

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Mögliche Wandlungen des Monotheismus?

Von Kurt K r e n n, München

Der Gebrauch des Wortes »Monotheismus« im Bereich der Religionswissenschaft beruht zumeist auf einer Denomination, die vom Kultischen oder vom Dogmatischen einer Religion bestimmt ist. Auf eine sprachliche Formel gebracht, bringen solche Denominationen zum Ausdruck: Gott ist e i n e r. Ja noch mehr: Gott ist nicht bloß einer, Gott ist n u r einer, womit alles andere aus dem Rang dieses einen Göttlichen ausgeschlossen wird.

Woran ist nun diese Einzigkeit Gottes ablesbar? Es ist dem monotheistischen Kult und einer monotheistisch angelegten Theologie und Dogmatik eigen, alles kultische Handeln, alle Gesetze und religiösen Verhaltensweisen, alle verbindlichen Glaubensformeln so zu erstellen, daß mittels dieser spezifischen Äußerungen die Einzigkeit Gottes zum Bekenntnis oder zumindest zur Behauptung oder wenigstens zur unausgesprochenen Voraussetzung erhoben wird. Wollen wir eine *sprachliche* Grundform für Kult, Gesetze und Glaubensformeln dieser Art finden, ist die Aussage der Einzigkeit Gottes immer im P r ä d i k a t zu finden; das »Eine« ist nur ein Prädikat, das vom Subjekt »Gott« ausgesagt wird. So wird die Qualifikation einer Religion als monotheistischer Religion nach der Bestimmung der Prädikate erfolgen, die durch Kult oder Gesetze oder Glaubensformeln zur Darstellung kommen.

Die prädikative Aussage »Gott ist einer« – in ihren mannigfaltigen direkten und indirekten Konkretisierungen innerhalb einer Religion – wird immer als maßgeblicher Ausdruck des Monotheismus verstanden werden müssen. Nur muß zusätzlich die Frage gestellt werden, ob a u s schließlich die ins P r ä d i k a t ausgelegten Formen religiösen Verhaltens Aufschluß geben können und geben sollen über die Strukturen und inhaltlichen Bestimmungen religiöser Phänomene.

Bei der Aussage »Gott ist einer« hat das Prädikat des Einen mit vielen anderen möglichen Prädikaten Gott zu teilen. Es ist für das philosophisch vorgehende Denken nicht allzu schwer, zu beweisen, daß Gott nur einer ist. Diese Aussage läßt sich allerdings auch auf den Kopf stellen, so daß Gott in die Rolle des Prädikats gerät: »Einer ist Gott«. Damit wäre gefordert, daß dieser Eine das Wesen erschöpft. Der Eine wäre damit für Gott nicht mehr ein Prädikat unter vielen möglichen Prädikaten; er wäre so wesenserschöpfend, daß er Gott selbst zum Prädikat haben könnte.

Dies mag vorerst nur als ein unmaßgebliches Spiel im Sprachlichen angesehen werden. Drückt die Formel »Einer ist Gott« die innere Verfassung einer Religion aus, wird sich die Frage stellen, ob eine solche Religion zum Beispiel noch die traditionellen Denominationen in Kult, Gesetz und Glaubensformeln erbringen kann, von denen her die religionswissenschaftliche Qualifikation des Monotheismus erfolgt. Ist »Einer« Subjekt und Gott das Prädikat, ist der denkerischen Reflexion eigentlich der Weg zur Einzigkeit Gottes vorerst verbaut. Obwohl der »Eine« als wesenserschöpfend angenommen werden darf und obwohl in abstrakter Sicht geltend gemacht werden kann, daß die beiden Aussagen »Gott ist einer« und »Einer ist Gott« durchaus austauschbar sind, ergibt sich für die konkreten religiösen Denominationen in Kult, Gesetzen und Glaubensformeln ein doch wesentlich verändertes Bild: Die Aussage über Gott ist herausgedrängt in die Aussage, ins Prädikat. Gott, der bisher in der Unerfahrenheit des Subjekts stand, dem verschiedene Aussagen zugesprochen wurden, um sein Wesen in irgendeiner Weise zu erhellen und zu bestimmen, gerät gewissermaßen in der Formel »Einer ist Gott« ins P r o f a n e.

In der Anlage einer solchen »Religion«, die möglicherweise bisher noch keine festgestellte geschichtliche Verwirklichung hat, wird Gott zur Figur der Identität für das, was nunmehr im Subjekt steht. Nicht mehr der »Eine« oder »Einzige« ist eine Auskunft über Gott, sondern Gott wird zur Auskunft über das »Eine« oder »Einzige«. Warum wird Gott zur Form der Identität, zur Auskunft nämlich über das »Eine« und »Einzige«? Es sind keine erfahrbaren Merkmale, die mit der Hinaussetzung Gottes ins Prädikat erzielt werden sollen. Jedes andere – ausgenommen eben Gott – trägt bereits in sich die Anlage und ein sich immer mehr erweiterndes Maß von Erfahrbarkeit. So birgt der Eine als Subjekt von Anfang an eine inhaltlich erschlossene Erfahrbarkeit in sich, für die das nunmehrige Prädikat Gott nicht eine Festigung und Ordnung der jeweiligen inhaltlichen Erfahrbarkeit zu bedeuten braucht. Gott hat hier als Aussage nur zu bedeuten, daß der letzte Vorbehalt bezüglich der Erfahrbarkeit geschwunden ist. Somit bleibt im Einen grundsätzlich nichts mehr unerfahrbar und Gott wird damit zur Form der Identität des Einen schlechthin.

Freilich ist damit der Eine nicht mehr das abstrakte Produkt einer Reflexion. Sobald Gott selbst

zur Auskunft des Einen wird, ist der Eine nicht mehr durch irgendein partikuläres Prädikat, das vom Einen ausgesagt wird, einzuengen. Ob der Eine nun »Welt« oder »Totalität der Seienden« oder sonst irgendwie benannt wird, der letzte Vorbehalt des Unerfahrbaren fällt erst dann, wenn Gott zur Auskunft der Identität des Einen, der »Welt«, profaniert wird. Gott nämlich als Subjekt, von dem die verschiedenen Prädikate ausgesagt werden, bedeutet für sich allein überhaupt nichts an Erfahrbarkeit; im menschlichen Denken jedoch, das diese verschiedenen Prädikate über Gott aussagte, bedeutete Gott jedoch die »letzte hintergründige Fassung aller Erfahrbarkeit«. Das Denken konnte sich in seinen Verwirklichungen im Erfahrbaren nur behaupten, indem es Gott, der durchaus frei von jeder Erfahrbarkeit, zur ganzheitlichen Fassung alles Erfahrbaren und Aus-sagbaren erhob. Wollte sich also das Denken inmitten seiner vielfachen erfahrenen Verwirkli-chungen, die alle nur partikulärer Ordnung sind, behaupten, wurde Gott als das einzig Unerfahrbare zur Gestalt dieser Selbstbehauptung des Denkens. Damit gewann der unerfahrbare Gott eine Wirklichkeit zum Ziel der Selbstbehauptung des Denkens, das inmitten seiner wirklichen partiku-lären Erfahrungen den beständigen Mangel seiner Identität erfuhr.

So war also Gott nicht mehr als die Gestalt, von der die Wirklichkeit des menschlichen Denkens lebte. Und der Platz dieses Gottes, sollte er nicht unter den Makel der Erfahrbarkeit geraten, konnte nur der Platz des Subjekts sein, vor dem alle Aussagen unangemessen und irgendwie un-wesentlich erscheinen mußten. Im religiösen Gesamt also, das wir mit der ersteren Formel »Gott ist einer« charakterisiert haben, bedeutete Gott als das Subjekt der kultischen, moralischen und theologischen Aussagen jene *letzte Gestalt der endgültigen Gefaßtheit des menschlichen Geistes*.

Nicht, daß Gott als der Gestalt der Gefaßtheit des Denkens der Platz des Subjekts notwendiger-weise zugewiesen werden mußte; es ist die jeweilige einsetzende Abstraktion und Reflexion, die das Notwendigste nur dort für gesichert hält, wohin alles erfahrbare Aussagbare bezogen werden kann und letztlich bezogen werden muß; somit nimmt das Subjekt aller Aussagen das in einer gewissen sprachlichen Konkretisierung wahr, was Gott als Gestalt für die Gefaßtheit des Denkens bedeutet. Analog dazu das aussagende Geschehen des Kultes, der Moralität, der Glaubensformeln, das beziehende Richtung auf Gott nimmt. Um die Richtung des beziehenden Aussagens ein für allemal festzulegen, wird Gott am Platz des Subjekts zum »einen« Gott erklärt, um ihm als Gestalt die Endgültigkeit im Bereich der Abstraktion zu sichern. Und es ist die Reflexion, die den »einen« Gott zum »einzig« Gott erklärt, um nicht nur die Endgültigkeit sondern auch die Aus-schließlich Gottes als der Gestalt der Gefaßtheit des Denkens für alle Möglichkeiten des religiö-sen Vollzugs zu sichern. Aus solcher Sicht erscheint die Einheit und Einzigkeit Gottes im Mono-theismus mehr als die Sorge um das richtige prädikative Geschehen in Kult, Moral und Theologie denn als die Sorge um die Wirklichkeit Gottes als solche.

Wenn heute die *umgekehrte* Formel »Einer ist Gott« versucht wird, um allem, was nicht Gott ist, zur Auskunft der Identität zu verhelfen, ist Gott nicht in einer eventuellen prädikativen Eigenheit und Bestimmung zu verstehen. Gott, den das menschliche Denken in seiner Geschichte als Gestalt seiner Gefaßtheit erfahren hat, wird vorerst vom Platz des Subjekts verdrängt, wo die Einheit und Einzigkeit Gottes der Abstraktion und Reflexion des menschlichen Geistes ein sachgerechtes Verstehen des Göttlichen bedeuteten. So darf die sprachliche Formel nicht heißen »Einer ist (ein, einziger) Gott«. Wohl aber könnte die Wirklichkeit der Gestalt Gottes auch noch in der Formel »Einer ist Gott« gegeben sein, selbst wenn man ersatzweise zum Ausdruck bringen wollte »Die Welt (die Totalität der Seienden, alles was nicht Gott ist) ist Gott«.

Solche Formeln sind gerade in unseren Tagen keine außergewöhnlichen Erscheinungen. Sehr intensiv wird heute der »Tod Gottes« gepredigt, um alles, was nicht Gott ist, zu seinem uneinge-schränkten Selbst zu befreien. Gott muß »sterben«, damit die Welt Welt, damit der Mensch Mensch, damit die Freiheit Freiheit sei. Gott wird vom Standort kultischer Verehrung, vom Norm- und Zielpunkt menschlichen Handelns, vom Richtpunkt theologischer Wahrheit und theologischen Den-kens entfernt, um allem, was nicht Gott ist, seine Selbigkeit zu schenken. Ist Gott einmal herausge-rückt aus dem Undurchdringlichen des Subjekts, aus der Endgültigkeit und Ausschließlichkeit, muß er seine reflektierte Gestalt und Wirklichkeit dem Anspruch der Welt und des Menschen opfern.

Das Denken unserer Epoche scheint nicht mehr geneigt zu sein, die Existenz eines transzenden-ten Gottes zu akzeptieren, der sich von aller übrigen Welt unterscheidet und in seiner transzen-denten Unendlichkeit ein einziger Gott ist. Der *Sinnbestand* aller Dinge wird im W i s s e n, in der Wissenschaft und im Wißbaren als gegeben angesehen. So gilt es für gesichert, daß das menschliche Wissen jene letzte Einheit zu geben und zu sichern imstande ist, die die Welt ohne Vorbehalte zur Welt macht. Jene neue Einheit, durch die das Wissen die Welt zur Welt macht, ist eine Einheit, deren letztes begründendes Verständnis nicht mehr in Abhängigkeit von einem reflektiert trans-zendenten Gott sich ergibt. Der Sinnbestand dieser neuen Einheit, die nun auf einmal keines wei-teren metaphysischen und transzendenten Hintergrundes zu bedürfen scheint, ist allerdings kein fertiges Produkt, das einmal durch das Wissen erstellt wurde und nun für alle Zeiten uneinge-schränkte Gültigkeit hat. Galt das Wissen in früherer Zeit mehr oder weniger nur als der jeweilige

Besitzstand des Erkennens, so war das Wissen so wie das Erkennen dem Geschick des Zeitlichen unterworfen, so daß das Wissen jeweils nur das anzeigte, was dem Erkennen in abstrahierender und schlußfolgernder Tätigkeit gelungen war. Damit blieb das Wissen dem ungewissen Zufall des Zukünftigen ausgeliefert, das mit jeweils neuen Erkenntnisschritten zu begehnen blieb. Durch die heutige *kybernetische* Anlegung der Wissenschaft ist das Wissen aus dem Schatten des jeweiligen Erkennens hervorgetreten. Es blieb unserer Epoche vorbehalten, die Fassung einer Wirklichkeit anzubieten, die der besagten zeitlichen Grundsituation enthoben zu sein scheint. Man könnte diese neuartige Situation eine *Gleichzeitigkeit* nennen. Das Programm, eine solche Gleichzeitigkeit in möglichst weitem Umfang zu erreichen, ist grundsätzlich darauf angelegt, das Totale von möglichen Tatbeständen in eine Gleichzeitigkeit von Beziehungen einzubringen. Selbst wenn der noch unvollkommene Leistungsstand der kybernetischen Wissenschaft das Grundsätzliche noch stark verdeckt, ist vor allen anderen wissenschaftlichen Möglichkeiten die grundsätzliche Anlage der Kybernetik auf eine »Vergleichzeitigung« alles Gegebenen ausgerichtet. Es ist schließlich das Wesentliche der Kybernetik, alles (auch nur Denkbare) in eine Gleichzeitigkeit von wissenschaftlich bestimmten und durchschaubaren Beziehungen zu drängen. So gehört auch zur Grundanlage der Kybernetik, jede Gegebenheit mit jeder (auch zukünftigen) Gegebenheit in besagte Beziehungen zu setzen.

Aus dem ständigen Herstellen von wissenschaftlichen Beziehungen, die durch die Kybernetik das immer vollkommenere Aussehen einer Gleichzeitigkeit alles überhaupt Gegebenen und alles zukünftig Eintretenden erhalten, beginnt das Wissen ob seiner immer mehr verfügbaren Gleichzeitigkeit sich zu *verabsolutieren*. Aus dem Zuwachs von immer weiterer faktischer Gleichzeitigkeit in wissenschaftlichen Beziehungen beginnt das Wissen heute seine Gleichzeitigkeit zum Absoluten aufzuspreizen. Mit anderen Worten: Das Wissen erhebt sich heute nicht nur zur möglichen Gleichzeitigkeit sondern zur *Gegenwart* alles Gegebenen und alles denkbar Gegebenen. Damit wird der Anspruch gestellt, daß alles irgendwie und irgendwann einmal in die kybernetische Gleichzeitigkeit einbringbar ist. Dadurch übernimmt jedoch das Wissen die grundsätzliche Sicherung des Sinnbestandes aller Dinge: Alles gewinnt im Hinblick auf die Einordnung in die wissenschaftliche Gleichzeitigkeit seinen Sinn, seine Verhaltensnorm und die objektivierbare Form seiner Wahrheit.

Wen nimmt es wunder, daß in einer solchen Veranlagung der Wirklichkeit das Wort vom »Tod Gottes« sich erhebt? Selbst das, was bislang der Einordnung in die wissenschaftliche Gleichzeitigkeit widersteht, steht schon unter dem Anspruch der Gleichzeitigkeit, die schlechthin alles als in ihrer Sprache aussagbar bereits beansprucht. Dieser Anspruch auf die endgültige Formulierung des Sinnbestandes aller Dinge und aller Wirklichkeit schlechthin ist es, der das Wissen zur Gegenwart, zum letzten Sinnbestand, aller Dinge sich aufspreizen läßt. Damit allerdings hat sich das Wissen eigenmächtig eine gewissermaßen *charismatische* Funktion zugesprochen, die bisher einem transzendenten Gott vorbehalten war.

Wird dem Wissen die eigenmächtige Funktion der sinnbeständigen Fassung aller Dinge und aller Wirklichkeit zugestanden, bleibt es schließlich unerheblich, ob man sagt »Die Welt ist Welt« oder ob man sagt »Die Welt ist Gott«. Und wenn wir Religion als eine Art von Selbstbestätigung des Menschen mittels einer charismatischen Funktion verstehen, bietet die »Religion des Wissens« überdies den faszinierenden Vorteil, daß jedes nach Selbstbestätigung strebende Ding am Ende sich *selbst* als bestätigend findet, so daß das begründende Glaubensbekenntnis unserer Epoche, im Sinn unserer Ausführungen verstanden, »Der Mensch ist Mensch« heißen könnte. Denn die charismatische Funktion des Wissens läßt sich ausnahmslos vom jeweiligen Seienden artikulieren, ohne daß der Anspruch eines transzendenten Gottes und seiner Einzigkeit als weitere notwendige Bestimmung geltend gemacht werden müßte.

Die »Religion des Wissens« versteht also zu gelten, *ohne* dem Menschen, der sich willig in die wissenschaftliche Gleichzeitigkeit eingeordnet hat, eine kultische, moralische oder dogmatische Sonderheit aufzubürden. Der Mensch fühlt sich in seiner Selbstbestätigung gesichert und in der Wahrheit geborgen, wenn er in die »Gegenwart« des Wissens sich einbeziehen läßt, zumal er mit keinem transzendenten Vorbehalt des Wissens zu rechnen hat und damit er selbst und nur er selbst wieder als Endpunkt der Selbstbestätigung erscheint.

Ist damit die Wirklichkeit Gottes für den Menschen erledigt? Eigentlich nicht; das Wissen hat lediglich die charismatische Funktion übernommen, die Gott bisher innehatte. Die charismatische Funktion des Wissens allerdings wird nicht durch Abstraktion und Reflexion zu verschiedenen Prädikaten gebracht, wie diese die Einheit und Einzigkeit Gottes sind. Aus dieser Sicht erfüllt das Wissen die Funktion einer *uneigennütigen* und *selbstlosen Gestalt*. Wird unsere Epoche der ungeahnten Erweiterung und Intensivierung wissenschaftlicher Beziehungen die Aussagen einer monotheistischen Religion verstehen und aufnehmen?

Vornehmste Aufgabe der monotheistischen Religion in der Auseinandersetzung mit unserer Epoche wird es sein, zu wissen, daß die *Wirklichkeit Gottes* in der charismatischen Funktion des Wissens *intakt* erhalten geblieben ist. Zweite Aufgabe wird es sein, sämtliche Denominationen des

Kults, der Moral, der Dogmatik innerhalb der wissenschaftlichen Gleichzeitigkeit vorzustellen, d. h. bis an die äußersten Grenzen der *Information* zu gehen; so kann alles Wißbare des Religiösen in die Gleichzeitigkeit eingebracht werden, um jeder Denomination zumindest das gleiche Recht des Wißbaren zu sichern, welches auch alle übrigen Seienden in ihrer Selbigkeit beanspruchen. Dritte Aufgabe wird es sein, dem Menschen *in sich selbst* den Vollzug dieser charismatischen Funktion aufzuzeigen und in ihm selbst die Gewißheit und das Wissen zu wecken, daß eine *Konnaturalität* zwischen dem charismatischen Sichfassen des Menschen und der charismatischen Geamtfunktion des Wissens (bezw. Gottes) besteht. Ist diese Konnaturalität geweckt und für den Menschen als lebenswert erfahren, wird der Mensch es als Sache der Selbstausslegung, als seine menschliche Sache erfahren, sich Gott, einem einzigen Gott verbunden zu fühlen und in diesem Gott die Unbegrenztheit seiner menschlichen Selbstbestätigung besorgt zu wissen.