Unserem Vater im Himmel und dem göttlichen Logos: Das Wort war bei dem Gott und das Wort war ein Gott. Doch um die trinitarische Identität in Differenz oder Differenz in Identität denken zu können, bedarf es einer Vernunft, die sich von der bloßen Verständigkeit unterschieden hat. Der bloßen Verständigkeit, die auf blanker Widerspruchsfreiheit beharrt, ohne zur stets dreigliedrigen, weil vermittelten Vernunft zu kommen, wird das *Mysterium mysteriorum* auf ewig der amorphen Haufen der „Widerspruchsmasse“ bleiben, von welcher Strasser spricht.³⁰

²⁶ Strasser (wie Anm. 1) 98.

²⁷ Siehe G. W. F. Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion I (Werke 16), Frankfurt am Main 1986, 236–246.

²⁸ Damit soll nicht behauptet werden, dass ein bürgerlicher Staat im islamischen oder jüdischen Kontext nicht gedeihen könnte, wohl aber, dass er geschichtlich betrachtet dem christlichen Abendland entspringt.

²⁹ Strasser (wie Anm. 1) 95.

³⁰ Strasser (wie Anm. 1) 95.

Was aber besagt die Trinitätslehre? Dass es in Gott eine Teilung der Gewalten gibt? Wohl kaum. Sondern, dass es in Gott drei individuelle Verwirklichungen des einen Wesens gibt, die sich in nichts unterscheiden als der Beziehung. Der Vater, die Identität vor aller Differenz, ist wesensgleich mit dem Sohn, der Identität gegen die Differenz, und mit dem Geist, der Identität in Differenz.³¹ Im trinitarischen Gott sind die Identität und Differenz vermittelt und gewahrt. Die Lehre von der Trinität resultiert aus der Christologie, deren Kern die Menschwerdung Gottes ist. Die Trinitätslehre ist die spekulative Entfaltung des Satzes „Gott ist Liebe“, denn auch die Liebe ist die Vermittlung des Einen zum Andern unter Wahrung des Unterschieds. Wenn Gott aus Liebe Mensch wird, und wenn dieser menschengewordene Gott, wie in den Evangelien dargestellt, Gott als seinen Vater anspricht, Gott gegenübertritt und liebt, wenn sich der Sohn vom Vater bis in die Gottverlassenheit des Todes hinein unterscheidet, dann ist in Gott selbst ein Unterschied zu machen, ein Unterschied, der durch die Liebe aufgehoben ist.

Wie aber kann in Gott selbst Unterschiedenheit und absolute Identität gedacht werden? Indem drei individuelle Verwirklichungen des einen Wesens angenommen werden, wobei das Individuationsprinzip gerade nicht eine individuelle Seele oder der konkrete Leib ist, sondern die Beziehung selbst:³² die Beziehung von Vater und Sohn, von Vater und Geist usw. Diese innertrinitarischen Beziehungen selbst sind nicht akzidentell, sondern essentiell zu denken, denn im Sein des einen Gottes sind die Beziehungen von jeher begründet. Eine göttliche Person bezeichnet zunächst nichts weiter als die wesentliche innergöttliche Bezogenheit. Durch die *relationes ut subsistentes* wird der reale Unterschied gestiftet und nicht „aufgelöst“.³³ Da jede Person voll mit dem Wesen Gottes identisch ist, kann keiner mehr oder weniger Seinsfülle zukommen als der anderen, ohne dass dadurch die Individualität der Personen bedroht wäre. Gott bedarf zu seiner inneren personalen Differenzierung in keiner Weise der Welt, wie Strasser sowohl Plotin als auch Hegel missverstehend unterstellt. Trinität bezeichnet das Bei-Sich-Sein Gottes, das sich dann der durch sie gesetzten Welt, die keinesfalls als böse Materie,³⁴ sondern als gute Schöpfung gedacht ist, selbst mitteilt, woraus folgt,

³¹ Siehe C.-A. Scheier, Am Anfang war das Wort. Was war wann wo? Ein Philosoph liest in der Bibel (Manuskript).

³² Siehe z. B. Thomas von Aquin, STh 1, 28, 2; 29, 2 ad 2; 29, 4, c.

³³ Strasser (wie Anm. 1) 96.

³⁴ Strasser (wie Anm. 1) 95.

dass die immanente Trinität in der ökonomischen voll und ganz wirklich ist.³⁵

Auch das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in der einen Person Jesu Christi kann nicht bloß „oberflächlich“ besehen werden. Es ist hier stets acht zu geben, ob, wenn von Jesus gesprochen wird, die göttliche oder die menschliche Natur, die beide von der einen Person des Sohnes getragen werden, gemeint ist. Insofern die göttliche Natur Jesu in der Tat das eine göttliche Wesen bezeichnet, welches sich auch in der Person des Vaters verwirklicht, kann gesagt werden, dass „Jesus im Wesen mit Gott Vater eins ist [...] mit Ausnahme des Attributs, Gott Vater zu sein“. Doch ist hier strenggenommen nicht vom Attribut des Vater-Seins zu sprechen, weil eben Vater-Sein die personkonstituierende Relation des Vaters zum Sohn bezeichnet, die, wie bereits erwähnt, Gott wesentlich ist, und gerade kein beiläufiges Attribut im Sinne eines Akzidens. Nur bei fein säuberlicher begrifflicher Unterscheidung spielt auch das Kapitel der „Idiomenkommunikation“ keine „extrem heikle Rolle“.³⁶

Es geht hier nicht um Richtigstellungen und ebensowenig um eine unmittelbare Zuwendung zur großen Tradition christologischer und trinitarischer Metaphysik. Die Tat der nachmetaphysischen Moderne ist in keiner Weise zu tilgen. Wir leben und denken nicht mehr im Horizont klassischer Theologie und Philosophie. Wir befinden uns aber auch nicht mehr in einem Kontext, in dem die Metaphysik weiterhin zu negieren wäre. Diese negative Arbeit ist bereits vollbracht und ebenso die postmoderne Arbeit der Delimitation oder Dekonstruktion. Für unseren Ort bleibt die metaphysische Theologie die maßgebliche Affirmation der christlichen Offenbarung, ihre Übersetzung in spekulative Vernunft, auf welche dann die Verhältnisse der Moderne und der Postmoderne folgen. Unser geschichtlicher Ort zeichnet sich durch die Anerkennung aller drei Verhältnisse aus, des metaphysischen Ja, des modernen Nein und des postmodernen Ja und Nein. Eine gründliche Kenntnis aller drei Dimensionen des Denkens bleibt die zentrale Voraussetzung für einen gediegenen Zugang zur Offenbarung.³⁷ Dieser Zugang ist angesichts der manifesten geistigen

³⁵ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1984, 141f.

³⁶ Strasser (wie Anm. 1) 96.

³⁷ Siehe dazu meinen Versuch, einen durch Postmoderne, Moderne und Metaphysik vermittelten Zugang zur christlichen Offenbarung zu finden: K. Ruhstorfer, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn – München – Wien – Zürich 2004.

Verödung – nicht zuletzt spürbar in der drastischen Reduzierung geisteswissenschaftlicher Fakultäten –, angesichts aufkeimender Fundamentalismen, angesichts des erlahmten Überwindungsgestus der Moderne und des erlahmenden Dekonstruktionsgestus der Postmoderne notwendig. Zwar verhindert die Dekonstruktion eine totalitäre Eskalation der Gewalt, doch kann sie nicht den Frieden geben, der alle Vernunft übersteigt. Nicht die unmittelbare Wiederholung einer natürlichen Metaphysik des Gottes aller Menschen, sondern nur die mittelbare und gefügte Erinnerung an das Kreuz durchbricht den Teufelskreis der Schuld und gibt Grund zur Hoffnung, dass es gut wird.