Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 106 (2016)

Heft: 1-2

Artikel: Die "Religionsierung" in der postmodernen Gesellschaft und der christliche Glaube inmitten von Relativismus und Absolutismus : Gedanken über die Bedeutung des Paradoxalen in der christlichen Theologie

Autor: Kourempeles, Ioannis G.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-939193

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die «Religionisierung» in der postmodernen Gesellschaft und der christliche Glaube inmitten von Relativismus und Absolutismus. Gedanken über die Bedeutung des Paradoxalen in der christlichen Theologie

Ioannis G. Kourempeles

Bekanntlich lassen sich religiöser Glaube und Zweifel gut miteinander verbinden.[1] Man kann ganz gut ohne absolute Gewissheit glauben. Moralische Urteile hingegen fällen Menschen (besonders heute) mit grosser Gewissheit, und diese Urteile haben oft auch politisch-soziale Konsequenzen. Eine Frage, die sich heute nachdrücklich stellt, ist: Wie kann es sein, dass religiöse Ungewissheit mit moralischer Gewissheit einhergehen kann? Wird in diesem Fall nicht das Religiöse relativiert und das Sittliche (in einem religiösen Sinne) verabsolutiert?[2] Was bedeuten eigentlich Relativismus und Absolutismus in der religiösen Problematik des postmodernen Lebens und wie können wir darüber theologisch produktiv sprechen?

---

[1] Der vorliegende Beitrag wurde als Vortrag im Rahmen des Symposiums «Wandel der Gesellschaft – Leben der Kirche. Orthodoxe und altkatholische Perspektiven im Gespräch» im Oktober 2013 in Bern präsentiert und für die Veröffentlichung überarbeitet. – Mit dem Begriff «Religionisierung» im Titel (ich gehe unten ausführlicher auf ihn ein) versuche ich sowohl das Wiedererscheinen der Religion in der heutigen Gesellschaft als Tatsache als auch die Tendenz, sie zu verabsolutieren, aufzugreifen. Letztere wird Ersterer unter Anwendung theologischer Kriterien kritisch gegenüber gestellt.

[2] Vgl. z. B. Walter Sinott-Armstrong, Morality without God, Oxford (Oxford University Press) 2009. Atheistische Denker kommen heute Armstrong zufolge oft zu einem negativen Urteil. So wird etwa die psychische und noetische Gesundheit der Menschen bezweifelt, die sich mit dem Glauben an Gott verbunden fühlen. Der Logozentrismus ist bei den neuen Atheisten heute so fixiert, dass er (ihrer Meinung nach) in diesem Sinne absolutistisch bearbeitet werden muss, sodass er nicht die ganze Anthropobiologie sondern lediglich die Logobiologie (Rationalisierung der Biologie) in Betracht zieht. Dadurch wird jedoch der ehrliche philosophische Dialog über das anthropologische Prinzip in seiner ganzen Breite unterminiert. Vgl. ebd., 10f.; vgl. auch Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, MA (Harvard University Press) 2007. Taylor analysiert den Säkularisierungsprozess der westlichen Kultur von der Aufklärung bis heute historisch-systematisch und gibt einen Überblick über aktuelle Erscheinungsformen von Religiosität.

Den Relativismus versteht man heute als Kennzeichen der postmodernen Skepsis.[3] Man könnte meinen, dass in ihr der menschliche Logos (der «Logozentrismus») eine dominante Rolle spielt. Die Moderne wurde als Kultur der Uniformität verstanden, die versuchte, sich durch die Bekämpfung von Unterschieden durchzusetzen. Die Postmoderne im Allgemeinen lehnt jegliche Formulierung von Leitbildern und Mythologien als willkürlich ab und versteht diese als unechte Werkzeuge der Kontrolle, die die Möglichkeit einengen, die verschiedenen Formen der diversen Tätigkeiten in der Welt zu deuten.[4] Die Postmoderne wird als kulturelle Logik des späten kapitalistischen 20. Jahrhunderts verstanden. Moderne und Postmoderne unterscheidet voneinander, dass sich die moderne Ideenwelt auf das Einheitsmoment richtet, während die postmoderne Ideenwelt nicht auf einer vereinheitlichenden Sicht der Welt basiert.[5]

Zwischen den Vertretern der postmodernen Skepsis befinden sich aber nicht nur die Befürworter des absoluten menschlichen (anthropischen) Logos. So geben sie, indem sie nicht eine absolute anthropologozentrische Meinung vertreten, der Theologie einen guten Grund, dass diese mit ih-

---

[3] Zur Verbindung zwischen «openness to relativity and relationality» und Postmoderne vgl. DOUGLAS PRATT, Pluralism, Postmodernism and Interreligious Dialogue, in: Sophia 46 (2007) 245–261, hier 247. Pratt gibt in seinem Beitrag wichtige Informationen über die Entwicklung der Postmoderne, wenn er schreibt: «Postmodernist thought constitutes a way of comprehending the extent of change, the persistence of flux, the constancy of novelty, across the full spectrum of human life and society within what may be identified as contemporary western society. (...) Postmodernism celebrates the dissonance and diversity that constantly eclipses any ideal of programme of uniformity and conformity in whatever sphere of human endeavour. By contrast, the modernism against which postmodernism reacts is seen to be an undergirding quest for coherence and unicity of action and comprehension that has been a prime motif guiding intellectual activity and socio-political action during the recent ‹modern› period of Western history (...).» Ebd., 248. – Ausserdem seien zum Thema «Postmoderne und postmoderne Theologie» genannt: STEVEN CONNOR, Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary, Oxford (Basil Blackwell) 1992; ERNEST GELLNER, Postmodernism, Reason and Religion, London (Routledge) 1992; TERRENCE W. TILLEY u.a. (Hg.), Postmodern Theologies, The Challenge of Religious Diversity, Maryknoll (Orbis) 1995; DOUGLAS PRATT, Religious Plurality, Referential Realism and Paradigms of Pluralism, in: Avery Plaw (Hg.), Frontiers of Diversity, Explorations in Contemporary Pluralism, Amsterdam (Rodopi) 2005, 191–209.

[4] Vgl. auch CONNOR, Postmodernist Culture (wie Anm. 3), 9.

[5] Vgl. DAVID HARVEY, The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change, Cambridge, MA (Blackwell) 1990, 52.

nen einen fruchtbaren Dialog über den Sinn des wahren Logos (Wortes) fortsetzen kann. R. D. Griffin spricht von einem konstruktiven, revidierenden Postmodernismus, der eine kreative Synthese moderner und vormoderner Wahrheiten versucht.[6] Auch die radikalsten Postmodernisten (vor allem Jacques Derrida) vertraten die Meinung, man müsse das Vorhaben aufgeben, die Wahrheit mittels Verstand und empirischer Wissenschaft zu finden.[7] Anders gesagt: Es wird behauptet, man müsse der Aufklärung kritisch gegenüber stehen. Könnte man sie aber heutzutage relativieren? Oder besser gefragt: Ist der Relativismus ein philosophisches Moment im postmodernen Leben? Ich glaube nicht. Der gängige Relativismus ist sicher auch das Ergebnis dessen, dass immer mehr Menschen die weitreichenden Auswirkungen des Pluralismus erfahren, auf den ich im Folgenden noch näher eingehen werde. Ein typisches Kennzeichen der Postmoderne ist es, dass die postmoderne Skepsis nicht an die Idee einer einigenden Physis in der Menschheit glaubt und diese sogar für illusorisch hält.[8]

Die heutige Theologie folgt diesem Prinzip und nimmt den Menschen in seinem atomischen, d.h. in sich geschlossenen Anderssein (in seiner «Exklusivität») an, vergisst jedoch vom theologischen Prinzip her die *persona* (d.h. die *Hypostase*), den Gott-Logos und Christus *in toto,* d.h., vergisst seine Wesensgleichheit mit dem ganzen Menschen, um dessen Heil von Gott der ganze (nicht der atomische) Mensch angenommen wurde.

Würde das postmoderne Axiom der Akzeptanz des Menschen in seiner «Exklusivität» von der Theologie angenommen und propagiert, so würde dies die Degradierung der theologischen Ontologie (bzw. der Ontotheologie) und der ontologischen Soteriologie in ihrer auf die ganze Menschheit hin offenen Perspektive bedeuten.

1. Die Polytheie der Religionisierung

1.1. Pluralismus und Religion

Im heutigen Leben der freien Wahl (dies trifft besonders auf die USA zu) steht der Mensch vor der Frage nach der religiösen Präferenz. Das heisst

---

6 Vgl. David Ray Griffin u. a., Varieties of Postmodern Theology, Albany (University of New York Press) 1989, XIII.

7 Derrida nennt dieses Projekt «Logozentrismus».

8 Vgl. Pratt, Pluralism (wie Anm. 3), 252.

nicht, dass man in einer magischen (automatischen) Art und Weise alles Institutionelle ganz und gar hinter sich lassen könnte. Jeder Mensch wird von den Gegebenheiten, unter denen er aufwuchs, und von seinem familiären Hintergrund gebremst, wie auch durch den Wunsch, bei etwas (dauerhaft) zu bleiben und ein gewisses Mass an Stabilität zu erreichen. Dennoch ist es im Bewusstsein des westlichen Menschen tief verankert, dass er grundsätzlich und jederzeit auch etwas anderes wählen könnte; damit bleibt folglich auch immer die Möglichkeit offen, diese Wahl eines Tages tatsächlich zu treffen.

In der westlichen Welt haben die Prozesse der Modernisierung den Pluralismus gefördert. Dabei ist aber darauf hinzuweisen, dass die Säkularisierungstheorie von der falschen Annahme ausging, dass die Entscheidung grundsätzlich in die säkulare Richtung fallen würde. In Wirklichkeit haben Menschen sich auch für eine multireligiöse Diversität oder für eine absolutistische Religiosität entschieden. Meiner Ansicht nach (diese werde ich noch weiter entfalten) ist die Pluralisierung (im theologischen Sinne der Vielfalt) offen, während der Pluralismus letztlich geschlossen ist und in die extremen Räume des Absolutismus und des Relativismus führt.[9]

Wer heute seine Zugehörigkeit zu einer Religion bejaht, stellt selbstverständlich die Frage nach dem *Wie* (der Art und Weise) und dem *Was* (dem Objekt) dieser Religion. Ob man will oder nicht, verlieren damit «die christlichen Kirchen» mit der Zeit ihre religiöse Monopolstellung und formen stattdessen freiwillige und unverbindliche Genossenschaften. So ist z.B. die «orthodoxe Theologie» in diesem Klima schlecht beraten, wenn sie mit der sogenannten Theorie des *Episkopozentrismus* ihr Leben als wahre Kirche bestimmen möchte. Dieser *-zentrismus* bestätigt heute lediglich die bestehende Kluft zwischen Klerus und Laienstand, die mit der ontologischen Theologie (oder «Ontotheologie») der Menschwerdung Gottes, die ein zu bewahrendes Gut ist, nicht harmoniert.[10] Auf die theologische Ontologie werde ich später zurückkommen.

---

[9] Wie ist es etwa zu erklären, dass Jürgen Moltmann, der nicht einen absoluten Monotheismus vertreten will, die hinduistische Tradition mit Sympathie beschreibt: «Die polyphone Götterwelt bringt das indische Leben zum Schwingen und in seine bunte Festlichkeit». JÜRGEN MOLTMANN, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, in: Evangelische Theologie 62 (2002) 118–122, hier 122.

[10] Meine Reaktion auf die Tendenz zum *Episkopozentrismus* ist nicht ein Plädoyer für eine vollständige Entinstitutionalisierung des orthodoxen kirchlichen Lebens, sondern ein Plädoyer für die theologische Annahme der (im Bereich der menschli-

1.2. Die «Religionisierung» der Theologie

Vor hundert Jahren konnte Nietzsche noch mit Gewissheit über Gottes Tod sprechen. Nachdem in der gegenwärtigen europäischen Kultur der Glaube an den einen Gott stark bezweifelt und relativiert worden ist, leben wir heute in einem neuen Polytheismus. Die Polytheie (Polytheismus und Wiedererscheinen der Götter) unserer Welt scheint mit einem anderen Gesicht zurückgekehrt zu sein, und sie rächt sich mit elektronischen Instrumenten dafür, dass sie so lange vernachlässigt wurde.[11]

Bekanntlich haben insbesondere die französischen radikalen Denker der Aufklärung den Niedergang der Religion mit Freude erwartet. Die Religion galt als grosse Illusion, die Aberglauben und Grausamkeit in die Welt gebracht habe. Die Abneigung der Denker richtete sich nicht nur gegen die römisch-katholische Kirche und deren Vorstellung von Religion, sondern ganz allgemein gegen die Religion an sich. Kurz gesagt, herrscht hier die Meinung vor, dass in der Religion nicht immer menschenfreundliche Traditionen und Praktiken erlebt worden sind und sie als Mittel der Machtausübung über Menschen benutzt würde.

Die (menschliche) Logik galt immer als das Instrument, das gegen die Religion verwendet wurde (und wird). Im 19. Jahrhundert stützte sich dieser Logikglaube vor allem auf die Naturwissenschaften.[12] Man nahm an, wie dies auch heute mithilfe von Wissenschaft und Technologie be-

---

chen Physis) physischen Tatsache der Menschwerdung Gottes, die durch solche fragmentarische Lehren (Dogmatisierungen) – leider im Namen des ökumenischen Denkens – minimalisiert wird und das charismatische Leben (die Heiligkeit des Lebens) umgeht.

[11] Auch in Veröffentlichungen atheistischer Autoren (etwa von Michael Onfray) oder im milderen Atheismus (etwa von Albert Ellis; der mildere Atheismus betrachtet die Religion nicht mehr per se als pathologisch) wird heute der Polytheismus für attraktiver gehalten als der Monotheismus. Die Auffassung ist hier: Der Polytheismus stehe – im Gegensatz zum Ausschliesslichkeit beanspruchenden Monotheismus, der an einen einzigen Gott glaube und alle Menschen seiner Macht unterstellen wolle – anderen Religionen offen gegenüber. Vgl. Regina Schwartz, The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism, Chicago (University of Chicago Press) 1997. Im deutschen Sprachraum wird die Thematik aufgegriffen durch Thomas Söding (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, Freiburg i. Br. (Herder) 2003. Zu Ellis vgl. Rainer Höfelschweiger, Albert Ellis und die Religion. Poimenische Perspektiven der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie, Norderstedt (Books on Demand) 2015.

[12] Der Prophet dieser Ideologie war August Comte, dessen Positivismus auf die fortschrittliche intellektuelle Elite Europas und weit darüber hinaus ungeheuren Ein-

stärkt wird, dass jeder Mensch mit dem Verstand eine irrtumsfreie Methodologie zum Verstehen der Welt finden könne und so schliesslich in der Lage sein werde, eine moralisch höherstehende Sozialordnung zu schaffen. Im Laufe der Zeit wurde diese Methodologie nicht philosophisch, sondern als eine auf empirischen Beweisen beruhende und der empirischen Grundlage unterworfene Wissenschaft begründet.[13]

Im 20. Jahrhundert wurde dieser innere Zusammenhang von Moderne und Niedergang der Religion in der Religionssoziologie als «Säkularisationstheorie» bekannt. Viele Theologen begrüssten die neue Methodologie als angemessen und befassten sich wissenschaftlich mit ihr. So kann in vielen Fällen eine gewisse sichtbare oder unsichtbare Mischung von Theologie und Soziologie festgestellt werden, bei der die Theologie der Soziologie untergeordnet und das empirische Faktum der Soziologie und nicht das der Theologie anerkannt wurde. Die Theologie begann, von der wahren Präsenz Gottes in der Welt und vom Glauben an seine Menschwerdung – diese als ein unmittelbar erfahrbares Ereignis betrachtet – Abstand zu nehmen; sie zog es vor, den Weg der anthropozentrisch-soziologischen Wissenschaft zu gehen. Sie plädierte also für eine blosse Gnosiologie (Erkenntnistheorie) und eine allgemeine Religionstheorie, ohne den hypostatischen (persönlichen) Gott zu berücksichtigen und ihn als Subjekt ihres Wortes zu verstehen. Sie wollte anders mit der Theologie umgehen und ihr Selbstbewusstsein in einem religiösen Mosaik (Pluralismus) finden. Die Theologie entwickelte sich so in den letzten Jahrzehnten zur blossen Anthropologie. Sie verlernte, die paradoxe Erfahrung der Menschwerdung Gottes mit der Logik der Moderne ins Gespräch zu bringen. Stattdessen hat sie einem anthropozentrischen Logozentrismus den Vorzug gegeben. Deswegen spreche ich hier über eine «Religionisierung» der Theologie in dem Sinne, dass sie nicht auf dem paradoxalen Ereignis der Vereinigung Gottes mit der Menschheit als ökumenisch-soteriologischem Ereignis aufgebaut wird.

---

fluss hatte. Es ist wohl kein Zufall, dass Comte der Begründer der neuen Wissenschaft der Soziologie war.

[13] Es ist kein Zufall, dass die Begründer der modernen Soziologie – Karl Marx, Émile Durkheim und Max Weber – bei aller unterschiedlichen Bewertung der Religion darin übereinstimmten, dass die Moderne den Niedergang der Religion herbeiführen werde.

1.3. Der Sinn der Pluralität und der «Religionisierung»

Selbstverständlich versteht man heute unter einem pluralen Leben die Situation, in der ethnische, religiöse oder sonstige Menschengruppen und Ideen in friedlichem Nebeneinander leben. Ich möchte dabei das Wort Pluralismus aus theologischen Gründen vermeiden, weil es – wie jeder «*-ismus*» – als Verabsolutierung der Ideologie und nicht als empirische Realität mit theologischer Bedeutung angesehen werden soll.[14] Wo diese Realität zu finden ist, will ich theologisch besprechen, indem ich den Begriff «Pluralität» in einer theologischen Weise verwende. Damit kann der Sinn der Religionisierung präzisiert werden.

Die Pluralisierung der Moderne ist eine theologisch nicht zu unterschätzende Tatsache. Der Pluralismus wird heute als eine Tatsache gesehen, die man als unbedingt praktisches Leben vor sich hat. Ich möchte zunächst einmal die Pluralität ontologisch (nicht einfach nur erkenntnistheoretisch) beschreiben und aus dieser Perspektive zu einer Definition des Pluralismus kommen. Pluralität verstehe ich (theologisch) als das Miteinander-Sprechen der Verschiedenheiten in einem gemeinsamen Körper (in der Wesensgleichheit des Menschen, die von Gott angenommen wird). Wahre Pluralität ist – meinem Verständnis nach – nicht das Miteinanderleben ohne gottmenschliche Interaktion und Dialog. Denn hier würde die Unterdrückung der menschlichen Wesensgleichheit und der subjektive Elitismus herrschen. Theologisch gesehen ist mir die Pluralität in der Mehrfarbigkeit des Lebens hier also sehr wichtig, sofern sie zutiefst unter dem Aspekt der Annahme des geschaffenen Menschen durch den ungeschaffenen Gott – und zwar in der gesamten (nicht atomischen) menschlichen Natur – verstanden wird.

Wie bereits gesagt: Der postmoderne Mensch wird in seinem Anderssein (*diversity*) anerkannt. Dieses Modell des Lebens wird (auch von der Theologie) heute als progressive Haltung unterstützt. So wird er, theologisch gesehen, in seinem religiösen Leben dazu geführt, seine Religiosität nicht im wesensgleichen Körper der von Gott angenommenen Menschheit zu leben. Deswegen spreche ich von einer Religionisierung (oder Atomisierung) des religiösen Lebens, was mit dem Pluralismus und der Frag-

[14] Während mit «Pluralität» eine soziale Realität (die man begrüssen oder bedauern kann) gemeint ist, ist «Pluralismus» die Einstellung, die es dieser Realität im Rahmen des Absolutismus oder des Relativismus erlaubt, sich zu entwickeln.

mentierung des menschlichen Seins zusammenhängt.[15] So ist, glaube ich, das Pneumatische (bzw. das Logische) im religiösen Leben heute sehr gefragt, weil die «Anthropobiologie der Postmoderne» ein reines pneumatisches Werkzeug der Anthropologie (und nicht der Theanthropologie) braucht, um so die nicht abgestorbene Religiosität des postmodernen Menschen mit anthropologischen Mitteln am Leben halten zu können. Christentum ist aber der fortdauernde Aufstand des enhypostatischen (in Gott existierenden) Menschen gegen die Verdorbenheit der Sünde und die Sklaverei unter dem Tod.

2. Theontologie und Ontotheologie

2.1. Die theologische Ontologie

In der Geschichte gingen die Entdeckung der Freiheit und die Entdeckung der Würde Hand in Hand. Die drei sogenannten monotheistischen Traditionen (Judentum, Christentum und Islam) kennen alle das Bild des Menschen als Geschöpf Gottes, das letztlich Gott gegenüber verantwortlich ist. Das impliziert die Vorstellung der Gleichheit aller Menschen – denn alle Menschen sehen sich gegenüber Gott in der Verantwortung – und *ipso facto* auch die Anerkennung der Freiheit und Würde jedes Menschen. Heute gilt die Behauptung, dass diese aus den hebräischen religiösen Schriften abgeleiteten Überzeugungen mit Vorstellungen über die Würde des Einzelnen aus der hellenischen Philosophie und dem römischen Recht im Christentum verschmolzen sind.[16] Es dauerte viele Jahrhunderte, bis die ganzen moralischen und politischen Konsequenzen dieser Überzeugungen voll ins Bewusstsein traten.

Der Unterschied zwischen der christlichen Lehre und den anderen, oben genannten «monotheistischen Traditionen» (natürlich auch der anderen religiösen Vorstellungen) besteht m.E. darin, dass die Menschen nicht einfach als Geschöpfe Gottes, sondern dem (singular-pluralen oder plural-singularen) Gott selbst (in seiner angenommenen Menschheit) als

---

[15] Mehr über diese Problematik ist zu finden in meinem Aufsatz: Orthodoxy and Orthology in the Context of Religionism, in: International Journal of Orthodox Theology 4 (2013) Nr. 4, 18–31 (auch über das Internet zugänglich: http://users.auth.gr/kourebe/Kourempeles-Orthodoxy.pdf; Zugriff am 9. März 2016).

[16] Es sollte nicht vergessen werden, dass auch der Hinduismus, Buddhismus oder afrikanische religiöse Traditionen von der Gleichheit der Menschen und der gleichen Würde aller ausgehen.

blutsverwandt betrachtet werden. Hier geht es um eine ontologische Verwandtschaft zwischen dem hypostatischen Gott und den Menschen, die weder in der hebräischen noch in der heidnischen Tradition zu finden ist; im Islam wäre sie undenkbar. Aus dieser theologischen Einsicht heraus spreche ich von christlicher «Ontotheologie». Was folglich die Menschen noch zu entdecken haben, ist bereits in Christi Liebe zu finden, die als Gottes leibliche Liebe in der ganzen Menschheit wirkt, da Christus – Gott selbst – die Menschheit in sich inkarniert. Diese Ontologie ist von einer Institutionalisierung menschlicher Werte und einer Anthropozentrisierung der Theologie weit entfernt. Sie schlägt den Weg der persönlichen Beziehung mit dem Schöpfer ein und ist so nicht das institutionalisierte – anthropomonistisch organisierte und religionisierte – Leben, das die Werte schützt, sondern das innewohnende Leben des Menschen in dieser ontologischen Beziehung, die die Werte und die Würde der Menschen in der Praxis befruchtet. Das Christentum darf also nicht Institutionen untergeordnet werden, die diese gottmenschliche Ontologie und Würde des ganzen Menschseins in Gott leugnen.

2.2. Das absolute Relativieren und die Theologische Ontologie

Wenn auch die Moderne das Religiöse relativiert[17], so hat die Relativierung dennoch nicht das letzte Wort. Vielmehr führt sie in eine Dialektik, dank derer sie unter bestimmten Umständen rasch zu einer neuen Form des Absolutismus mutieren kann. Um diese Dialektik gut zu verstehen, sollte Folgendes mitbedacht werden: Die Relativierung, die zunächst als gewaltige Entlastung erfahren wurde, wird nach einiger Zeit ihrerseits zur grossen Last.[18] Das Individuum blickt dann nostalgisch auf die verlorenen absoluten Wahrheiten und Werte seiner Vergangenheit zurück und sucht sich neue. Die Befreiung, die es jetzt anstrebt, ist die Befreiung von der Last der Relativität, von den vielen Wahlmöglichkeiten der modernen Lebensumstände und Religionsideen. Ständig Entscheidungen treffen zu müssen, wird zur Tragik des Einzelnen, der in der vergangenen Absolut-

[17] Nach Ansicht der postmodernen Theorie gibt es lediglich unterschiedliche «Erzählungen», die alle in gleicher Weise gültig sind.

[18] Das grössere Problem liegt darin, dass die Relativisten ihre Meinungen letztlich vor Relativismus bewahren wollen. So würden sie gerne als die Mitglieder einer Elite Mit-Bewahrer ihrer Wahrheit sein. In diesem Fall ist der Relativismus etwas, das für andere gelten sollte, die Vertreter der Elite verabsolutieren ihre Wahrheit.

heit (oder in neuen anthropozentrischen Absolutheiten und Idolen) Zuflucht sucht.

Eine «orthodoxe Inklusivität» (der Ausdruck ist nicht im konfessionellen Sinn gemeint) wäre also kein Hin und Her, sondern der Einsatz dafür, dass alles inklusiv in Gottes Menschwerdung soteriologisch und im ökumenischen Geist betrachtet wird. Das Dogma von Chalcedon (451) relativiert nicht das Göttliche, um das Menschliche exklusiv zu betonen; und umgekehrt wird nicht das Göttliche überbetont, um das Menschliche zu relativieren. Auf der Grundlage des enhypostatischen Prinzips sollen wir heute theologisch nachdenken und feststellen, dass der Gott-Logos das schöpferische und rettende Prinzip der gesamten Menschheit und nicht das eines atomaren Menschseins ist. Die Enhypostasie unserer Menschheit besteht im menschgewordenen Logos; wir können bewusst unseren Willen benützen oder im Körper des göttlichen Logos unser Werden in Gott wachsen lassen («logosieren»[19]).

«Orthodoxe Inklusivität» gründet also im hypostatischen Prinzip des – einen aus der ganzeinheitlichen Trinität – göttlichen Logos, der nicht im Besitz einer institutionellen Kirche oder eines einzelnen Menschen ist (stellvertretende Religiosität). Die Menschheit Gottes bedeutet nicht, dass seine Göttlichkeit relativiert würde; stattdessen ist es die konkrete Zugabe des Göttlichen an die Welt: Gott selbst wohnt ihr ein und gibt sich ungeteilt im eucharistischen Leben hin. Diese Hingabe ist folglich kein abstraktes Zerplatzen des Göttlichen in seinem Kosmos, keine Verschmelzung in der Welt. Das bleibt doch immer eine Erfahrungsparadoxologie, die in der täglichen Praxis des «gnomischen Menschen»[20] und im Werden seines «heiligen Lebens» praktiziert wird und zum Ausdruck kommt.

Hier würde man erst von der Wahl Gottes in der Qual seines (unseres) Menschseins sprechen. Die sich institutionalisierenden «Kirchen» (es geht hier um die «Kirchen», die Gott dem Gesetz der Institution unterstellen) sprechen aber nicht gerne in dieser Weise, weil sie den Menschen die Qual der Wahl (über die «göttliche Qual» und die göttliche Zugabe zur ganzen Menschheit) durch juridische Lehren über Gott zu ersparen versuchen. Derartige Lehren funktionieren wie Gesetze und lassen in Wirk-

---

[19] Die Kirchenväter benutzen hier das Wort «Logosis» (λόγωσις-λογοποίησις), das ich hier als Neologismus einführe.

[20] Das meint den Menschen, der willentlich gottmenschlich leben will. Das Adjektiv «gnomisch» leite ich vom griechischen Wort «γνώμη» her, was den willentlich handelnden Menschen in der Beziehung zu Gott voraussetzt.

lichkeit den menschgewordenen Gott nicht erkennen. Die institutionelle und unfehlbare Kirche produziert Gesetzeslehren und lehrt so die Menschen, keine Verantwortung gegenüber dem wirklich befreienden Dogma der Menschwerdung haben zu müssen. Soweit die (religionisierten) Kirchen oder Theologien die theologische Wahrheit der Menschwerdung in der Praxis (infolge der Beseitigung der wahren Freiheit) ignorieren, bauen sie dogmatische Ideologien auf und unterstützen so einen relativistischen Absolutismus; denn die Ausbeuter der religiösen Notwendigkeit der Menschen haben Angst davor, dass «die Gläubigen» von ihnen selbst befreit werden und so dem religionisierten System nicht untergeordnet bleiben.

Dieser «kirchliche Totalitarismus» (oder der akademische Fragmentarismus der relativistischen Theologie) wirkt also wie eine Befreiung, die zum Schluss in humorlosem Fanatismus endet. In ihm wirken die Dogmen nicht als Werkzeuge zur wahren Freiheit (der Freiheit Gottes), sondern als Gitter einer phänomenalen Freiheit vom ständigen Sich-entscheiden-Müssen, das die Menschen zur Verwirrung bringt; doch – positiv gesehen – schiebt es diese, wenn sie es wollen und den Preis der Freiheit annehmen, zur befreienden und wahren – in Gottes Wesen undividierenden – menschgewordenen Person. Der «kirchliche Totalitarismus» liebt Gesetze, die «befreien».[21] Die kirchliche Freiheit ist jedoch der Gott-Logos selbst, der Fassbar-Unfassbare. Der neue Absolutismus der «Kirchen» ist von einer leidenschaftlichen Weigerung beseelt, sich dem vom Logos angenommenen Fleisch anzuschliessen oder an dem vom Logos angenommenen menschlichen Fleisch zusammen mit den anderen Menschen ungetrennt (weil der Gott-Logos ungetrennt in unserer Natur ist) teilzunehmen.

Diese «christlichen Kirchen» bieten hier somit beste Versionen vom Glauben an, interessieren sich jedoch nicht für den alle Menschen liebenden Gott, der wahrhaftig befreit. So geraten die Menschen in die Unwahrhaftigkeit und die Selbstlüge, da sie letzten Endes dogmatisch (und absolutistisch) sagen könnten: Nicht ich habe diese Wahrheit gewählt, sondern sie hat mich gewählt und ich kann ihr nicht widerstehen. Bleibt man bei

[21] Wenn die Kirche in ihrer Unterwerfung unter das institutionelle Leben totalitär wird, was das menschliche Sein entsakralisiert, übt sie Kontrolle über die Lebensphase jedes einzelnen Menschen von der Wiege bis zur Bahre aus. In diesem Fall sind die Sakramente nicht der Kontakt des Menschen mit der Heilskraft Gottes, sondern Kontrollphasen eines institutionalisierten Lebens, in dem der Mensch nur scheinbar frei ist. Die religionisierte «Kirche» funktioniert somit wie eine Sekte im Stil einer totalitären Organisation: Es darf keine signifikante Kommunikation mit dem inneren Menschen und mit Aussenstehenden geben.

dieser Aussage stehen, dann ist sowohl der Fanatiker als auch der Relativist, der auf seinen Absolutheitsansprüchen besteht, zweifellos gläubig. In kollektiven Religions- und Ideologiesystemen wird Zweifel nicht gerne gesehen. Wo es aber den Zweifel im religiösen Leben nicht geben darf, da entwickelt sich prinzipiell der Pseudodialog; in diesem ideologischen Raum wird man pseudoökumenisch aktiv und theologisch nicht produktiv.

Anders ist es beim Erleben der Menschwerdung Gottes, bei dem das Paradoxe unseren Zweifel schützt und so der Mensch in seiner Menschheit als wahrer (geschaffener) Mensch mit seinen Zweifeln zusammenlebt. Soweit die Menschen den Glauben an die Menschwerdung Gottes nicht als paradox empfinden, drängen die Gläubigen zu einem Absolutismus, der dem Mysterium die Tür verschliesst. Hier entstehen Fundamentalismen, die keinen Zweifel tolerieren und kein Mysterium im eigentlichen Sinne akzeptieren. Es ist von Bedeutung, dass heutige Agnostiker, die – wie etwa David O'Connor[22] – der Religion freundlich gegenüber stehen, das Wesen der paradoxalen Theologie zu begreifen suchen.

Meiner Meinung nach ist mit dem Glauben an die Menschwerdung Gottes der Weg für alle Menschen ontologisch offen. In diesem Fall – das halte ich für sehr wichtig – gibt es keine Abwertung des Nächsten. Der Abstieg Gottes betrifft wesentlich alle Menschen, sodass der andere Mensch in Wirklichkeit in seiner gottmenschlichen Heimat immer da war und kein minderwertiges Glied einer alten (menschlichen) Gemeinschaft werden muss.

3. Anstelle eines Epilogs ...

Die Pluralisierung hat *inter alia* zu zwei gegensätzlichen Reaktionen geführt: auf der einen Seite zu einer Rückkehr zu vormodernen Gewissheiten, wie sie im heutigen religiösen Fundamentalismus Gestalt annehmen und dem naturwissenschaftlichen Rationalismus, auf der anderen Seite zur genauso radikalen Verherrlichung der angeblich postmodernen Beliebigkeit, die als Relativismus propagiert wird, in dem moralisch «alles erlaubt» ist. Im ersten Fall wird die Qual der Wahl des Menschen dadurch gemildert, dass man einen theologischen oder philosophischen Wahrheitskanon einführt. Im zweiten Fall wird die umfassende Wahrheit einfach zum Vorteil erklärt, denn die Relativisten glauben, dass sie die beste

[22] Vgl. David O'Connor, God, Evil and Design. An Introduction to the Philosophical Issues, Oxford (Blackwell) 2008, 221.

Garantie für Freiheit und Autonomie sei. «Kirchen» funktionieren so wie jeder von diesen «-ismen», weil sie die Person Christi als hypostatische Mitte und als persönliche Wahrheit verlieren, und pendeln so «-istisch» hin und her, mal zur relativierenden Futurologie, mal zum absolutierenden Institutionalismus.

Aus Enttäuschung über die Futurologie bauen die «institutionalisierten Kirchen» ihre Organisationen auf Sand. Die Enttäuschung über das eschatologische Ausbleiben der Wiederkunft Christi wurde von der Institutionalisierung zugedeckt. Im geistfreundlichen (doch in diesem Sinne anthropomonistischen) Denken ist Christus dagegen in den Hintergrund getreten und der göttliche Geist wird entinstitutionalisierend verstanden. Hier drängt der Pneumatozentrismus die Theontologie zur Seite und vernachlässigt die theologische Wahrheit, dass der Menschgewordene einer der Trinität und in zwei Naturen ist. Da wird nicht wahrgenommen, dass Christus als sich selbst entäussernder Gott nicht stellvertretend auf der Erde erscheint, sondern durch seine Menschwerdung sichtbar wird und doch unsichtbar bleibt (und so der religionisierenden Ausbeutung nicht unterliegt).

Die christliche Theologie soll nicht durch einen «-ismus» verstanden werden. Christus als göttliche Person ist selbst hypostatisch die inkarnierte Wahrheit; alle Menschen können seiner teilhaft und in seinen Leib hineingenommen werden. So wirkt er durch seine göttliche und untrennbare Person positiv und einigend in seiner tastbaren menschlichen Pluralität.

Gerade weil das erfahrbare Paradox in der Theologie als solches ausgedrückt werden kann, kann das nie in einen der vielen religiösen «-ismen» führen, die Menschen erfunden haben und propagieren. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, dass diese Position weit von jenem theologischen Zynismus und Relativismus entfernt ist, denen das Paradox gänzlich fremd ist. Diese Art der theologischen Ausdrucksweise steht einer agnostischen Position positiv gegenüber, nicht aber einer agnostizistischen, die dazu neigen würde, einem fanatischen «-ismus» anzuhängen. Das theologische Paradox lässt den menschlichen Zweifel weiter bestehen. Gott bleibt so in seiner wirkenden Wesenheit für das menschliche Erkennen unfassbar. Gott unterscheidet sich so radikal (ontologisch) von der geschaffenen Natur des Kosmos und wird somit unfassbar für diejenigen, die ihn fassbar und religionisiert (als Idol) haben wollen. Gott, die Wahrheit selbst, wird nicht geleugnet oder verworfen, sondern paradoxal gelebt und beschrieben. Und anders als die falsche Gewissheit des «fraglos Gläubigen» ist es doch der Zweifel, der in einem paradoxen Glauben

– oder in einer paradoxen Einheit von Gott und Kosmos – funktioniert, gleichzeitig aber den unangezweifelten Gott als Subjekt seiner selbst erkennt. Hier sollte keine Verzweiflung und Selbstspaltung bestehen, bei der der Mensch in zwei oder mehr Stücke gespalten wird, sondern ein Zweifel, der auf paradoxe Weise zur Einheit des Menschen im theanthropischen Leben beiträgt.

Ioannis Kourempeles (geb. 1965 in Athen), Dr. theol., studierte Theologie an den theologischen Fakultäten der Universitäten von Thessaloniki, Erlangen und Heidelberg. 1998 promovierte er mit einer Dissertation über «Die Christologie Romanos' des Meloden und ihre soteriologische Bedeutung» an der Universität Thessaloniki. Ab 1998 lehrte er als Religionslehrer an mehreren kirchlichen Schulen (Gymnasium und Lyceum). 2001 wurde er Lektor am Lehrstuhl für «Symbolik und Interorthodoxe – Interchristliche Beziehungen» an der Fakultät für Pastoral- und Sozialtheologie der Aristoteles-Universität Thessaloniki. 2004 bekam er die Professur für Systematische Theologie (Dogmatische und Symbolische Theologie) an der dortigen Theologischen Fakultät; seit Anfang 2015 ist er dort Ordentlicher Professor für Dogmatische und Symbolische Theologie.

Adresse: Theologische Fakultät, Department für Dogmatische Theologie, Aristoteles-Universität Thessaloniki, GR-54124 Thessaloniki, Griechenland. E-Mail: kourebe@theo.auth.gr

English Summary

The author discusses the phenomenon of "religionization" in postmodernism and explains it by investigating the relationship between religion and theology in contemporary thought. He does this with the aid of theological-dogmatic principles. How are modern polytheism and the institutionalization of religion to be understood? According to the author, a secularised theology leads to a mingling of theology and sociology. It is not based on faith in a union of God with human nature, but assumes the isolation of the individual (or of humanity). Leading from this, the author explains the difference between plurality and pluralism by connecting the latter with the "religionization" (understood as an idolization of religion) and the atomization of human life; true plurality on the other hand has an ontological meaning in itself, and allows every human person a free space in the human nature of the incarnate Logos. This ontology is critically opposed to the devaluation of human nature and the anthropocentricization (atomization) of theology. "Orthodox inclusivity" is thus based on the hypostatic principle of a divine Logos – from the undivided Trinity – which is not taken into the possession of any "institutional church" or its atomistic members. This inclusivity encompasses humanity, which shares in God's human nature and is in a real and literal sense ecumenical.