

Paradigmen theologischen Denkens - Auf der Suche nach einem für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben

Teil V: Grenzbestimmungen und Grenzüberschreitungen

Stefan Schütze

Dies ist der ausführliche Gesamttext von

„Teil V“ meiner „Paradigmen theologischen Denkens“

www.theomag.de/88/sts12.htm

Paradigmen theologischen Denkens - Auf der Suche nach einem für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben. Teil V: Grenzbestimmungen und Grenzüberschreitungen

Autor: Stefan Schütze, Karlsruhe

1. Einleitung: Philosophie und Theologie als stetige Grenzbestimmung und Grenzüberschreitung	... 2
2. Komplextheologisches Denken als „radikaler Tillichanismus“	... 4
3. Nicht-reduktionistisches evolutionäres Denken jenseits von Newton und Darwin	... 25
4. Gott und Brahman: Transtheistische Nichtdualität und die Überwindung des theistischen Dualismus in „komparativer“ Perspektive	... 42
5. Die Welt als „Gabe“ oder die (Un)Möglichkeit des Unmöglichen – Ein weiterer Blick auf das Verhältnis von Glauben und Derrida’scher Dekonstruktion	... 54
6. Eine Anhnung von dem, was sein könnte: Heute Gott als Liebe oder die Liebe als göttlich denken	... 65
7. Schlussgedanken: „Die Zukunft des Glaubens“	... 81

1. Einleitung: Philosophie und Theologie als stetige Grenzbestimmung und Grenzüberschreitung

Lektürebasis:

Byrne, Peter: Kant on God, Aldershot 2007

Maslankowski, Willi: Immanuel Kant. Von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Eine Auswahl aus seinen Werken, Norderstedt 2008

Tillich, Paul: Auf der Grenze. Eine Auswahl aus dem Lebenswerk, München 1987

Heywood, Thomas S.: Tillich (Outstanding Christian Thinkers), London/New York 2000

Die „Grenzen“ des Lebens und Denkens waren so etwas wie das heimliche Leitthema sowohl des kritischen Philosophierens von Immanuel Kant als auch des kritischen Theologisierens von Paul Tillich – sowohl die „relativen“ Grenzen oder „limits“ (nach Kant „Schranken“), die zwei Bereiche in einem gemeinsamen (auch gedanklichen) Raum voneinander trennen, als auch die „absoluten“ Grenzen oder „boundaries“ (die eigentlichen „Grenzen“ nach Kant), die den gesamten Raum möglicher Erfahrung gegenüber dem nicht erfahrbaren Bereich des Noumenalen begrenzen.

(1) Immanuel Kant kann m.E. wohl insgesamt am besten v.a. als ein „Philosoph der Grenze“ verstanden werden. So schreibt Peter Byrne über ihn: „Kant ... took as one of his major preoccupations the settling of the due limits and scope of metaphysical knowledge.“¹ Kants grundlegende Einsicht ist dabei, dass menschliche Erkenntnis „nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen“ kann, sondern „nur auf Erscheinungen“ geht, „die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant liegen“ lassen muss.² Insofern wird alles philosophische Denken für Kant zur Grenzbestimmung, wobei er nicht nur fragt, was wir Menschen „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wissen können, sondern auch, wie wir zugleich ethische Orientierung und Hoffnung finden können, die weit über die Grenzen dieses möglichen Wissens hinausgehen, weil die „Vernunft“ selbst notwendig immer wieder über ihre eigenen Grenzen hinausfragen muss nach dem „Ganzen“ der Wirklichkeit, nach dem, „limit that is impossible to think but without which thinking is impossible“ (Mark C. Taylor³).

„Denn das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das *Unbedingte*, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten ... verlangt.“ Über dieses Unbedingte, das unsere Vernunft als Horizont und Grund alles Bedingten denken muss, können wir aber nichts wissen, da gemäß der „kopernikanischen“ Grundthese von Kants Transzendentalphilosophie „das Unbedingte nicht an den Dingen, sofern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, sofern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden“ muss.⁴

So ist unser Wissen eng begrenzt, und doch müssen wir leben und handeln, „als ob“ wir Erkenntnis über die großen, nach jenseits dieser Grenze drängenden Vernunftideen von

¹ Byrne, Kant on God, 11

² Kritik der reinen Vernunft, B XVIff.

³ Taylor, After God, 112

⁴ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XVIff.

„Gott“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ erlangen könnten. „Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral usw. füllen die Seele nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die reine und spekulative Vernunft abgestochen ist ...“, formuliert Kant selbst seine dementsprechende kritische religiöse Vision⁵. Indem die Vernunft ihrem Wesen nach nicht nur Erkenntnis generiert, sondern immer auch über die Grenzen dieser Erkenntnis hinausfragt, schafft sie Raum für den Glauben: „Kant places limits around what may be known and cognized in order to make room for faith.“ (Byrne⁶) Aber ein „vernünftiger“ Glaube ist nach Kant keine spekulative Phantasterei über Dinge, die wir nicht wissen können, sondern Orientierung unseres gesamten Lebens am „Gott in uns“⁷, am „moralischen Gesetz“, das uns unbedingt verpflichtet: „Glaube ist die moralische Denkart der Vernunft ... Er ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes.“⁸ Und in diesem Sinne kann Kant auch sagen: „Religion zu haben, ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“⁹, weil sie seinem Charakter als Wesen an der Grenze und zugleich grenztranszendierendes Wesen entspricht.

(2) Kann Immanuel Kant ein „Philosoph der Grenze“ genannt werden, so hat Paul Tillich sich selbst entsprechend als einen Theologen „auf der Grenze“ definiert, der Kants philosophische Grenzbestimmungen genuin theologisch fruchtbar macht und weiterführt. Nach Paul Tillich ist „(d)ie Grenze ... der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis“¹⁰, und entsprechend deutet er sein eigenes Leben und Denken als stetiges „Dazwischenstehen“, als Einnehmen von Grenzpositionen und Grenzperspektiven, die sein theologisches Fragen als stetige Korrelation von religiöser und säkularer Kultur in Bewegung halten. „Fast auf jedem Gebiet war es mein Schicksal, zwischen zwei Möglichkeiten der Existenz zu stehen, in keiner ganz zu Hause zu sein, gegen keine eine endgültige Entscheidung zu treffen.“ Dieses stetige Stehen „auf der Grenze“ gab seinem „Denken Offenheit für neue Möglichkeiten“, ließ ihn seine Existenz aber auch immer wieder als „schwierig und gefährlich“ empfinden.¹¹ Es ist für Tillich „das Dialektische der Existenz, dass jede ihrer Möglichkeiten durch sich selbst zu ihrer Grenze und über die Grenze hinaus zu ihrem Begrenzenden treibt“.¹²

Weiter schreibt er: „An vielen Grenzen stehen, heißt in vielerlei Formen die Bewegtheit, Ungesichertheit und innere Begrenztheit der Existenz zu erfahren und zu dem Ruhenden, Sicherem und Erfüllten, das auch zu ihr gehört, nicht gelangen zu können. Das gilt vom Leben wie vom Denken“; darum hat sein Glauben und Glaubensdenken immer „etwas Fragmentarisches, Tastendes, Ungesichertes“ gehabt.¹³ Theologisch gesprochen gilt, dass es „eine Grenze menschlichen Tuns“ gibt, „die nicht mehr Grenze zwischen zwei Möglichkeiten ist, sondern Begrenzung durch das, was jenseits jeder menschlichen Möglichkeit liegt: Das Gute und die Wahrheit selbst. Vor ihr ist auch unsere Mitte nur Grenze und unser Vollendetes nur Bruchstück“.¹⁴

⁵ Kant, Prolegomena, zitiert nach Maslankowski, 179

⁶ Byrne, Kant on God, 4

⁷ vgl. Kant, Streit der Fakultäten: „Alle die Religion betreffenden Schriftauslegungen müssen nach dem Prinzip der in der Offenbarung bezweckten Sittlichkeit gemacht werden ... (und) ... sind ... alsdann nur eigentlich authentisch, d.h. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir nur den verstehen, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also nur durch Begriffe unserer Vernunft erkannt werden kann ...“, zitiert nach Maslankowski, 259

⁸ Kant, Kritik der Urteilskraft, zitiert nach Maslankowski, 218

⁹ Kant, Metaphysik der Sitten, zitiert nach Maslankowski, 249

¹⁰ Tillich, Auf der Grenze, 13

¹¹ Tillich, Auf der Grenze, 13

¹² Tillich, Auf der Grenze, 67

¹³ Tillich, Auf der Grenze, 67f.

¹⁴ Tillich, Auf der Grenze, 68

(3) Thomas S. Heywood sieht in seiner Einführung in Tillichs Denken die Bedeutung der Metapher der „Grenze“ für Tillichs Glaubensverständnis insbesondere auch durch sein in seiner dörflichen Kindheit begründetes fast mystisches Naturerleben inspiriert: „The sea in particular became very important to him. Every year from the age of eight he spent weeks (later month) by the sea. As a youth he delighted in building sandcastles and later, as a married man, when he took his family on holiday to the seaside, the construction of an elaborate sandcastle was his contribution to the entertainment. The sea was a significant inspiration for him, for he found in its contemplation the suggestion of the infinite bordering on the finite. There indeed ... was the likely source of his theory of the human boundary situation. Similarly, the way the sea breaks in on the sand made him think of religion as the Eternal breaking in on the Temporal. Ideas such as his theory of the ‚dynamic mass‘ and the Absolute as the ground and abyss of dynamic truth were conceived under the influence of the constantly moving sea.“¹⁵

Die „Erhabenheit“ des Meererlebnisses hatte schon Kant zu seiner Bestimmung der „Grenzen des (möglichen) Wissens“ inspiriert, wenn er in seiner „Kritik der Urteilskraft“ „the wide ocean, enraged by storms“ und „the boundless ocean set into rage“ als Grundbeispiele für das „dynamisch Erhabene“ in der menschlichen Naturerfahrung benennt¹⁶, und in der „Kritik der Reinen Vernunft“ die der Sinnlichkeit und dem Verstand zugängliche Wirklichkeit der Erscheinungen im Verhältnis zur Gesamtwirklichkeit als „eine Insel, ... umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane“ beschreibt, einem Ozean der unerkennbaren „Dinge an sich“ „wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“¹⁷

In diesem V. Teil meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ soll es insgesamt nochmals besonders um dieses Kant'sche und Tillich'sche Motiv der religiösen Grenzbestimmung und Grenzüberschreitung gehen, wie es für beide besonders durch die Metapher des Meeres symbolisiert war, konkret (1) in einem vertieften Blick auf die Bedeutung des Erbes Paul Tillichs für ein heute plausibles radikales theologisches Suchen und Fragen, (2) in einer nochmaligen Vertiefung dessen, was ich in Teil I meiner Paradigmen über die „erste ‚Rekonstruktionaufgabe‘ einer ‚heute sag- und tragfähigen‘ theologischen Denkbeziehung geschrieben habe, die „Einordnung theologischer Aussagen in unsere heutige wissenschaftliche Kosmologie“, (3) in einer weiteren Beschäftigung besonders mit dem Ansatz einer interreligiös „komparativen“ theologischen Methode, und hier insbesondere mit der möglichen theologischen Grenzüberschreitung zwischen „christlichen“ und „hinduistischen“ theologischen Perspektiven, (4) in einem nochmaligen Blick auf die Bedeutung der Derrida'schen Dekonstruktion für mein eigenes theologisches Suchen und Fragen, (5) und schließlich in einem Ausblick auf die Möglichkeiten und Grenzen einer heute plausiblen „Theologie“ und „Metaphysik der Liebe“.

In alldem will ich meine Deutung von Gottesrede als Bezeichnung der „Grenze“ und des „Horizontes“ alles menschlichen Suchens, Fragens, aller menschlichen Kontingenzbewältigung, Orientierung und „Selbsttranszendenz“ nochmals weiterführen und vertiefen.

¹⁵ Heywood Thomas, Tillich, 3; vgl. auch Peterson, Tillich, 17: „Every year (Tillich) and his family traveled to the Baltic Sea where he would marvel at the vast and majestic expanse of the horizon at the waters's edge. This, he says, ... eventually gave rise to his sense of the infinite ... as the limitless source or ocean of being from which all being emerges.“

¹⁶ vgl. Wenzel, Kant's Aesthetics, 106

¹⁷ Kritik der reinen Vernunft, B 294f.

2. Komplextheologisches Denken als „radikaler Tillichanismus“

Lektürebasis:

Tillich, Paul: *Theology of Culture*, New York 1959

Tillich, Paul: *Ultimate Concern. Dialogue with Students*, Norwich 2011

Braaten, Carl E.: *The Radicalism of Paul Tillich*. In: Tillich, Paul: *The History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. hg. v. Carl E. Braaten, New York 1968, XIII-XXIV

Crockett, Clayton: *A Theology of the Sublime*, New York 2001

Crockett, Clayton: *Radical Political Theology. Religion and Politics after Liberalism*, New York 2011

Robbins, Jeffrey W. und Rodkey, Christopher D.: *Beating 'God' to Death: Radical Theology and the New Atheism*. In: Amarasingham, Armanath: *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Chicago 2010, 25-36

Chapman, Christopher N.: *Freud, Religion and Anxiety. How Freud's Critique of Religion Neglected His Advances in Psychoanalytic Theory*, Morrisville 2007

Heywood Thomas, J.: *Tillich (Outstanding Christian Thinkers)*, London/New York 2000

Bulman, Raymond F. und Parella, Frederick J.: *Religion in the New Millennium. Theology in the Spirit of Paul Tillich*, Macon (Georgia) 2001

Peterson, Daniel: *Tillich. A Brief Overview of the Life and Writings of Paul Tillich*, Minneapolis 2013

Dorrien, Gary: *The Word as True Myth. Interpreting Modern Theology*, Louisville 1997

"It has been said that the true Tillich is the radical Tillich", eröffnet Braaten seine Einführung in Tillichs Denken. Die Radikalität Tillichs nennt er eine von einem prophetischen Geist getragene Radikalität im Unterschied zu einer "ikonoklastischen" Radikalität. Tillichs eigener Name für den Geist dieser prophetischen Kritik war "Das Protestantische Prinzip", ein Prinzip radikaler Selbstkritik, das für Tillich aber nicht gegen die Substanz des Glaubens gerichtet war, sondern auf deren stetige Rekonstruktion gegen alle Formen ihrer idolatrischen Verfälschung oder „Dämonisierung“ zielte.¹⁸ Tillichs „Mission“ war es dabei, wie Daniel J. Peterson es in seinem „Brief Overview of the Life and Writings of Paul Tillich“ im Anschluss an Rollo May formuliert, „to bring doubt to the faithful“, aber „to bring faith to the faithless“¹⁹, indem er einen „type of Christianity open to science, wonder, question-

¹⁸ Braaten, Tillich, XIII

¹⁹ Peterson, Tillich, 13; angesprochen auf die verunsichernde Wirkung, die sein theologisches Denken auf viele „traditionalist Christians of his time“ (Peterson, Tillich, 30) hatte, die zum Teil fast tumultarisch gegen seine „ungläubige Theologie“ protestierten, antwortete Tillich: „There are thinking people who do not doubt, although I cannot imagine how this is possible; but there are also many thinking people who do doubt and even more of them who have doubted but do so no longer. They have simply rejected Christianity and every other religion. This is the actual situation. Now who speaks for them?“ (Tillich, *Ultimate Concern*, zitiert nach Peterson, Tillich, 31)

ing, and reflection“ gegen ein Verständnis von christlichem Glauben „that exists in dogmatism or certainty in matters of religion“ vertrat²⁰. Man hat Tillich darum, so Petersen, auch „the apostle of the intellectuals“ genannt²¹.

Auch hier zeigt sich, wie ich meine, eine große Nähe Tillichs zu Schleiermacher und seinem Anliegen einer Verteidigung der Religion gegenüber den „Gebildeten unter ihren Verächtern“, wie Tillich auch von Schleiermacher die Deutung der grundlegenden menschlichen Selbsterfahrung als Erfahrung des Bedingten im Horizont des Unbedingten übernimmt²². Das Etikett „apostle of the intellectuals“ ist sicher eine zutreffende Beschreibung für Tillichs (und Schleiermachers) theologische „Mission“, obwohl ich betonen würde, dass ein fragender und zweifelnder Glaube keine Besonderheit nur „intellektueller“ oder „gebildeter“ Menschen ist, sondern auch „ganz einfache Glaubende“ ihren Glauben tastend und suchend begreifen können, und elementare, aber nicht simplifizierende Formulierungen einer auch für sie rational wie existentiell tragfähigen Glaubensperspektive brauchen.

Clayton Crockett hat seinen theologischen Denkansatz in seiner „Theology of the Sublime“ von 2001 als „a radical Tillicheanism that includes American Death of God theology“²³ bezeichnet, und theologisches Fragen mit Tillich als radikales Fragen im Horizont des Unbedingten bestimmt: „Because we think, human beings raise theological questions, which is not to say that we necessarily possess answers to these questions. To ask about the significance of anything in an ultimate or fundamental sense is to ask a theological question. This is what Paul Tillich means by defining theology as ‚ultimate concern‘. To ask a question and not to possess an immediate answer opens the space for theological thinking to occur.“²⁴

In „Radical Political Theology“ von 2011 formuliert er die Bezugnahme „radikalen“ theologischen Denkens auf das Erbe Paul Tillichs nochmals folgendermaßen: „(W)e can trace a speculative genealogy back from the work of Paul Tillich and view a somewhat under-the-radar tradition of radical theology in the United States as a radicalized Tillicheanism.“²⁵ Welche Einsichten ein „komplextheologisches Denken“, wie ich es in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ zu entwickeln versucht habe, tatsächlich dem Anstoß und dem Erbe Paul Tillichs zu verdanken hat, möchte ich im Folgenden an folgenden Punkten weiter konkretisieren:

(1) Tillich und „Radikale Theologie“: Tillichs Denken war in vielerlei Hinsicht „radikal“ und hat ein konsequent nachtheistisches theologisches Paradigma vorbereitet, auch wenn er selbst der spezifischen Weiterführung seines Ansatzes in der a/theistischen Theologie des „Todes Gottes“ im Amerika der 1960er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts gegenüber kritisch blieb. Dennoch verstand er sich selbst mehr und mehr als entschieden „nachtheistischen“ religiösen Denker. Entscheidend scheint mir hier v.a. die von Tillich zuerst in „The Courage to Be“ entwickelte Denkfigur der Suche nach dem „God above the God of theism“ zu sein, nach einem nicht mehr supranaturalistisch und anthropomorph verstandenen gött-

²⁰ Peterson, Tillich, 12

²¹ Petersen, Tillich, 31

²² Peterson spricht von „the universal, pre-linguistic feeling of dependence human beings have on ‚something greater‘ than themselves“ (Peterson, 81); vgl. Clements, Schleiermacher, 38: „(I)n our openness to what is other to us, we have a sense of ourselves and all else being *utterly* dependent on“ etwas, das alle unsere finiten Relationen beinhaltet und zugleich transzendiert“, ein Gefühl, das mit Kant gesprochen, wirklich angemessen nur auf „the Infinite“ gerichtet sein kann.

²³ Theology of the Sublime, 5

²⁴ Theology of the Sublime, 1

²⁵ Radical Political Theology, 163

lichen Grund von Lebensmut und Daseinsbejahung trotz alledem, „*who appears when God has disappeared in the anxiety of doubt*“.²⁶

In seiner „Theology of Culture“ von 1959 führt Tillich diesen „radikalen“ nachtheistischen Denkansatz folgendermaßen weiter aus: "A God about whose existence or non-existence you can argue is a thing beside others within the universe of existing things." Ein solches existierendes Gottwesen zu bestreiten, ist für Tillich nicht antireligiös, sondern im Gegenteil ein wesentliches Moment wahrer Religion. "It is regrettable that scientists believe that they have refuted religion when they rightly have shown that there is no evidence whatsoever for the assumption that such a being exists. Actually, they have not only not refuted religion, but they have done it a considerable service. They have forced it to reconsider and to restate the meaning of the tremendous word God." Viel gefährlicher für die Religion seien dagegen diejenigen Theologen, die meinen, ihre Theologie "with the assertion that there is a highest being called God" beginnen zu müssen "whose authoritative revelations they have received". Solche Theologen forderten den berechtigten Widerspruch der säkularen Wissenschaftler heraus und vollzogen damit "the first step on the road which inescapably leads to what is called atheism".

Religion als „ultimate concern about the ultimate“ ist für Tillich nicht durch den „belief“ an die Existenz oder Nichtexistenz eines Gottes bestimmt (der durch die bloße Fraglichkeit seiner Existenz niemals wirklich „ultimate“ sein kann), sondern durch „faith“ als Akt der Selbsttranszendenz, in der Menschen von der Macht des „Seins selbst“ in der „Tiefe“ ihres Lebens und ihrer Kultur ergriffen werden. Solche Religion „is the aspect of depth in the totality of the human spirit“²⁷, sie deutet auf das "which is ultimate, infinite, unconditional in man's spiritual life. Religion is ... ultimate concern. And ultimate concern is manifest in all creative functions of the human spirit."²⁸ Im Sinne dieser Tillich'schen Definition ist jeder Mensch religiös, weil zu jedem Leben etwas gehört, was es „unbedingt“ angeht. Man kann darum Religion ernsthaft nur eben im Namen der Religion bestreiten: "You cannot reject religion with ultimate seriousness, because ultimate seriousness, or the state of being ultimately concerned, is itself religion. Religion is the substance, the ground, and the depth of man's spiritual life."²⁹

Echte Religion "gives us the experience of the Holy, of something which is untouchable, awe-inspiring, an ultimate meaning, the source of ultimate courage"; eine Religion dagegen, die sich nicht als „Hinweis“ auf das sie immer unendlich transzendierende Göttliche versteht, sondern für ihre Mythen, Lehren, Riten und Gesetze (auch ihre Symbole für „Gott“) selbst unbedingte Geltung beansprucht, verfehlt dagegen zutiefst ihr eigenes Wesen. Sie fordert dann die säkulare Religionskritik heraus und gibt ihrer Religionskritik Begründung und Recht.³⁰ Die Kirchen haben heute, so Tillich, eine selbstwidersprüchliche Haltung zur modernen, kritischen Kultur eingenommen: Sie haben die Symbole, in denen die Tiefe des Seins traditionell zum Ausdruck kam, buchstäblich interpretiert und damit zweidimensional verflacht. Sie meinten ihre Geltung verteidigen zu müssen, indem sie "a supernatural being above the natural realm" behaupteten; aber "supranaturalism is only the counterpart of naturalism and vice versa. They produce each other in never-ending fights against each other. Neither could live without its opposite."³¹

²⁶ Tillich, *Courage*, 190; vgl. auch die Weiterführung in seinem späteren Aufsatz „The God above God“; s. Literaturverzeichnis

²⁷ Tillich, *Theology of Culture*, 7

²⁸ Tillich, *Theology of Culture*, 7f.

²⁹ Tillich, *Theology of Culture*, 8

³⁰ Tillich, *Theology of Culture*, 9

³¹ Tillich, *Theology of Culture*, 45

Der Supranaturalismus eines von außen kausal in die Welt eingreifenden Gottes ist für Tillich nicht nur mit wissenschaftlichem Denken unvereinbar, sondern v.a. theologisch unhaltbar, weil er „transforms the infinity of God into a finiteness which is merely an extension of the categories of finitude“. Der Naturalismus kommt dem christlichen Gottesgedanken für Tillich zwar näher, ist aber ebenfalls problematisch, „because it denies the infinite distance between the whole of the finite things and their infinite ground“ so dass die Begriffe „Gott“ und „Universum“ in ihm im Grunde austauschbar werden.³² Indem er einen „dritten Weg“ jenseits von Supranaturalismus und Naturalismus, jenseits von Dualismus und Monismus, bzw. jenseits von Theismus und Atheismus gesucht hat, nimmt Tillich tatsächlich wesentliche Aspekte der „anatheistischen“ Denkbewegung vorweg, die auch meine Suche „nach einem für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben“ insgesamt leitet.

(2) Tillich und die Religionskritik: Jeffrey W. Robbins und Christopher D. Rodkey vertreten in ihrem Essay „Beating 'God' to Death“ die These, dass Tillichs "tradition of radical theology still outflanks the new atheists' critique of religion, for it concedes their arguments against religion while simultaneously showing how religion can be radically reconceived from the inside out".³³ Was die „radikale“ theologische Denkleistung Tillichs insbesondere im Blick auf die Auseinandersetzung mit der psychologischen Religionskritik durch Sigmund Freud bedeutet, hat Christopher N. Chapman in seiner zuerst 1989 erschienenen und dann 2007 neu aufgelegten Monographie „Freud, Religion and Anxiety“ untersucht. Seine Kernthese fasst er selbst einleitend so zusammen: „Tillich's view of anxiety as an inescapable ontological condition for human existence provides an abstract basis for the Freudian hypothesis that anxiety is an omnipresent signal in the mental agency.“³⁴ War für den frühen Freud menschliche „anxiety“ noch rein pathologisch zu erklären als ein „result of repression“ von „unfulfilled desires“, verstand der späte Freud „basic anxiety to be a normal state in which the ego is warned of impending danger by one of the mental agencies responsible for psychic or sensory apperception“.³⁵

Seine Religionskritik hatte Freud aber innerhalb seines früheren Systems psychologischen Denkens entwickelt, und sie dann selbst nicht mehr an seine reifere psychologische Konstruktion existentieller menschlicher „anxiety“ angepasst. Diese Anpassung kann, so Chapman, durch Aufnahme zentraler Tillich'scher religiöser Denkkategorien nachgeholt werden: „By developing Freud's view of anxiety we see that the impetus of religious belief may be its role in reducing anxiety. This is an empirical correlate to Tillich's acceptance of anxiety in the metaphysical centering of the self around one's ultimate concern Tillich's critique of idolatrous ideas in religion is then analogous to Freud's critique of infantile residues in religious belief; the notion of God as provider who meets our demands is unacceptable to both thinkers.“ Aber im Gegensatz zu Freud denkt Tillich, dass das auf einer infantilen Regression beruhende Gotteskonzept eines himmlischen Übervaters nicht das Wesen von Religion bestimmt, sondern vielmehr eine idolatrische „distortion“ menschlichen Gottesglaubens darstellt. Eine kritisch refigurierte Theologie „cleansed of idolatrous or infantile beliefs“ kann für Tillich gerade eine wichtige Hilfe sein, heilsam mit dem psychologischen Grundphänomen menschlicher Angst und Sorge umzugehen.³⁶

³² Zitate und Darstellung hier nach Thatamanil. Immanent Divine, 19

³³ Robbins/Rodkey, New Atheism, 35; vgl. dazu meine ausführlichere Besprechung der Religionskritik von Richard Dawkins an Abschnitt „3. Nicht-reduktionistisches evolutionäres Denken jenseits von Newton und Darwin“ dieses V. Teils meiner „Paradigmen theologischen Denkens“

³⁴ Chapman, Freud, XVI f.

³⁵ Chapman, Freud, XIV

³⁶ Chapman, Freud, XVII

Tillichs Theologie transzendiert den allmächtigen Vatergott des traditionellen Theismus, den Freud als infantile Projektion kritisiert, in Richtung auf einen jenseits aller solchen Wunschvorstellungen liegenden „God above God“, der dem Menschen nicht mehr als himmlischer Übervater seine Angst und Sorge einfach abnimmt, der überhaupt nicht „allmächtig“ in den Lauf von Welt und Leben „eingreift“, sondern als die Macht des „Seins selbst“ in uns den Mut begründet, unser Leben trotz seiner Bedrohung durch das Nichtsein anzunehmen, „to accept acceptance“, ... to live with anxiety as part of our condition in the world“.³⁷ Dieser Tillich'sche „God above God“ wird, so Chapmans, von Freuds Kritik an infantiler religiöser Wunschprojektion nicht getroffen.

Natürlich vertreten Freud und Tillich nicht einfach das gleiche Konzept von „anxiety“; „Freud's understanding is psychological rather than ontological“, aber in gewissem Sinne kann Tillichs Ontologie der Angst Freuds Psychologie der Angst fundieren und plausibilisieren.³⁸ Der größte Unterschied zwischen den beiden Denkern ist dagegen ihr unterschiedliches und unvereinbares Gottesbild: „Freud rejects God on the pragmatic ground that all Gods are infantile fantasies; Tillich proposes a cleansed notion of a truly transcendent God who is beyond the fantasies of gratification“ und „beyond theism“.³⁹ Kann Tillichs „Gott über Gott“ eine echte Alternative zum von Freud kritisierten allmächtigen Vatergott sein?

Freud könnte das nicht zugestehen, weil damit seine Religionkritik hinfällig wäre. Er kritisiert die den traditionellen Theismus transzendierenden philosophischen Gottesbilder seiner Zeit als unzulängliche Versuche, die infantilen Wurzeln des Gottesglaubens zu überwinden, weil ein solcher philosophisch refigurierter Gott eben tatsächlich gar nicht mehr ein wirklicher Gott sei, sondern „nothing more than an unsubstantial shadow and no longer the mighty personality of religious doctrines“⁴⁰; insofern hätte Freud auch Tillichs Gotteskonzept als unzulänglichen Versuch abgelehnt, durch eine nachtheistische Reinterpretation von Religion zu retten, was nicht zu retten ist, weil paradoxerweise für ihn (genauso wie später für Dawkins und die „neuen Atheisten“) nur eine „infantile“ Religion eine wirkliche Religion ist.

Ist aber eine „erwachsene“ Religion wie die Tillichs, die Glauben nicht mehr als infantile Wunschprojektion, sondern als komplexe menschliche Antwort auf die existentielle Kondition des Menschseins überhaupt begreift, tatsächlich keine „echte“ Religion mehr? Chapman räumt ein, dass ein Gott wie der Tillichs die emotionalen Bedürfnisse vieler religiöser Menschen vielleicht tatsächlich nicht mehr befriedigt, weil sie immer noch eine Religion „as an opiate“ und eine „easy gratification“ für ihre Existenzängste suchen⁴¹. Aber er plädiert dafür, eine religiöse Alternative zu einer solchen regressiven Kinderreligion, wie sie Tillich entwickelt, ernsthaft zu prüfen, weil sie zwar vielleicht nicht mehr den Anspruch erhebt, uns unsere Existenzängste einfach zu nehmen, aber umso mehr die Kraft begründen kann, mit ihnen konstruktiv und „erwachsen“ zu leben, und darum in solchen nachtheistischen „Transformationen des Religiösen“ vielleicht tatsächlich die Zukunft der Religion liegt.

Freuds Anfrage, ob ein solcher „erwachsener“ Glaube überhaupt noch der Glaube traditioneller religiöser Weltkonstruktionen sei, entspricht der Frage vieler Vertreter eines traditio-

³⁷ Chapman, Freud, 89

³⁸ Chapman, Freud, 92

³⁹ Chapman, Freud, 94

⁴⁰ aus „The Future of an Illusion“, zitiert nach Chapman, Freud, 94

⁴¹ Chapman, Freud, 97

nelleren religiösen Weltbildes, ob „rekonstruktive“ Theologien wie die Tillichs nicht zu einem theologischen „Minimalismus“ führen, der wie David H. Nikkels es (kritisch gegen das nachtheistische Gottesbild Gordon Kaufmans) formuliert hat, „fall(s) short of what“ die meisten Glaubenden in Vergangenheit und Gegenwart „mean by ‚God‘“⁴². In „Teil IV“ meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ habe ich darauf geantwortet, dass „(d)ie Frage, ob die Mehrheit der heute Gottgläubigen ein solches (für Nikkel „minimalistisches“) Gotteskonzept befriedigend findet, oder nach einem traditionelleren, agentialeren Konzept verlangt ... nichts darüber aus(sagt), ob ein solches traditionelleres Konzept wirklich noch im Rahmen einer modernen und postmodernen Gesamtsicht der Wirklichkeit plausibilisierbar ist“⁴³. Insofern könnte, habe ich später dort formuliert, der „von Nikkel als ihre Schwäche kritisierte ‚Minimalismus‘ in der Gottesrede von Theologien wie der Kaufmans aus meiner Sicht vielleicht gerade ihre Stärke“ sein⁴⁴, weil sie, wie Kaufman selbst es formuliert hat, zwar „(do) not provide the intense emotional satisfaction, or the sort of personal empowerment, characteristic of positions which believe themselves justified in proclaiming more concrete and specific certitudes about God, humanity, and the world“, dafür aber jene Formen von „fanaticism or idolatry“ vermeiden, die „so often the consequence“ sind of personal commitment given too quickly and fully to reified symbols“⁴⁵.

Nach dieser Diskussion des Verhältnisses von Tillich und Freud könnte ich diese Gedanken aus „Teil IV“ meiner „Paradigmen“ jetzt noch dahingehend ergänzen, dass der von Gegnern kritisierte theologische „Minimalismus“ von nachtheistischen Transzendenzkonzepten, wie ich sie vertrete, auch der Preis dafür ist, dass sie eine „infantilisierende“ und „regressive“ Form religiöser Orientierung durch eine „mündige“ und „erwachsene“ Form von Religion ersetzen – ein Preis, den ein „heute sag- und tragfähiger“ religiöser Gottesglaube, meine ich, „zahlen“ kann und tatsächlich zahlen muss.

(3) Tillich und Kant: Mit einem „komplextheologischen Denken“, wie ich es insgesamt in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ zu entwickeln versucht habe, teilt Tillich neben seinem „radikalen“, nachtheistischen theologischen Ansatz auch seine grundlegende Bezugnahme auf die kritische Epistemologie Kants. „Throughout his life’s work he remained very much in thrall to Kant“ schreibt Heywood Thomas in seiner Einführung in Tillichs Denken, „so that in a conversation with me during the last summer of his life he remarked: ‚Of course I am a Kantian – scratch any German and you will find a Kantian‘.“⁴⁶ Tillich ist, so Heywood Thomas, als Erbe der Kant’schen Aufklärung überzeugt, dass „theology after Kant cannot proceed as if it were some kind of observational account of the supernatural. Kant had insisted that our knowledge is limited to the world of sense and all claims about what can be known about a world beyond that were a misunderstanding of the scope of reason.“ In der Folge dieser Kant’schen Erkenntniskritik wendet sich Tillich von Anfang an gegen jedes „supernatural understanding of theology“.⁴⁷

Für Tillich war Kant, wie Adina Davidovich schreibt, der „‘philosopher of Protestantism‘“, weil für Kant wie für Luther die Vernunft einerseits fundamental durch das „prison of finitude“ begrenzt war, er aber andererseits philosophisch versuchte „to find ways of escaping this prison“⁴⁸, in den transzendentalen Vernunftideen, in seiner religiösen Ethik, und später

⁴² Nikkel, Embodiment, 125

⁴³ in Abschnitt „3. Komplextheologisches Denken und David H. Nikkels Theologie des ‚radical embodiment‘“.

⁴⁴ in Abschnitt „6. Komplextheologisches Denken und Thomas J. J. Altizers Theologie des ‚Todes Gottes‘“.

⁴⁵ Kaufman, Face of Mystery, XIII

⁴⁶ Heywood Thomas, Tillich, 28

⁴⁷ Heywood Thomas, Tillich, 33

⁴⁸ Davidovich, Meaning, 231

auch in der Bestimmung einer teleologischen Ausrichtung unserer reflektierenden, theoretische und praktische Vernunft verbindenden Urteilskraft.

Tillichs Orientierung an Kant zeigt sich dabei besonders auch in seiner theologischen Ethik, die er mit Kant gegen jede Form der Heteronomie abgrenzt, und in der für ihn eine theonome Substanz (Kant: „der Gott in uns“) nicht im Gegensatz zu, sondern, wie Tillich formuliert, in der „Form“ menschlicher Autonomie zur Geltung kommt. Ganz kantisch klingen hier auch seine entsprechenden Worte in seiner „Theology of Culture“: "The reason for the unconditional character of the moral imperative is that it puts our essential being as a demand against us. The moral imperative is not a strange law, imposed on us, but it is the law of our own being. In the moral imperative we ourselves, in our essential being, are put against ourselves, in our actual being. No outside command can be unconditional, whether it comes from a state, or a person, or God - if God is thought of as an outside power, establishing a law for our behavior. A stranger, even if his name were God, who imposes commands upon us, must be resisted, or, as Nietzsche has expressed it ... must be killed ... We cannot be obedient to the commands of a stranger even if he is God. Nor can we take unconditionally the content of the moral imperative from human authorities like traditions, conventions, political or religious authorities. There is no ultimate authority in them. One is largely dependent on them, but none of them is unconditionally valid. The moral command is unconditional because it is we ourselves commanding ourselves. Morality is the self-affirmation of our essential being. This makes it unconditional whatever its content may be."⁴⁹

⁴⁹ Tillich, *Theology of Culture*, 134; die Kant'sche Rede vom „Gott in uns“, der jede nur von außen kommende Weisung hinterfragt, auch wenn sie im Namen „Gottes“ oder des Göttlichen zu uns kommt, ist, wie Tillich zeigt, gerade keine Hypostasierung eines isolierten oder „absoluten“ menschlichen Ich. Nur das Ich in Beziehung, das Ich, das sich mit seiner eigenen Tiefe rückverbunden hat, kann in sich einen inneren göttlichen Kompass im Sinne des Kant'schen Autonomiegedankens finden; echte Autonomie setzt nach Tillich in diesem Sinne die Theonomie als Bedingung ihrer Möglichkeit gerade voraus. Das nicht mit seiner eigenen Tiefe rückverbundene, „in sich verkrümmte“ Ich könnte in sich auch die Stimme eines Teufels statt die Stimme des „Deus in nobis“ hören, wie etwa die Perversionen des menschlichen Gewissens durch die nationalsozialistische Ideologie gezeigt haben. Das mit seiner Tiefe rückverbundene Ich kennt dagegen keinen Gegensatz zwischen Selbstbestimmung und göttlicher Verpflichtung; seine Theonomie ist für Tillich vielmehr gerade die Substanz seiner Autonomie. Der Kant'sche „Gott in uns“ verherrlicht also nicht die menschliche Subjektivität als solche, sondern gründet diese Subjektivität (mit Tillich gesprochen) in ihrer eigenen göttlichen Tiefe. Nicht der Mensch an sich ist nach Kant heilig, sondern „the humanity in us“ (Anderson/Bell, Kant, 28). Der „Gott in uns“ steht also gerade auch für eine ichtranszendente Dimension unseres Menschseins, die uns gründet und trägt, für ein „more in subjectivity“ (vgl. dazu Hederman in Mannousakis, *After God*, 275), für die Bewegung des Glaubens als selbsttranszendierende Rückverbindung unseres Ich mit dem „Grund allen Seins“. In dieser Bestimmung ist aber, wie Kant gesagt hat, „der Gott in uns“ tatsächlich der allein authentische „Ausleger“ jeder äußeren religiösen oder ethischen Autorität, „weil wir nur den verstehen, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also nur durch Begriffe unserer Vernunft erkannt werden kann ...“ (aus dem „Streit der Fakultäten“, zitiert nach Maslankowski, 259). Es ist, meine ich, gerade diese Kant'sche Unterscheidung einer nur äußerlichen von einer inneren, die Tiefe und den Grund unseres Menschseins aktualisierenden Religion, die auch heute noch „gute Religion“ von gefährlicher absetzen kann. Gute Religion wird im Namen des „Gottes in uns“ (Kant) oder des „Gottes über Gott“ (Tillich) jedem vermeintlichen „göttlichen“ Befehl widersprechen, der etwa zu Gewalt, Terror, oder Menschenverachtung aufruft, wie es Kant am Beispiel der biblischen Geschichte von „Isaaks Opferung“ so eindrücklich deutlich macht: „Wenn Gott wirklich zum Menschen spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass es Gott ist, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden, und ihn an irgendetwas erkennen kann. Dass es aber nicht Gott sein kann, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz widerspricht, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken, er muss sie doch für Täuschung halten. Als Beispiel kann der Mythos von dem Opfer dienen, das (Abraham) auf göttlichen Befehl durch Abschachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes bringen sollte (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu). Abraham hätte auf diese vermeintlich göttliche Stimme, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte, antworten müssen: ‚Dass ich mei-

An Kant, aber auch an Peter Bieri⁵⁰, erinnert dann auch Tillichs Lösung des Freiheitsproblems, wenn er die „discussion between determinism and indeterminism“ als Folge einer unzulässigen Verobjektivierung des Menschen deutet (also Kantisch gesprochen als eine Folge der Missachtung der kritischen phainomena – noumena – Unterscheidung). „If we begin with man as a thing, the problem is insoluble“, und der Determinismus wird unausweichbar. Stattdessen müssen wir phänomenologisch nach der menschlichen „Freiheit“ fragen. „When we give a phenomenological description of what happens in an act of moral decision, we know that neither necessity nor contingency is involved, but a total reaction of our centered being“. Dieser zentrierte Akt des ganzen Menschen kann, so Tillich, phänomenologisch als eine Freiheit beschrieben werden, die „not absolute“ ist, sondern „embedded in a matrix produced by our destiny, by what we are as male or female, as people of a certain family or religious tradition or type of education. And all the former decisions we have made now help to determine us. The entire process is implied.“⁵¹

(4) Tillich und der „liberale theologische Denkanatz“: Diese Orientierung an Kant und am „Freiheitsgedanken“ teilt Tillich mit dem theologischen Liberalismus. Jedoch sieht er wie Barth die ethische Diskreditierung des theologischen Liberalismus des 19. Jh. durch den Ersten Weltkrieg und nimmt ihm gegenüber darum eine differenzierte Haltung ein. Gegen Schleiermachers Zuordnung von Religion zum Bereich des „Gefühls“ macht er geltend, dass Religion nicht einfach ein Gefühl sei, sondern „the complex unity of feeling, theory and practice“⁵². Seine ambivalente Haltung zur historischen Form des theologischen Liberalismus des 19. Jahrhundert drückte er einmal so aus, dass er sagte „that though Liberalism was dead all theology had to be ‚liberal with a small ›|‹“.⁵³ Tillichs ganzes theologisches Denken durchdrang eine „high vauation of freedom“, und er folgte Kant und dem Liberalismus in seiner scharfen Opposition zu jeder Art von Heteronomie und Autoritätsabhängigkeit. „(T)here was for Tillich no authority in theology other than the truth which sets man free. It is this more than anything else which he would recognize as something which bound him indissolubly to Liberalism.“⁵⁴

Mit dem theologischen Liberalismus teilt Tillich dabei auch seinen kritischen Grundimpuls, seine „dekonstruktive“ Grundhaltung gegen jede Form doktrinärer Selbstimmunisierung religiöser Systeme, also das, was Paul Rasmussen ein „liberal mind-set“ genannt hat „that is always testing and second-guessing itself“, und das Paul Tillich selbst das „protestantische Prinzip“ innerhalb seines systematischen theologischen Denkens nennt. Das „protestantische Prinzip“ ist Tillichs Weise, den Barth'schen (und Kierkegaard'schen) Gedanken eines „unendlichen qualitativen Unterschiedes“ zwischen Gott und Mensch auszudrücken, ohne dabei mit Barth auf dieser Grundlage letztlich den Weg in eine theologische „Neoorthodoxie“ zu beschreiten, die alles theologische Denken deduktiv oder „von oben“ als Auslegung eines alles Menschliche Ausblendende „Deus dixit“ meint entwickeln zu können, statt induktiv oder „von unten“ in liberaler Tradition beim Menschen und der menschlichen Kondition anzusetzen, von der her der Mensch für Schleiermacher wie für Tillich seinen „sense

nen guten Sohn nicht töten soll, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott bist, davon bin ich nicht überzeugt und kann es auch nicht werden.“ (aus dem „Streit der Fakultäten“, zitiert nach Maslankowski, 262)

⁵⁰ vgl. meine Ausführungen hierzu in „‘Gott’, ‘Mensch’ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 302-304

⁵¹ Tillich, *Ultimate Concern*, 16f.

⁵² Heywood Thomas, *Tillich*, 52

⁵³ Heywood Thomas, *Tillich*, 53

⁵⁴ Heywood Thomas, *Tillich*, 54; vgl. meine ausführlicheren Gedanken zu einem liberalen theologischen Ansatz“ in „‘Gott’, ‘Mensch’ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 196, und „Gefeiertes Geheimnis“, 193ff.

of the infinite in the finite⁵⁵ allererst entwickelt. Aber mit Barth lehnt er aufgrund des „unendlichen qualitativen Unterschiedes“ zwischen Gott und Mensch, der auch bedeutet, dass Gottes Gnade allein den Menschen „rechtfertigt“ („annimmt, obwohl er unannehmbar ist“) und keine menschliche Erkenntnis oder Leistung, jede katholisch gedachte lehramtliche Verfügungsmöglichkeit über die Wahrheit im Sinne einer „anlogia entis“ ab, weil auch sie ein Versuch ist, sich des „Unbedingten“ im „Bedingten“ zu bemächtigen, und Gott also nicht „Gott sein zu lassen“.

Nach Tillichs „dynamics of faith“ bedeutet das „protestantische Prinzip“ für jede christliche Dogmatik dagegen, „that creedal expressions ... of the community must include their own criticism. It must become obvious in all of them – be they liturgical, doctrinal or ethical expressions of the faith of the community – that they are not ultimate. Rather, their function is to point to the ultimate which is beyond all of them.“⁵⁶ In seiner „Theology of Culture“ formuliert er diesen Gedanken so: Das „protestantische Prinzip“ schützt die Kirche vor „Dämonisierung“ und „Idolatrie“, weil es sie auf den evangelischen Rechtfertigungsglauben gründet, der sie ihre eigene Endlichkeit und „Bedingtheit“ bejahen lässt und damit vor „unbedingten“ Wahrheitsansprüchen jeder Art bewahrt.⁵⁷ Dem „protestantischen Prinzip“ entspricht der prophetische Auftrag der Kirche gegenüber der Gesellschaft und gegenüber sich selbst: „In its prophetic role the Church is the guardian who reveals dynamic structures in society and undercuts their demonic power by revealing them, even within the church itself.“⁵⁸

(5) Tillich zwischen Entmythologisierung und Remythologisierung des Glaubens:

Dem „protestantischen Prinzip“ als Prinzip radikaler Selbstkritik des Glaubens entspricht Tillichs gleichzeitig affirmative und dekonstruktive Interpretation mythischer Sprache, seine Bekräftigung, dass auf der einen Seite Mythos und Symbol die authentische und unhintergehbare Sprache aller Religion sind, und der religiöse Mythos dennoch auf der anderen Seite fundamental theologisch dekonstruiert, oder in Tillichs Sprache „gebrochen“ werden muss:

Der christliche Mythos, so Tillich, ist theologisch immer als „broken myth“ zu rezipieren, d.h. als Mythos, der als Mythos erkannt werden muss und nicht wörtlich genommen werden darf, aber eben in dieser Gebrochenheit zum Symbol des den Mythos des Göttlichen noch einmal transzendierenden unbedingten Göttlichen selbst werden kann: „Christianity denies by its very nature any unbroken myth, because its presupposition is the first commandment: the affirmation of the ultimate as ultimate and the rejection of any kind of idolatry.“ Den biblischen Mythos gilt es darum heute kritisch zu interpretieren, aber nicht zu eliminieren oder durch „scientific substitutes“ zu ersetzen: „For there is no substitute for the use of symbols and myths: they are the language of faith.“⁵⁹

Gary Dorrien führt Tillichs „with extraordinary intellectual power through the course of his long theological career in Germany and the United States“ entwickelte Verhältnisbestimmung von kritischer Theologie und mythologischer Rede so weiter aus: „Tillich maintained that myth is not an inferior or disposable form of religious expression, but an essential component of human life and thought. Myth is much more than a prescientific explanation of events in the world, he explained; it is rather ,a whole set of symbols, expressing

⁵⁵ vgl. Vial, Schleiermacher, 72

⁵⁶ Dynamics of Faith, 33

⁵⁷ Theology of Culture, 40

⁵⁸ Theology of Culture, 50

⁵⁹ Dynamics, 58

man's relation to that which concerns him ultimately, the ground and meaning of his life'. Myth is the essential mode of encounter with the sacred. As the language of faith, 'the universal category of the religious as such' it cannot be eliminated without negating faith." Diese positive Bewertung mythischer Sprache und Ausdrucksformen unterscheidet Tillich von vielen rein auf aufgeklärte „Entmythologisierung“ ausgerichteten Formen früherer liberaler Theologien. „If mythology is in its essence a cultural creation like science, art, law, it is difficult to understand why it should be destroyed', he wrote. In fact, it is wholly misguided to remove myth from theology, for myth 'has its own proper and necessary place in the meaningful structure of cultural life'.“⁶⁰

Auch wissenschaftliches Denken, so sehr es sich die „Entmythologisierung“ und „Entzauberung“ magischer Weltklärungen auf die Fahnen geschrieben haben mag, „is myth-creative in its conceptual theorizing, Tillich observed. Science can make sense of its world of things only by making use of concepts (such as 'evolution') that are transcendent to things. By its nature, myth (like science) seeks to unify creation – or at least make it intelligible – under a single conceptuality“. Die Gefahr, die Wissenschaft und Religion darum miteinander teilen, ist die, den immer auch symbolischen, metaphorischen und mythischen Charakter ihrer grundlegenden Wirklichkeitsinterpretationen zu verschleiern, sich selbst für absolut, letztgültig und unbedingt zu halten, anstatt den in allen ihren Aussagen enthaltenen uneigentlichen, mythischen Anteil zu benennen, zu dekonstruieren und damit zu „brechen“. Nur ein „gebrochener“ Mythos ist mit dem „protestantischen Prinzip“ ständiger radikaler Selbstkritik vereinbar, das sowohl wissenschaftliche wie religiöse Weltkonstruktionen vor ihrer Verabsolutierung, „Dämonisierung“ und „Idolatrie“ bewahrt.

„But this does not negate the necessity or function of the truly mythical. The breaking of mythical consciousness allows the true character of myth to come forth, Tillich argued, 'as a necessary element in the construction of a meaningful reality'. Even in its broken state, the mythical imagination still seeks to find the hidden wholeness of reality. It is in this meaning-seeking drive to re-unify the world that broken myth has its primary value for theology. 'Wherever the objective world is recognized in its relatedness to the unconditioned transcendent, and wherever the unconditioned transcendent is interpreted from the point of view of the objective world, the unity of religion with the desire to understand the world is restored in the mythical symbol', Tillich argued. ... In its inherent drive to unify“ unsere divergierenden „fields of experience, myth participates in and points to the unconditioned. 'The thing referred to in the mythical symbol is the unconditioned transcendent, the source of both existence and meaning, which transcends being-in-itself as well as being-for-us'.“⁶¹

Die Anerkennung der mythischen Grunddimension in jeder Form menschlicher Weltorientierung, und darum auch jeder religiösen Vertiefung solcher Orientierungen, bedeutet für Tillich aber gerade keine unkritische Wiederholung der alten mythischen Sprachspiele und Mythologoumena der religiösen Tradition. Denn jeder mythologische Hinweis auf das Unbedingte steht in der Gefahr, sich des Unbedingten menschlich bemächtigen zu wollen, es in den Kategorien des Bedingten zu fassen und damit seiner Unbedingtheit zu berauben. Insofern religiöse Mythen immer auch das Unendliche endlich machen, das Göttliche „into the framework of space and time“ zwingen, in Götterbildern und Göttergeschichten zum Ausdruck bringen wollen, muss christliche Theologie „inherently myth-critical“ sein, und insofern immer ein fundamentales Moment radikaler „Entmythologisierung“ beinhalten. Aber solche Entmythologisierung darf für Tillich nicht auf die bloße Destruktion des Mythos

⁶⁰ Dorrien, True Myth, 118f.

⁶¹ Dorrien, True Myth, 119

zielen, lediglich ein „program of myth-negation“ sein, sondern gerade auf seine Re-Konstruktion und Revitalisierung⁶²:

„Put differently, myth plays a constructive role in theology“ gerade dann, wenn sein mythischer Charakter erkannt und eingestanden wird, in Tillichs Worten: „if it is broken. So-called demythologizing is valuable as a program that breaks Christian myth and deliteralizes it“, aber es ist „terribly wrong“, wenn es nicht auf eine kritische Reinterpretation des Mythos, sondern auf seine Eliminierung zielt. Religion ohne Mythos ist für Tillich undenkbar, denn die Sprache jeder religiösen Erfahrung ist mythisch. „‘One can replace one myth for another, but one cannot remove myth from man’s spiritual life‘, Tillich declared.“ Mythen sind in dem Maße religiös „wahr“, wie sie über sich selbst hinaus weisen auf den unbedingten Referenten aller religiösen Symbole. Und sie müssen in dem Maße dekonstruiert, „gebrochen“, kritisch reformuliert werden, wie sie sich selbst an die Stelle ihres Referenten setzen, selbst wörtlich zu verstehende, unbedingte Wahrheit zu sein beanspruchen. Ein sich selbst für unbedingt haltender religiöser Mythos wird „dämonisch“ und führt zur „distortion“ der religiösen Wahrheit, auf die er doch eigentlich weisen soll.⁶³

Das „Brechen“ biblischer und religiöser Mythen beinhaltet für Tillich also immer auch den Versuch ihrer nicht-literalistischen Reinterpretation von ihrem unbedingten Referenten her, der „ultimate ‚depth-dimension‘ of life“, also auch ihrer „Übersetzung“ in die Sprache der heutigen Zeit: „No less than Bultmann Tillich found it necessary to translate biblical myths into the language of his own philosophically driven myth-creative theology. The decisive difference was that he recognized that his demythologized theology was still mythical. Tillich contended that the work of modern theology is to translate the religious truth in early Christian myth into a form of myth that is true to modern people. Merely to repeat the biblical myth, even in a deliteralized, metaphorical form, would not be spiritually or intellectually credible.“ Um den biblischen Mythos in eine heute plausible neue mythische Sprachform zu übersetzen, gebrauchte Tillich die „existentialist/ontological“ philosophischen Systeme seiner Zeit. So übersetzte er etwa den biblischen Mythos des Sündenfalls als Symbol für den nicht mehr historisch-vorzeitlich, sondern transgeschichtlich-ontologisch gedachten „Fall von der Essenz in die Existenz“, eine Übersetzung also des alten Mythos in einen neuen, heute verständlicheren und plausibleren, oder eine „‘half-way demythologization‘“, wie Tillich hier selbst formuliert.⁶⁴

Dieses Tillich’sche Oszillieren zwischen „Entmythologisierung“ (Kritik des Mythos durch den Logos) und „Remythologisierung“ (Kritik des Logos durch den Mythos) biblisch-dogmatischer Sprache, sein gleichzeitiges „Bejahen“ und „Brechen“ der mythopoetischen Sprachwelt der biblisch-theologischen Traditionen scheint mir meiner Suche nach einer „für mich heute sag- und tragfähigen“ kritischen „Revision“ und „Rekonstruktion“ von Glaubensaussagen tatsächlich eng verwandt, auch wenn ich biblische Symbole und Metaphern nicht mehr so sehr (wie noch Tillich) in den Rahmen einer existentialistisch-ontologischen philosophischen Sprache übertragen, sondern vielmehr mit Theißen grundlegend in den „interpretativen Rahmen“ einer evolutionären Wirklichkeitsdeutung „einzuzeichnen“ versuche⁶⁵. Insofern scheint mir vielleicht gerade Gordon Kaufmans theologisches „Rekonstruktionsprogramm“ eine heute hilfreiche Wiederaufnahme und Weiterführung von Tillichs zugleich mythenkritischer und mythenkreativer theologischer Transformationsarbeit sein zu können, was ich im folgenden Abschnitt genauer ausführen möchte.

⁶² Dorrien, True Myth, 120

⁶³ Dorrien, True Myth, 120

⁶⁴ Dorrien, True Myth, 121

⁶⁵ Theißen, Zur Bibel motivieren, 40; vgl. insgesamt meine Überlegungen zur „Evolutionstheorie als Rahmen“ in „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 24f.

(6) Tillich und Kaufman: Manche Passagen von Tillichs theologischen Schriften lesen sich für mich wie eine Vorwegnahme der theologischen Rekonstruktionarbeit, die mich am Werk des späten Gordon Kaufman so beeindruckt hat. So teilt Kaufman mit Tillich nicht nur die grundlegende Sorge um die „Idolatrie“ oder „Reifizierung“ des Gottesglaubens, die entsteht, wenn Menschen ihre unbedingte Loyalität auf etwas richten, was in Wahrheit „less than ultimate“ ist⁶⁶, sondern es finden sich bei Tillich im Ansatz bereits die Kaufman'schen Motive von theologischem Denken als „imaginary human construction“, und der Deutung des Göttlichen als Aktivität einer alles Begreifenden übersteigenden „creativity“ in, mit und unter den evolutionären Prozessen der Welt.

In seiner „Theology of Culture“ betont Tillich wie Kaufman, dass menschliche Sprache, auch unsere religiöse Sprache, immer kulturell geformt und ein Ergebnis von "cultural creativity" ist. Es gibt, so Tillich, keine "heilige Sprache", die gleichsam vom Himmel gefallen wäre und als solche "between the covers of a book" gefasst werden könnte. "But there is human language, based on man's encounter with reality, changing through the millenia", in der Menschen Alltägliches und Poetisches genauso zum Ausdruck bringen können wie Dinge von "ultimate concern". Religiöse Sprache ist Alltagssprache "changed under the power of what it expresses, the ultimate of being and meaning," Der sprachliche Ausdruck des Unbedingten kann, so Tillich weiter, narrativ, prophetisch, poetisch oder liturgisch sein.⁶⁷ Er kann heilig werden für die, denen er hilft, das Unbedingte auszusprechen, aber "there is no holy language in itself, as translations, retranslations and revisions show".⁶⁸

Von Gedanken wie diesen aus ist es, meine ich, in der Tat nicht mehr weit zu Kaufmans Definition der „theologischen Methode“ als „through-and-through ... constructive activity of the imagination“⁶⁹, so dass „all speaking and thinking of God, even of the most simple and unsophisticated sort – our prayers to God, our worship of God, our reflection on God – presupposes constructive imaginative activity and would be impossible without it.“⁷⁰ Diese Nähe Tillichs zu Kaufman (die dieser m.E. selbst nicht ausreichend gesehen und gewürdigt hat⁷¹), zeigt sich dann auch in Tillichs Rekonstruktion der traditionellen theistischen Transzendenzkonzepte hin zur Vorstellung eines kreativen göttlichen Grundes allen Seins und Werdens, eines „Grundes und Abgrundes“ der Welt, den Thatamanil in seiner komparativen Tillich-Interpretation als transtheistische, nicht-dualistische Neubestimmung eines „immanent divine“ durch Tillich deutet.

Weil nach Tillich von Gott nicht als von einem „being alongside the world“ gesprochen werden darf, so führt Heywood Thomas in dieser Hinsicht aus, kann auch „Schöpfung“ für Tillich nicht die Hervorbringung der Welt durch einen weltexternen Schöpfer am Anfang der Zeit sein. Die „half-deistic, half-theistic“ Vorstellung von Schöpfung als einem einmaligen Ereignis in der Zeit ist für ihn „absurd“. ⁷² Dagegen denkt er Schöpfung als ein ständiges göttliches Tragen und Erhalten der Welt, eine ständige Überwindung der Macht des „Nicht-Seins“ durch die Macht des „Seins selbst“ im Sinne einer „*creatio continua*“: Als „ground of being“ oder „creative divinity“ schafft Gott nicht im Sinne einer „causality“ am Anfang der Welt, sondern einer kreativen Dynamik, die die Schöpfung „all the time“ her-

⁶⁶ vgl. hierzu auch Grigg, *Gods after God*, 80

⁶⁷ Tillich, *Theology of Culture*, 47

⁶⁸ Tillich, *Theology of Culture*, 48

⁶⁹ Kaufman, *Creativity*, 120

⁷⁰ Kaufman, *Creativity*, 121

⁷¹ vgl. dazu ausführlicher unten, in den abschließenden Schlussüberlegungen zu diesem Abschnitt über „Komplextheologisches Denken“ und „Radikalen Tillichianismus“

⁷² Heywood Thomas, Tillich, 82f.

vorbringt und erhält.⁷³ Diese „Schöpfung“ als ständiger kreativer Schöpfungsprozess hat für Tillich wie für Kaufman keinen äußeren „Zweck“, aber eine innere „Richtung“: „The divine creativity drives every creature towards the fulfillment in actuality of what in the divine life is beyond potentiality and actuality.“ Diese innere Richtungshaftigkeit des kreativen Weltprozesses nennt Tillich auch „the *telos* of creativity“.⁷⁴

Thatamanil führt weiter aus: „Tillich understands being-itself to be a dynamic creative power that gives rise to what it grounds (even though this ‚giving rise‘ cannot be understood to be a causal process)“, und fasst es damit als eine fundamental dynamische Größe⁷⁵: Gott ist „Geist“, der den endlichen Geschöpfen innewohnt und sie „toward infinity“ treibt.⁷⁶ Allerdings ist in der Tillichinterpretation tatsächlich die Frage der Statik oder Dynamik seines ontologischen Gottesbegriffes umstritten. Während Thatamanil seine Dynamik herausstellt, kritisieren etwa John F. Haught⁷⁷ oder Catherine Keller⁷⁸ seine aus ihrer Sicht noch zu große Statik. Ist Gott für Tillich letztlich doch, wie Peterson fragt, „as Catherine Keller and other process theologians often read Tillich, a lifeless ground or frozen foundation beneath time who can neither feel the joys of God’s creatures nor participate in their sorrows?“⁷⁹, oder ist er der dynamische „Prozess“ der „always-active power that continuously generates and sustains material being“, als den Tillich Gott *auch* zu beschreiben versuchte?⁸⁰

Peterson arbeitet hier die Spannung heraus, dass Tillich tatsächlich „two notions“ von Gott (die nicht widerspruchsfrei zusammenpassen) zu einer Einheit miteinander verbinden möchte. Einerseits kann er sich nicht vorstellen, dass Gott selbst noch „im Werden“ ist, sondern verortet die Dynamik der Überwindung des Nichtseins durch das göttliche Sein „somehow ... out of time“⁸¹. Würde Gott, so Tillichs Argument, selbst noch der Vollendung und „Heilung“ bedürfen, könnte er die entfremdete Welt nicht wirklich versöhnen und „heilen“.⁸² Andererseits gibt er dem „Sein selbst“ als der „power of being“, die in jedem Augenblick der Macht des Nichtseins widersteht und sie überwindet, eine „dynamic component“, die „actually departs from the classical (theistic) view“ eines ewig unbewegten Bewegers.⁸³ „Tillich’s departure from the classical view, however slight“, so Peterson weiter „places his doctrine of God ‚on the boundary‘ ... between viewing God as an eternal stillness completely detached from time and the inner-worldly God of someone like Hegel who plunks God in time and makes God contingent on the people and events of history. Navigating between these two perspectives compels Tillich to inject process into the realm of timelessness; being-itself somehow includes movement.“⁸⁴

Aber sind die Deutungen Gottes als zeitloser Grund aller Wirklichkeit und als dynamischer, wirklichkeitsgenerierender Prozess, die Tillich zusammenführen will, nicht doch eigentlich unvereinbar? Tillich möchte irgendwie eine zeitlose Ewigkeit denken, die die Struktur der Zeitlichkeit dennoch in sich aufnimmt und gewissermaßen „inkorporiert“. Vielleicht muss

⁷³ Tillich, *Ultimate Concern*, 169

⁷⁴ Heywood Thomas, Tillich, 82f.

⁷⁵ Thatamanil, *Immanent Divine*, 145

⁷⁶ Thatamanil, *Immanent Divine*, 147

⁷⁷ vgl. meine Darstellung von Haughts Tillichrezeption in in „Gott, Mensch und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 29

⁷⁸ vgl. zu Kellers Tillichrezeption Peterson, Tillich, 114, 118

⁷⁹ Peterson, Tillich, 118

⁸⁰ Peterson, Tillich, 74

⁸¹ Peterson, Tillich, 74

⁸² Peterson, Tillich, 120

⁸³ Peterson, Tillich, 118

⁸⁴ Peterson, Tillich, 119

man hier, so Peterson abschließend, tatsächlich heute Tillich gegen Tillich selbst lesen, und die dynamisch-prozessuale Deutungsmöglichkeit favorisieren, die bei ihm zumindest ebenfalls angelegt ist: „Why not simply reverse Tillich’s thinking to resolve the problems we have discussed? Instead of trying to stuff time into eternity, why not open the flood-gates of eternity and release the waters of being-itself *completely* into time?“ Tillich wendet hier ein, dass ein „kenotischer“ Gott, der selbst im Werden ist und der „Heilung“ und „Versöhnung“ bedarf, unsere Welt und unser Sein nicht wirklich heilen und versöhnen könnte. Aber, so fragt Peterson abschließend: „Must God be resolved within Godself outside of time to be the source of healing? Could not God heal others through God’s own ‚self-saving‘“?

Das würde bedeuten, dass man Tillichs Ontologie eines zeitlosen „ground of being“ in einer solchen Weise prozesstheologisch reinterpretiert, dass die „dynamic fluidity and variation of reality“ auch „at its most basic level“ zum Ausdruck gebracht wird, und also die „basis of all existence“ als „a *moving* ground, a groundless ground, a dance and sway of energy“ interpretiert werden kann.⁸⁵ Mit einer solchen Tillichdeutung, die die dynamischen Momente seiner Gottesrede gegenüber ihren noch statischen priorisiert, würde bei aller Differenz m.E. auch die große Nähe von Tillichs Gottesdenken zu Kaufmans Vorschlag „on thinking of God as serendipitous creativity“⁸⁶ deutlicher herausgearbeitet werden können, und damit die bleibende Ambivalenz in Tillichs eigener theologischer Ontologie selbst „kreativ“ und „dialektisch“ dynamisiert.

(7) Tillich und die Deutung der Auferstehung: Eine weitere Nähe Tillichs zum Ansatz „komplextheologischen Denkens“, wie ich ihn in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ zu entwickeln versucht habe, zeigt sich auch in Tillichs Deutung des Symbols der „Auferstehung“. Wie für ihn „ewiges Leben“ überhaupt nicht „continuation of life after death“ bedeutet, sondern Aufgehobensein unserer sterblichen Existenz im „ewigen Jetzt“ Gottes, das es gründet und trägt⁸⁷, so ist auch die „Auferstehung“ Jesu für Tillich nicht die Wiederbelebung eines Leichnams, sondern die ekstatische Erfahrung der heilenden Kraft des „Neuen Seins“, das sich für die Jünger in Jesus manifestiert hatte, und im erinnerten „Bild“ Jesu auch nach seinem Tod für sie spirituell lebendig blieb: Die Auferstehungserfahrung, so formuliert es Tillich, löste für die Jünger die Spannung zwischen ihrer „conviction that Jesus was the bearer of the New Being and their disappointment at the turn of events which seemed to contradict this“. Tillich schreibt weiter: „In this tension something unique happened. In an ecstatic experience the concrete picture of Jesus of Nazareth became indissolubly linked with the reality of the New Being“. Diese österliche „Erscheinung“ des Neuen Seins im Bild Jesu ist weder die Erscheinung eines „revived (and transmuted) body, nor does it have the character of the reappearance of an individual soul; it has the character of spiritual presence“.⁸⁸ Die literalistische Deutung von Auferstehung als Wiederbelebung eines Toten macht aus dem Wunder von Ostern ein bloßes spiritualistisches Mirakel. „I am not interested in ghost stories even if you are“, lehnt Tillich jede Rückfrage nach einer körperlichen Deutung des Auferstehungsgeschehen gegenüber Heywood Thomas brüsk ab.⁸⁹

Hier zeigt sich m.E. eine deutliche Nähe zur Deutung der „Auferstehung“ etwa bei Wieman oder bei Hodgson, wie ich sie an den entsprechenden Stellen von „‘Gott‘, Mensch‘ und

⁸⁵ Peterson, Tillich, 120

⁸⁶ Kaufman, Creativity, 53-70

⁸⁷ nach Ted Peters in Bulman / Parella, New Millennium, 257

⁸⁸ nach Heywood Thomas, Tillich, 120

⁸⁹ nach Heywood Thomas, Tillich, 122

‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“ festgehalten habe⁹⁰: „After about the third day, however, when the numbness of the shock had worn away, something happened. The life-transforming creativity previously known only in fellowship with Jesus began again to work in the fellowship of the disciples. It was risen from the dead“ (Wieman⁹¹), und: „„What is risen is not the corpse of a dead man but a gestalt, a sociohistorical dynamic that coalesced in and around a specific human being and with which this human being is still identified. ... Jesus is recognized and thus present in a structure or gestalt of word and act with which his personal being has become paradigmatically identified.“ (Hodgson)⁹²

(8) Tillich und die Suche nach einer „globalen religiösen Perspektive“: Nach Lloyd Geering ist Tillichs religiöser Horizont, je älter er wurde, immer freier und universalistischer geworden, so dass „at the end of his long and creative career, he said that if he had his time over again he would devote much more time to the study of non-Christian paths of faith“⁹³ Tillich selbst schreibt 1958: „I do not think this encounter“ (sc. „of Christians with the other great religions“) „has been taken seriously enough in Christian theology, including my own systematic thought.“⁹⁴ Glaube als „ultimate concern“ bzw. als die „self-affirmation of being in spite of non-being“⁹⁵, so sieht der reife Tillich immer deutlicher, lässt sich nicht nur auf einen Teilstrom der menschlichen Kultur begrenzen, sondern ist als Teil der „conditio humana“ immer ein wahrhaft globales und universales Phänomen. Alle Religionen (und „Quasireligionen“) teilen für ihn die formale Struktur eines „ultimate concern“, der von jedem nicht ultimatem Anliegen nicht nur quantitativ, sondern qualitativ verschieden ist, stehen aber zugleich in der Gefahr der Dämonisierung bzw. Idolatrie, wenn sich ihr „ultimate concern“ nicht auf das auch inhaltlich Unbedingte, sondern lediglich auf etwas Kontingentes, Bedingtes richtet. Insofern bestimmt die Formalstruktur des „ultimate concern“ für Tillich die Gesprächsbasis für den interreligiösen Dialog, aus der Ultimät des Gegenstandes dieses „concern“ ergibt sich aber zugleich auch die Grenze für einen möglichen Dialog und das Kriterium für eine fundamentale Kritik und Selbstkritik jeder echten menschlichen Religion:

„We ourselves claim ... that the Christian message, or the event on which Christianity is based, is the purest form in which ultimacy has occurred. The Buddhists believe that just *because* the Buddha has less historical character than Jesus, Buddhism is superior. And the humanists ... have an ultimate concern with the humanistic ideal.“ Allen gemeinsam ist „the formal concept of ultimate concern“, wenn sie das Ultimate selbst auch unterschiedlich deuten. Das macht einen echten Dialog unter ihnen möglich.⁹⁶ Dagegen gibt es Grenzen für diesen Dialog z.B. mit faschistischen Perversionen eines „ultimate concern“: „I would say that while genuine dialogue with Buddhists and Hindus and Islam is possible“, und auch „with humanists and socialists and ... nationalists, it is not possible with Nazism, for instance. Fascism is a demonization of nationalism, as Communism is a demonization

⁹⁰ vgl. „‚Gott‘, ‚Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 111 und 276

⁹¹ Wieman, Source, 44

⁹² Hodgson, Winds, 271f

⁹³ Geering, Reader, 247

⁹⁴ „Beyond the Usual Alternatives“, 555, zitiert nach dem Beitrag von Rowan B. Palapathwala, in Bulman / Parella, New Millennium, 215

⁹⁵ „The Courage to Be“, 172; vgl. Peterson, Tillich, 86 „God ... ‚appears‘ to individuals ... in subtle moments of grace where the separation of ‚life from life‘ is overcome as well as in moments of deep courage where an individual takes a form of nonbeing (death, meaninglessness or ... guilt) into himself and confronts it saying ‚yes‘ to life in spite of the threat in question“. (86) In solchen Momenten des „Muts zum Sein“ offenbart sich für Tillich die Macht des „Seins-selbst“ im Leben von Menschen: „Whenever a person faces and overcomes a threat to the fullness of her being, she echoes in a fragmentary and incomplete way what occurs definitely and completely in God.“ (87)

⁹⁶ Tillich, Ultimate Concern, 22

of socialism, and scientism is a demonization of humanism. It prevents intelligent dialogue with them.“ Ebenso ist ein echter Dialog unmöglich mit den dämonisierten Formen etwa des Christentums, des Hinduismus oder Buddhismus: „For example, the church of the Inquisition was a demonization of Christianity. Some types of superstition in Buddhism and Hinduism are demonizations of these religions ... In the moment when demonization takes place, I would say that dialogue becomes impossible because of the distortion involved.“⁹⁷ Hier sind die einzelnen Religionen und Quasi-Religionen vielmehr zu einer permanenten Selbstkritik und Selbstreinigung gerade im Sinne ihres genuinen „ultimate concern“ herausgefordert.

Auch Heywood Thomas hält fest, dass am Ende seines Lebens für Tillich das Gespräch mit anderen Religionen eine immer größere Bedeutung bekam. Manche Interpreten, so Heywood Thomas, verstünden Tillichs dahingehende letzte Äußerungen so, dass er, hätte er länger gelebt, vom Dialog der Religionen her sein theologisches System noch einmal vollständig überarbeitet und verändert hätte. Diese Deutung geht Heywood Thomas zu weit, aber er sieht doch in der globalen Horizonterweiterung des späten Tillich eine wichtige Vertiefung von Tillichs Theologie. „There was indeed a new boundary on which Tillich found himself after he had gone to America which is not mentioned in *On the boundary*, and that was the boundary between Christianity and other religions.“ Heywood Thomas sieht darin aber eine durch die persönlichen interreligiösen Begegnungen des späten Tillich bewirkte Verstärkung der „worldwide, and in fact global reference“ seiner Theologie, die zumindest implizit schon immer vorhanden war, jetzt aber neue neue explizite Bedeutung erhält, und keinen völligen theologischen Neuansatz.⁹⁸

Richtig ist aus meiner Sicht sicherlich, dass auch der späte Tillich weiter auf wesentliche theologische Grundüberlegungen baute, die seinem theologischen Denken schon immer inherant waren: Die Transzendierung des theistischen Paradigmas, eine an der Versöhnung von existentieller Entfremdung orientierte essentialistische Anthropologie, Glaube als „ultimate concern“. Mit John R. Dourley ist aber m.E. festzuhalten, dass der späte Tillich von diesen Grundlagen her andere Teile seines früheren Systems durchaus sehr weitgehend in Frage stellte und zu revidieren begann, v.a. seine frühere Christologie und Offenbarungslehre. Wenn „Offenbarung“ tatsächlich nichts anderes bedeutet als „the experience in which an ultimate concern grasps the human mind“⁹⁹, wenn sie also als eine in der menschlichen Kondition selbst begründete letzte Erschließungserfahrung zu interpretieren ist, dann ist sie ein alle besonderen Kulturen und Religionen übergreifendes allgemein menschliches Phänomen, und kann nicht in einer einzigen Kultur und Religion ihren für alle anderen Religionen normativen „letztgültigen“ Ausdruck gewonnen haben.

John R. Dourley sieht in dieser Abkehr des späten Tillich von seinem früheren inklusivistischen Konzept einer in Christus erfolgten „letztgültigen Offenbarung“, die alle „vorläufigen Offenbarungen“ in den anderen Religionen ablöst und überbietet, hin zu einem wirklich pluralistischen Offenbarungskonzept ein „perceptible broadening of his theological perspective“, die sich auch in einer sehr selbstkritischen Distanzierung Tillichs von einem „somewhat sustained provincialism running through much of his theological endeavor to that point“ manifestiert.¹⁰⁰ Schon 1952 hatte Tillich begonnen, Teile seiner früheren theologischen Perspektive als geprägt von einem deutschen und europäischen „Provinzialismus“ zu bezeichnen, für den er sich heute schäme. Doch der späte Tillich radikalisiert diese Selbstkritik, wie Dourley detailliert aus seinen letzten Schriften nachweist, noch einmal

⁹⁷ Tillich, *Ultimate Concern*, 23

⁹⁸ Heywood Thomas, *Tillich*, 178

⁹⁹ Tillich, *Dynamics*, 90

¹⁰⁰ Dourley, *Tillich*, 1

erheblich: Noch bis in den dritten Band seiner Systematischen Theologie gebe es Signaturen eines theologischen Provinzialismus, von dem er sich erst durch seine interreligiösen Begegnungen der letzten Jahre vollständig zu lösen begonnen habe. Tillich spricht konkret von einem dreifachen noch bestehenden Provinzialismus in weiten Teilen heutigen christlich-theologischen Denkens einschließlich von entsprechenden Bestandteilen seines bisher entwickelten eigenen, den es jetzt konsequent zu überwinden gelte: den „Christian provincialism“, der die „redemptive efficacy of non-Christian religions“ verneine, den „provincialism of theistic religions“, der alle Religionen einseitig als bezogen auf eine „transcendent and, usually personal divine entity“ interpretiere, und schließlich den „provincialism of religion proper over against the powerful quasi-religions of our time“, der die genuin religiösen Dimensionen von „ultimate concern“ in den säkularen Weltanschauungen der Gegenwart nicht ernst genug nehme.¹⁰¹

„In the end“, so Dourley, „Tillich’s theological anthropology outstrips his Christology. His universalism undermines the contention that the religious process did or could culminate in an individual person, event, or religion.“¹⁰² Das führt zu einer substantiellen Revision seines früheren offenbarungstheologischen Inklusivismus, in deren Rahmen er die Vorstellung einer „letztgültigen Offenbarung“ nur im Christusergebnis vollständig aufgibt; Dourley sieht darin eine „natural, if not necessary“ Weiterentwicklung seines theologischen Essentialismus und seines anthropologischen Grundverständnisses von Religion, die er jetzt endlich konsequent zu Ende denkt.¹⁰³ So ist die theologische Entwicklung Tillichs selbst paradigmatisch für den Weg hin zu einem immer größeren theologischen Universalismus und zu einer „globalen“ religiösen Perspektive, wie sie auch meine eigene „Suche nach einem für mich heute sagfähigen und tragfähigen Glauben“ zunehmend bestimmt hat.

(9) Fazit: Dass Tillichs Theologie höchst unterschiedlich interpretiert werden kann, und sein theologisches „Erbe“ von ganz verschiedenen „Lagern“ für sich reklamiert werden kann, zeigt, meine ich, eine gewisse intrinsische Ambivalenz in Tillichs theologischem System selbst. Ist Gott als das „Sein selbst“ noch traditionell ontotheologisch, allenfalls modifiziert theistisch gedacht, oder transzendiert die dynamischere Rede von der „power of being“ nicht selbst schon wieder die mögliche metaphysische Statik der Interpretation des Göttlichen mithilfe solcher ontologischen Kategorien¹⁰⁴? Ist Tillichs christozentrischer theologischer Inklusivismus noch ungebrochen partikularistisch, oder schafft sein Verständnis von Religion als „ultimate concern“ nicht doch die Basis für einen zumindestens tendentiellen Universalismus, der ihn, je älter er wurde, immer mehr in die Richtung eines echten religiösen Pluralismus trieb? Ist Tillichs religiöse Vision, wie Gordon Kaufman kritisiert, noch weitgehend anthropozentrisch, oder hat er, wie Michael F. Drummy entgegnet, doch schon auch eine Theologie der Natur zumindest vorbereitet, die eine heutige so dringlich gewordene holistischere ökotheologische Sensibilität anbahnt¹⁰⁵?

Vielleicht ist die Antwort auch hier kein einfaches „entweder, oder“, sondern ein komplexes Oszillieren zwischen einem verbindenden „sowohl als auch“ und einem noch weiter in die Zukunft weisenden „weder, noch“. Vielleicht ist das der kritische Sinn von Crocketts Rede von einem „radikalen Tillichianismus“, dass es eben auch eine konservativere Möglichkeit der Tillichdeutung gibt, die seine Rede vom „god above god“ nur leicht modifiziert theistisch interpretiert, und es darum darauf ankommt, eben die radikaleren Momente von Til-

¹⁰¹ Dourley, Tillich, 4f.

¹⁰² Dourley, Tillich, 23

¹⁰³ Dourley, Tillich, 25

¹⁰⁴ vgl. oben, "(4) Tillich und Kaufman"

¹⁰⁵ vgl. die genauere Analyse der entsprechenden Diskussion zwischen Kaufman und Drummy etwas weiter unten

lichts theologischem Denken in den Vordergrund zu stellen, die ihn tatsächlich zu einem Wegbereiter einer ernsthaft nachtheistischen oder „anatheistischen“ religiösen Denkbewegung machen.

Auch Rowan B. Palapathwala sieht eine Bewegung einer weiteren Radikalisierung v.a. im Denken des späten Tillich, die ihn Teile seines früheren logozentrischen Systems auf Grund seiner Einsicht in die radikalen Veränderungen der globalen intellektuellen Situation nach den beiden „Weltkriegen“ des 20. Jh. selbst in Frage stellen ließ. Tillich spreche auf einmal von einer „post-Protestant era“, in der das religiöse Denken jetzt eingetreten sei, und sehe diese durch „radical changes“ gekennzeichnet, durch die eine neue Form des Christentums hervortreten beginne, deren Gestalt wir heute allenfalls ahnen könnten.¹⁰⁶ Das führe in Tillichs Denken zu einem „parallel project“¹⁰⁷, einem zweiten, nur angedeuteten Strang seines theologischen Suchens, den er zwar nicht mehr selbst systematisch ausgearbeitet habe, von dem aber „Tillich’s unpublished notes, manuscripts, and personal correspondence in the Tillich Archives from the last ten years of his life“¹⁰⁸, die Palapathwala ausgewertet hat, deutliches Zeugnis geben. „Available evidence suggests that, in view of religious pluralism ... Tillich had begun to doubt the logocentric foundation of Christology and theological work“¹⁰⁹, und dass Tillich damit auch im Begriff war, sich nicht nur von seinen früheren Gedanken einer „letztgültigen Offenbarung“ des Göttlichen in Christus zu verabschieden, sondern sich auch immer mehr auf ein nicht-fundamentalistisches, „postmodernes“ religiöses Paradigma zuzubewegen.

Doch selbst, wenn man mit Hewywood Thomas einer solchen Einschätzung der theologischen Entwicklung des späten Tillich nicht oder nur eingeschränkt folgt, gibt es doch sicherlich ausreichend Ansätze in der Entwicklung des Denkens Tillichs, die die partikularistischeren und ontologisch fundamentalistischeren Momente seines früheren systematisch-theologischen Ansatzes bereits von innen her transzendieren. Das zeigt m.E. auch sehr gut die Diskussion zwischen Gordon Kaufman und Michael F. Drummy über die Bewertung von Tillichs Denken im Rahmen unserer heutigen postmodernen ökologischen Sensibilitäten¹¹⁰, die ich hier abschließend aufgreifen möchte.

Im Sammelband „Religion in the New Millenium. Theology in the Spirit of Paul Tillich“ kann die dort dokumentierte Diskussion zwischen Gordon Kaufman auf der einen und Michael F. Drummy auf der anderen Seite vielleicht als das „Herzstück“ betrachtet werden. Ausführlicher als sonst in seinen Schriften geht Kaufman auf das Verhältnis seiner eigenen theologischen Vision zum Erbe Tillichs ein. Einerseits betont er die bleibende Bedeutung von Tillichs Gottesdenken auch für seinen eigenen theologischen Ansatz: „Paul Tillich was a very important figure in my own theological development and he has greatly influenced my way of thinking about and doing theology.“ Andererseits benennt er aber auch wesentliche Differenzpunkte, die er im Verhältnis zu Tillich sieht, und gegen ihn meint geltend zu machen müssen. „There have been important changes in our world since the middle of the last century when Tillich was still flourishing.“ Insbesondere die „deepening awareness that we humans are destroying the very basis of human life, and much other life as well, on Planet Earth“ und eine „growing consciousness of the profoundly pluralistic character of all human life, a pluralism that calls into question our western and Christian assumptions about the fundamental superiority of our Eurocentric culture“¹¹¹ machen viele Anteile von

¹⁰⁶ Rowan B. Palapathwala, in Bulman / Parella, New Millenium, 209

¹⁰⁷ Rowan B. Palapathwala, in Bulman / Parella, New Millenium, 212

¹⁰⁸ Rowan B. Palapathwala, in Bulman / Parella, New Millenium, 209

¹⁰⁹ Rowan B. Palapathwala, in Bulman / Parella, New Millenium, 215

¹¹⁰ in Bulman / Parella, New Millenium, 235-259

¹¹¹ Gordon Kaufman in Bulman / Parella, New Millenium, 235

Tillichs Denken für Kaufman heute auch problematisch, weil seine Theologie, hier noch eher der Moderne als der Postmoderne zugehörig, aus Kaufmans Sicht bei alle theologischen Öffnung doch über weite Strecken immer noch zu anthropozentrisch und zu konfessorisch geblieben sei.

Seine Methode der „Korrelation“ sei, so Kaufman, noch „too parochially conceived“ gewesen „with its supposition that the Christian tradition could provide adequate answers to the deep questions raised in virtually every cultural situation“. Sein existentialistischer Ansatz beim „courage to be“ sei entsprechend noch zu sehr auf den Menschen und seine Subjektivität konzentriert, und sein Gottesbild darum noch zu personalistisch geblieben.¹¹² „God and the human“ seien für Tillich noch „so closely interconnected“ gewesen, dass er den größeren kosmologischen und ökologischen Zusammenhängen, in die unser Menschsein eingebettet ist, noch nicht wirklich gerecht werden konnte.¹¹³ Die Heraushebung der christlichen Weltansicht als durch „God’s special revelation“ begründet, die Tillich vertrat, sei noch einer heute nicht mehr aufrecht zu erhaltenden recht arroganten Haltung „of much traditional Christianity vis-à-vis the natural order as a whole, and toward other religious and secular traditions in particular“ zuzuordnen. Deshalb müssten wir heute, so Kaufman in seinem Gesamturteil, mit den traditionellen christlichen Parochialismen und Absolutismen auch die Tillichs überschreiten, wenn wir auch theologisch mit Tillich und der Tradition an einer „*decisive qualitative distinction*, though not an ontological separation, between God and the created order“ festhalten werden.¹¹⁴

Was ist von dieser doch recht pauschalen Tillich-Kritik Kaufmans zu halten? Die anderen, „radikaleren“ Seiten von Tillichs theologischem Denken habe ich ja bereits in den vorhergehenden Abschnitten dieser Verhältnisbestimmung zwischen meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ und dem Erbe Paul Tillichs herausgearbeitet Michael F. Drummy schreibt entsprechend in seiner Erwiderung dass er Kaufman „wholeheartedly“ in seiner Forderung zustimmt „that in our ecologically sensitive age we must necessarily move beyond Tillich in reconceiving the God-world relationship“.¹¹⁵ Aber er warnt davor, dabei sozusagen „das Kind mit dem Bade auszuschütten“, und meint, dass Tillich, würde er heute leben, selbst eine solche ökologische Rekonstruktion des Gottesglaubens befürwortet hätte. Schon in einer Predigt von 1963 habe Tillich geschrieben: „«The earth and we» has ... become a question of profound human concern and tormenting anxiety. ... It is possible that the earth may bear us no longer. We ourselves may prevent her from doing so. ... It may well be ... that man’s relation to the earth and the universe will, for a long time, become the point of primary concern for sensitive and thoughtful people. Should this be the case, Christianity ... will be compelled forward into the more daring inroads of the human spirit, risking new and unanswered questions ... but at the same time pointing to the direction of the eternal, the source and goal of man and his world.“¹¹⁶

Drummy teilt zwar Kaufmans Einschätzung, dass Tillichs Konzeption von Gott und Glauben noch weitgehend in einem „*anthropocentric framework*“¹¹⁷ formuliert sei. Diese Limitation seines Denkens erkläre sich aus dem geistigen Klima seiner Zeit. Aber Drummy betont gegen Kaufman, dass Tillich selbst dennoch diesen anthropozentrischen Rahmen immer wieder schon zu transzendieren begonnen habe. Tatsächlich habe „Tillich not only ... the importance of including the nonhuman world in his theological system“ erkannt, sondern

¹¹² Gordon Kaufman in Bulman / Parella, New Millenium, 236

¹¹³ Gordon Kufman in Bulman / Parella, New Millenium, 237

¹¹⁴ Gordon Kaufman in Bulman / Parella, New Millenium, 249

¹¹⁵ Michael F. Drummy in Bulman / Parella, New Millenium, 251

¹¹⁶ Aus „The Eternal Now“, zitiert nach Drummy in Bulman / Parella, New Millenium, 251

¹¹⁷ Michael F. Drummy in Bulman / Parella, New Millenium, 252

auch bereits entschieden betont, „that ‘the interdependence of everything with everything else in the totality of being includes a participation of nature in history and demands a participation of the universe in salvation‘“. ¹¹⁸ Für Tillich sei die ganze Schöpfung sowohl in den „Fall“ wie auch in die „Erlösung“ eingeschlossen gewesen, und dieses „nonanthropocentric treatment of the fall and redemption of nature allows for an understanding of grace that is best supported by the ontological approach to reality. That is the principle of the ‚interdependence of everything with everything else in the totality of being‘ is logically extended to include all nonhuman realms in the event of salvation“. ¹¹⁹

Insofern bestätigt sich m. E. auch hier, dass ein komplextheologisches, holistisches Schöpfungsdenken, wie Kaufman es entwickelt, bei Tillich zumindest schon vorbereitet und angebahnt ist. Tillichs Theologie ist komplexer und radikaler, als es viele noch eher traditionell, theistisch oder dualistisch klingenden Begriffe, die er noch in seiner „Systematischen Theologie“ verwendet, vermuten lassen. Zumindest gibt es beide Linien im Denken Tillichs, eine konservativere, kirchlich „angepasstere“, und eine radikalere, dekonstruktivere und rekonstruktivere. Entsprechend gibt es auch die kirchlich geläufigere insgesamt konservativere Tillich-Rezeption, und die radikalere, für die z.B. Clayton Crockett und Jeffrey W. Robbins, aber auch z.B. Richard Grigg ¹²⁰ paradigmatisch stehen. An diese radikalere Tillichrezeption schließe auch ich mich in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ insgesamt an, und meine, dass bei Tillich in erstaunlicher Weise tatsächlich zumindest „in nuce“ sehr viel von dem schon angelegt ist, was in der gegenwärtigen theologischen Grundlagenliteratur, die ich rezipiert habe, an intellektueller, ethischer und existentieller Plausibilisierung einer „für mich heute sag- und tragfähigen“ Glaubensperspektive weiter entfaltet wird.

¹¹⁸ Michael F. Drummy in Bulman / Parella, New Millenium, 253; das Tillich-Zitat stammt aus seiner „Systematischen Theologie“

¹¹⁹ Michael F. Drummy in Bulman / Parella, New Millenium, 255f.

¹²⁰ Auch Richard Grigg sieht in Tillich einen wichtigen Vorläufer heutiger „radikaler Theologien“: „Tillich’s vocabulary was not simply a way to dress up traditional Christianity in contemporary garb, but was meant to offer a radical reinterpretation of Christian faith.“ (Gods after God, 143)

3. Nicht-reduktionistisches evolutionäres Denken jenseits von Newton und Darwin

Lektürebasis:

Dawkins, Richard: The Selfish Gene, New York ²1989

Dawkins, Richard: The God Delusion, London 2006

Dawkins, Richard: The Magic of Reality. How we know what's really true, London 2012

Robbins, Jeffrey W. und Rodkey, Christopher D.: Beating 'God' to Death: Radical Theology and the New Atheism. In: Amarasingam, Armanath: Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal, Chicago 2010, 25-36

Marshall, Ian und Zohar, Danah (Hg.): Who's Afraid of Schrodinger's Cat? An A-to-Z Guide to All the New Science Ideas You Need to Keep Up with the New Thinking, New York 1998

Kauffman, Stuart: Evolution Beyond Newton, Darwin, and Entailing Law. Vorwort zu: Henning, Brian G. / Scarfe, Adam: Beyond Mechanism. Putting Life Back Into Biology, Plymouth 2013, 1-24

Ulanowicz, Robert E.: A Third Window: Natural Life beyond Newton and Darwin, West Conshohocken, PA, 2009)

Bauer, Joachim: Das kooperative Gen. Evolution als kreativer Prozess, München 2010

Jablonka, Eva und Lamb, Marion J.: Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life, Cambridge (Massachusetts) 2006

Jablonka, Eva und Lamb, Marion J.: Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral and Symbolic Variation in the History of Life, Cambridge (Massachusetts) 2006

Bateman, Chris: The Mythology of Evolution, Alresford 2012

Noble, Denis: The Music of Life. Biology Beyond Genes, New York 2006

Thompson, Evan: Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind, Cambridge MA 2007

Delio, Ilia: The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution, and the Power of Love, New York 2013

Crockett, Clayton und Robbins, Jeffrey W.: Religion, Politics, and the Earth: The New Materialism, New York 2012

Sagan, Carl: The Varieties of Scientific Experience. A Personal View of the Search for God. Edited by Ann Druyan, New York 2007

Linneaweaver, Charles H. / Davies, Paul C. W. / Ruse, Michael (Hg.): Complexity and the Arrow of Time, New York 2013

(1) Richard Dawkins steht wie kein anderer Naturwissenschaftler der Gegenwart für das, was man das „neo-darwinistische Paradigma“ in der Evolutionsbiologie nennen könnte, nach dem die Emergenz von Kosmos, Leben und Bewusstsein allein durch die mechanistischen Wirkkräfte von Mutation und Selektion zu erklären sind, und ist zugleich der führende Vertreter des sog. „Neuen Atheismus“, der Religion bzw. den Gottesglauben (den er für eine „delusion“ hält) nicht nur für wissenschaftlich widerlegt, sondern auch für moralisch gefährlich hält.

Aus komplextheologischer Sicht problematisch ist dabei nicht so sehr Dawkins' „atheistische“ Grundthese, dass „there is almost certainly no God“¹²¹, sondern v.a. seine mit dieser These verbundene Reduktion von religiöser Weltorientierung auf eine supranaturalistische Wirklichkeitsdeutung, die nach meiner Überzeugung niemals das Wesen menschlicher Religion ausmachen konnte oder kann. Die Einsicht, dass es „Gott“ als himmlisches Wesen wohl tatsächlich gar nicht „gibt“, ist theologisch betrachtet nicht nur alles andere als aufregend, sondern entspricht vielmehr positiv uralten Grundeinsichten biblisch fundierter jüdischer und christlicher Gottesrede selbst, und ist in Wahrheit nicht das „Ende“, sondern erst der eigentliche „Anfang“ der Theologie.¹²² Eine komplexe christliche Theologie wird mit Dawkins „einen Gott weiter gehen“, und nach der Dekonstruktion der polytheistischen antiken Götterwelt auch den einen verbleibenden Gott des Monotheismus dekonstruieren¹²³. Aber nachdem die theistische „God hypothesis“ in dieser Weise destruiert ist, fangen die theologisch entscheidenden und wesentlichen Fragestellungen, die Fragen nach dem Ultimativen (Tillich) bzw. dem „Unbedingte(n) ... zu allem Bedingten“ (Kant)¹²⁴ m.E. überhaupt erst an.

Aus Sicht einer auf Tillich aufbauenden „radikalen“ transtheistischen Theologie, wie etwa Jeffrey W. Robbins und Christopher D. Rodkey sie zu entwickeln versuchen, geht die Kritik von Dawkins und den „Neuen Atheisten“ am theologischen Theismus nicht zu weit, sondern im Gegenteil "not far enough", und ihr metaphysisches Denken ist "*insufficiently radical*". Eine radikale, durch den "Tod Gottes" dekonstruierte Theologie ist für sie dagegen weder theistisch noch atheistisch, sondern entzieht sich solchen einfachen Lösungen der Gottesfrage "precisely because the concept of God in Christianity is dynamic, contradictory, imprecise, dependent on interpretation, and therefore highly resistant to logical or empirical dismissal".¹²⁵ Ein non-theistisch refiguriertes Gotteskonzept jenseits von Theismus und Atheismus zielt dagegen auf ein "radical Other", das "still has the power to surprise".¹²⁶

Für eine an Tillich geschulte „radikale Theologie“ komme es darauf an, Gott anders zu denken - "a task that is more difficult and radical than that outlined by the new atheists". Die neuen Atheisten bleiben, wenn auch in negativer Weise, dem theistischen Paradigma verhaftet, und sind darum weniger "theologically sophisticated" als es Tillich mit seinem Gotteskonzept "beyond cosmological, teleological, and moral arguments for or against God" war¹²⁷. Anknüpfend an Tillichs Dekonstruktion des Theismus haben etwa Altizer, Caputo, Vattimo und Taylor eigene "radikale" theologische Konzepte "after the death of God, between faith and suspicion, and without religion, supernaturalism, and mythology"

¹²¹ vgl. Dawkins, *God Delusion*, 137ff.

¹²² vgl. hierzu auch die oben unter „2. Komplextheologisches Denken als ‚radikaler Tillichanismus‘“ dargestellte Position Paul Tillichs in dieser Sache.

¹²³ vgl. Dawkins, *God Delusion*, 52, in Anlehnung an eine „wittily“ formulierte Gedankenführung von „Ibn Warraq“: „(M)onotheism is in its turn doomed to subtract one more god and become atheism.“

¹²⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVIff.

¹²⁵ Robbins/Rodkey, *New Atheism*, 26

¹²⁶ Robbins/Rodkey, *New Atheism*, 27

¹²⁷ Robbins/Rodkey, *New Atheism*, 29

entwickelt. Diese "tradition of radical theology", so die Autoren, "still outflanks the new atheists' critique of religion, for it concedes their arguments against religion while simultaneously showing how religion can be radically reconceived from the inside out".¹²⁸

(2) Ähnlich reduktionistisch wie Dawkins' Behandlung der Gottesfrage ist bei aller seiner immer wieder bewiesenen denkerischen Brillanz m.E. auch sein eigentlich naturwissenschaftliches, evolutionsbiologisches Denken, wie es sich von seinen Anfängen in seinem ersten Bestseller „The Selfish Gene“ bis zu seinem neuesten Buch „The Magic of Reality“ beobachten lässt. Das wird schon in der grundlegenden Argumentationsstruktur von „The Magic of Reality“ deutlich. Die wissenschaftlichen Grundfragen, die er darin behandelt, beantwortet er jeweils so, dass er zunächst verschiedene mythische Antwortversuche auf diese Fragen darstellt, dann aber den Mythos beiseite fegt und stattdessen naturwissenschaftlich erklärt, wie die Dinge „wirklich“ sind. Dass auch wissenschaftliche Antworten „Interpretationen“ und „Gleichnisse“ (Dürr) sein könnten, kommt ihm dabei nicht in den Sinn, und sein naturalistischer epistemologischer Optimismus bleibt von Kants kritischer Philosophie mit ihrer Grundunterscheidung der Wirklichkeit, wie sie „an sich“ ist („what is really true“), und wie sie uns „erscheint“ („what is phenomenally true“), völlig unberührt.

Dawkins beweist auch in seinem jüngsten Buch in vielen Bereichen sicherlich eine Gabe, komplexe Gegebenheiten einfach zu erklären und so auch für ein allgemeines Publikum verständlich zu machen. Auch kann ein nicht-reduktionistisches, komplextheologisches Denken seinen Begriff einer „poetic magic“ sicher weitgehend positiv rezipieren, den er in „The Magic of Reality“ so formuliert: „I want to show you that the real world, as understood scientifically, has magic of its own – the kind I call poetic magic: an inspiring beauty which is all the more magical because it is real and because we can understand how it works. Next to the true beauty and magic of the real world, supernatural spells and stage tricks seem cheap and tawdry by comparison. The magic of reality is neither supernatural nor a trick, but – quite simply – wonderful. Wonderful and real. Wonderful *because* real.“¹²⁹

Aber auf der anderen Seite steht er m.E. auch hier immer in der Gefahr unzulässiger Simplifizierungen gerade von wissenschaftlichen Grenzfragen, und der Reduktion der Wirklichkeit auf das mit Messinstrumenten und Modellsimulationen Fassbare. „Wahrheit“ ist für ihn identisch mit der naturwissenschaftlichen Weltinterpretation, und den Einwand, dass es tatsächlich eine Dimension von Alterität und Nichtverrechenbarkeit geben könnte, die unsere auch naturwissenschaftliche Weltsicht begrenzt und jede menschliche „Wahrheit“ relativiert und transzendiert, würde er wohl bestenfalls als Element von „stage magic“ bewerten, das es nicht wert ist, sich ernsthaft mit ihm auseinanderzusetzen.

(3) Das Problem von Dawkins' Thesen ist auch hier nicht ihre naturwissenschaftliche Substanz, sondern ihr über eine mögliche empirische Naturbeschreibung weit hinausgehender Reduktionismus. Stuart Kauffman definiert den für das traditionelle Wissenschaftsparadigma, das auch Dawkins vertritt, leitenden naturwissenschaftlichen Reduktionismus in Anlehnung an Stephen Weinberg so: „(A)ll the explanatory arrows point downward from societies to people, to organs, to cells, to biochemistry, to chemistry, and finally to physics“ und ihren nicht mehr reduzierbaren Elementarteilchen oder „particles in motion“.¹³⁰ Biologisch bedeutet Reduktionismus die Reduktion aller organischen Systeme auf ihre chemischen Grundbausteine (Moleküle oder Gene), und die Auffassung, dass sich die Evolution

¹²⁸ Robbins/Rodkey, *New Atheism*, 35; zum Verhältnis Tillichs zur (atheistischen) Religionskritik vgl. auch oben die entsprechenden Abschnitte in „2. Komplextheologisches Denken als ‚radikaler Tillichanismus‘“

¹²⁹ Dawkins, *Magic*, 31f.

¹³⁰ Kauffman, in Ulanowicz, *Third Window*, XI

des Kosmos vollständig durch die ihr zugrunde liegenden mechanistischen Vorgänge von Mutation und Selektion erklären lasse.

Diese Reduktion des Ganzen auf die Gesetze seiner Teile ist schon aus physikalischer Sicht heute aber problematisch geworden. Wenn, wie die Quantenphysik nahelegt, die Wirklichkeit auf ihrer fundamentalsten Ebene gar nicht aus „particles in motion“, gar nicht aus Materie und ihren Elementarteilchen, sondern aus reinen Formen, Relationen und Potentialitäten, bzw. aus Information aufgebaut ist, dann ist eine Reduktion der Wirklichkeit auf die Gesetze von „particles in motion“ gar nicht mehr kohärent zu denken. Marshall/Zohar schreiben aus physikalischer Sicht entsprechend: „The old science portrayed a physical universe of separate parts bound to each other by rigid laws of cause and effect, a universe related by force and influence. The new science gives us the vision of an entangled universe where everything is subtly connected to everything else. ... Where the Newtonian scientist reduced everything to its component parts and a few simple forces acting on them, the quantum or chaos scientist focusses on the new properties of patterns that emerge when parts combine to form wholes. A universe where nothing new or surprising ever happens is replaced by a self-organizing universe of constant invention. The scientist learns that this fact or that part cannot be isolated from its overall environment or context, the way holism replaces reductionism and wholes are seen as greater than the sum of their parts. In the new science, organized simplicity gives way to self-organized complexity.“¹³¹

Unterhalb von „particles in motion“ besteht die Wirklichkeit aus elementarer Information, Relation und Potentialität, und diese bestimmen die höheren Komplexitätsebenen gar nicht mehr deterministisch, sondern stellen lediglich zufallssensible oder probabilistische „constraints“ bereit. Komplexitätsforschung und Quantenphysik treiben uns, so formuliert es Stuart Kauffman, „toward a post-reductionist science, not to replace reductionism, but in unknown ways to augment or alter it“.¹³²

(4) Wie eine solche neue, nachreduktionistische Wirklichkeitsdeutung aus ökologischer, komplexitätstheoretischer und systembiologischer Perspektive aussehen könnte, haben in unterschiedlicher Weise Robert Ulanowicz in „A Third Window. Natural Life Beyond Newton and Darwin“, Kauffman selbst in „Evolution Beyond Newton, Darwin, and Entailing Law“, und Joachim Bauer in seinem Buch „Das kooperative Gen“ zu beschreiben versucht.

a) Nach Ulanowicz müssen das „erste wissenschaftliche Fenster“ auf die Wirklichkeit, das Newton einst mit seiner Beschreibung der makrophysikalischen Gesetze, und das „zweite Fenster“, das dann Darwin mit seiner durch Mutation und Selektion bestimmten Evolutionstheorie geöffnet haben, heute durch ein „drittes Fenster“ ergänzt werden, das die Welt über Newton und Darwin hinaus nicht mehr rein materiell, mechanistisch und deterministisch deutet, sondern die Wirklichkeit als „aszendenten“ ökologischen Prozess begreift, in dem organische Systeme durch ganzheitliche Interaktionen zwischen „bottom-up“ und „top-down“ – Wirkungen, zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, bestimmt sind.

b) Um dieses „dritte Fenster“ jenseits von Newton und Darwin geht es auch Kauffman in seinem Essay „Evolution beyond Newton, Darwin, and entailing law“, wenn er schreibt: „My aim in this foreword is to take us from our deeply received scientific worldview and, derived from it, our view of the ‚real world‘ in which we live ... to an entirely different, newly

¹³¹ Marshall/Zohar, Schrodinger's Cat, XVII

¹³² Kauffman, in Ulanowicz, Third Window, XVI

vibrant, surprising, partially unknowable world of becoming in which the living, evolving world - biological, economic, cultural – co-creates, in an often unpredictable mystery, its own possibilities of becoming. If the latter perspective is right, we are beyond Newton, and even beyond Darwin, who, in all his brilliance, did not see that without natural selection ,acting‘ at all, the evolving biosphere creates its own future possibilities.“

Wir leben nicht nur, so Kauffman weiter, „in a world of webs of cause and effect“, sondern in einer Welt von „webs of opportunities that enable, but do not cause, often in unforeseeable ways, the possibilities of becoming of the biosphere, let alone human life.“¹³³ Diese neue, dynamische Weltsicht führt dabei für Kauffman auch zu einem „reenchantment of humanity“, in dem wir beginnen, die säkulare „Entzauberung der Welt“ in Richtung eines neuen postsäkularen „sense of mystery“ in unserer Welt und in unserem Leben zu überschreiten.¹³⁴ Seinen Ausgangspunkt hat ein solches nichtmechanistisches Wiederentdecken der emergenten Komplexität und Geheimnishaftigkeit von Welt und Leben für Kauffman schon bei Immanuel Kants kritischer Philosophie – genauer gesagt bei der Entdeckung von „Kantian Wholes“ in Kants „Kritik der Urteilskraft“: „The great philosopher, Immanuel Kant, wrote that ,in an organized being, the parts exist for and by means of the whole, and the whole exists for and by means of the parts“. Diese Entdeckung und Beschreibung von selbstorganisierten „Kantian wholes“, in der das Ganze und seine Teile wechselseitig Ursache und Wirkung voneinander sind, waren der Beginn der neuen, nicht mehr nur mechanistischen Sicht von Organismen als „complex entities that *only get to exist in the non-ergodic universe above the level of the atoms*“, in der es Sinn macht, von wirklichen biologischen „Funktionen“ in der Evolution lebender Organismen zu sprechen, die sie als „*self-recreating wholes*“ bestimmen.¹³⁵

Die heutige Sicht auf die Evolution komplexer Strukturen von selbstorganisierter „agency“ innerhalb lebendiger Organismen untermauert, so Kauffman, nicht nur Kants frühe proto-systemtheoretische Überlegungen, sondern bestätigt, darüber hinaus auch Kants Vorhersage, „that there would never be a Newton of biology“, der auch nur die Struktur eines einzigen Grashalms rein mechanistisch erklären könnte. „There never, indeed, will be a Newton of biology, for, ..., unlike physics and its law-entailed trajectories, the evolution of the biosphere cannot be entailed by laws of motion and their integration.“ Diese Einsicht ist, so Kauffman, ein „first and major step“ einer heutigen komplexbiologischen Weltsicht „beyond the entailed trajectories of physics, hence beyond mechanism, and toward ,re-enchantment‘ at the ,watershed of life“.“¹³⁶

Die Evolution des Lebens erfolgt, so Kauffman, weder nach den deterministischen Gesetzen der klassischen Physik, noch nach den probabilistischen Gesetzen der Quantenphysik, sondern schafft immer wieder neu ihr eigenes nicht vorhersagbares „adjacent possible“. Auch ohne deterministische Bestimmung können wir, wenn wir eine Münze werfen, die Verteilung der Ergebnisse nach 10.000 Würfeln statistisch vorhersagen, weil wir hier „*know ahead of time all possible outcomes*“. Selbst wenn wir beim einzelnen Wurf nicht wissen, was geschehen *wird*, wissen wir doch immer, was geschehen *kann*.¹³⁷ „But in the case of the evolving biosphere not only do we not know what *will* happen, we do not even know what *can* happen.“

¹³³ Kauffman, Evolution, 1

¹³⁴ Kauffman, Evolution, 1f.

¹³⁵ Kauffman, Evolution, 5

¹³⁶ Kauffman, Evolution, 6

¹³⁷ Kauffman, Evolution, 13

Die evolutionäre Selektion kann immer nur unter bereits vorhandenen Möglichkeiten „wählen“, aber keine neuen generieren. Die Emergenz von Leben führt aber zu immer neuen zukünftigen Möglichkeiten, die es vorher noch gar nicht gegeben hat, und kann darum nicht durch das biologische Gesetz der Selektion zureichend erklärt werden können. „It seems important to stress that the new realization the biosphere, without natural selection, creates its own future possibilities, was not seen by Darwin, nor by contemporary evolutionary biology, including the neo-Darwinian Synthesis. We are, with ,no laws entail the evolution of the biosphere‘, if true, beyond Newton, Einstein, and Schrödinger at the watershed of evolving life. And with the enchantment of the fact that the evolving biosphere creates, beyond selection, its own future possibilities, we are beyond Darwin. We have entered an entirely new world-view.“¹³⁸

c) Auch nach Joachim Bauer ist die alte darwinistische bzw. neodarwinistische Sicht der Evolution heute nicht mehr haltbar. „Darwins zentrale Erkenntnis, dass alles Leben aus einer evolutionären Entwicklung hervorgegangen und durch einen gemeinsamen Stammbaum verbunden ist, ist unumstößlich. Weitere Elemente der Evolutionstheorie Darwins – auch in der modernen Version der ‚New Synthesis‘-Theorie – haben sich angesichts neuer Erkenntnisse jedoch schlicht als falsch erwiesen.“¹³⁹ Zufallsmutationen und biologische Selektion sind, so Bauer, aus heutiger Sicht nicht das Zentrum, sondern ein eher unbedeutendes Randgeschehen innerhalb der Prozesse der Evolution. Vielmehr steuern die Zellen von Lebewesen in Reaktion auf Umweltstressoren ihre eigene Entwicklung, deaktivieren, aktivieren, verdoppeln und modifizieren Gene. „Organismen bzw. ihre Zellen haben die Möglichkeit, bestimmte Bereiche des Genoms vor Punktmutationen aktiv zu schützen, andere Bereiche dafür für Mutationen ‚freizugeben‘. Dies ermöglicht es ihnen, beides sicherzustellen, Stabilität und Entwicklung. Genomische Entwicklungsschübe und die Bildung neuer Spezies sind weder ein zufälliger, noch ein langsam-kontinuierlicher Prozess, Artenbildungen sind das Werk einer inhärenten, in den jeweiligen Genomen selbst angelegten Dynamik. Lebende Systeme sind daher nicht nur Betroffene, sondern Akteure der Evolution.“¹⁴⁰

Neue Arten entstanden nicht durch Zufallsmutationen, sondern durch selbstorganisierte genetische Umbauprozesse der Zellen. Die Artenbildung war auch kein kontinuierlicher Prozess immer besserer Anpassung, sondern verlief sprunghaft, in großen Schüben wie der "kambrischen Explosion". Bestehende Arten starben nicht durch mangelnde evolutionäre „Fitness“ aus, sondern durch große geologische Katastrophen wie Eiszeiten und Meteoriteneinschläge, die die Organismen zu größeren genetischen Umbauprozessen zwangen. Auch Bauer lehnt von daher eine reduktionistische Deutung der Wirklichkeit ab, nach der biologische Prozesse auf die Mechanismen von Mutation und Selektion, und diese wiederum auf die Gesetze ihrer chemischen und physikalischen Grundlagen reduziert werden könnten: „Lebende Systeme unterliegen zwar den Gesetzen der Physik und der Chemie, ihr *Verhalten* ist jedoch nicht Folge einer jeweiligen physikalischen oder chemischen Ursache, ‚die Biologie ist keine zweite Physik‘ (Ernst Mayr). Das Verhalten lebender Systeme orientiert sich ausschließlich an Signalen, die vom Organismus oder von der Zelle als Zeichen wahrgenommen werden können. Lebende Systeme sind – auf allen Ebenen des Organismus – Kommunikatoren. ... Physikalische oder chemische Prozesse können auf biologische Systeme zwar einwirken ..., sie können deren *Verhalten* aber nur dann beeinflussen, wenn das lebende System über Rezeptoren bzw. Wahrnehmungsorgane für die jeweiligen Einwirkungen verfügt“¹⁴¹

¹³⁸ Kauffman, Evolution, 14

¹³⁹ Bauer, Das kooperative Gen, 179

¹⁴⁰ Bauer, Das kooperative Gen, 184

¹⁴¹ Bauer, Das kooperative Gen, 185f.

(5) In einer solchen neuen, komplexitätstheoretischen und ökologisch-prozessualen Sicht der Evolution ist auch Dawkins' gen-basierte Sicht auf die Evolution und das Leben nicht mehr haltbar. Das wird heute aus ganz verschiedenen Perspektiven untermauert.

a) So schreibt Joachim Bauer in seinem Buch „Das kooperative Gen“ weiter, dass Dawkins These von den egoistischen Genen, die die Organismen wie Roboter steuern, um ihr eigenes Überleben zu sichern, aus heutiger wissenschaftlicher Sicht eher ein „Science-Fiction-Mythos“ als eine empirisch verifizierbare Wirklichkeitsbeschreibung ist. „Gene, Zellen und Organismen stehen in permanenter Kommunikation. Gene können alleine nichts ausrichten, jede genetische Aktivität setzt Kooperation mit verschiedenen Akteuren der Zelle voraus. Gene sind Kommunikatoren und Kooperatoren.“¹⁴²

„Gene standen nicht am Anfang des Lebens auf der Erde. Die Entstehung erster lebender Systeme beruhte auf einer Kooperation zweier Sorten von Biomolekülen, Ribonukleinsäuren (RNS) und Proteine (Eiweiße). ... Die Kooperation beider Molekülarten beschränkt sich nicht darauf, dass sie – als fertige Moleküle – aneinander binden, zusammenwirken und sich gegenseitig verändern können. RNS-Moleküle und Proteine sind zudem in der Lage, sich gegenseitig herzustellen ... Den Anfang des Lebens markiert – neben biologischer Kooperativität – das Prinzip der Kommunikation, das heißt, des Erkennens und der Übermittlung von Information.“¹⁴³ Und weiter: „*Das Leben begann in einer sogenannten RNS-Welt: Erste lebende Systeme bestanden aus kooperierenden und kommunizierenden Ensembles von RNS- und Proteinmolekülen, die zudem in der Lage waren, sich selbst zu erneuern und zu reproduzieren. Was diese Systeme auszeichnete, war ‚connectedness‘. Erste lebende Systeme waren entscheidend mehr als die Summe ihrer Einzelteile. Keine der Komponenten ... war autonom. Es herrschte ausnahmslos wechselseitige Abhängigkeit. ... Die von Richard Dawkins als Startpunkt des Lebens postulierten ‚Replikatoren‘ (seine Bezeichnung für die Vorläufer von Genen) haben nie existiert, sie sind ein Fantasieprodukt.*“¹⁴⁴

Tatsächlich „Gene zu installieren und ihnen das Kommando zu überlassen wäre – zumal wenn es sich um ‚egoistische‘ Gene gehandelt hätte – für jede Zelle zu einem Desaster geworden.“ In Wirklichkeit unterliegt aber „die DNS samt den in ihr angelegten Genen aber der uneingeschränkten Regie der Zelle.“¹⁴⁵ Ulfried Geuter fasst in einer Rezension zu Bauers Buch die von ihm präsentierten entsprechenden Ergebnisse der heutigen Gen-Forschung so zusammen: „Die moderne Genetik hat herausgefunden, dass das Erbgut der Lebewesen, das Genom, molekulare Werkzeuge enthält, mit deren Hilfe es seine Architektur verändern kann. Die Gene selbst machen nur 1,2 Prozent der Erbmasse aus. Rund 40 Prozent hingegen entfallen auf so genannte ‚Transpositionselemente‘. Sie besitzen die Fähigkeit, Gene zu verdoppeln, umzusetzen, mit anderen Genen zusammenzufügen oder sie auszulöschen. Meist sind sie nicht aktiv, aber sie können es werden, wenn starke äußere Stressoren auf die Zelle einwirken.“¹⁴⁶

b) Eva Jablonka und Marion Lamb sind weniger scharf in ihrer Kritik an Dawkins' These von der gengesteuerten Evolution, argumentieren aber in der Sache in eine ähnliche Richtung wie Bauer, wenn sie sich für eine neue, pluralistische Theorie der Evolutionsfaktoren

¹⁴² Bauer, Das kooperative Gen, 24

¹⁴³ Bauer, Das kooperative Gen, 32f.

¹⁴⁴ Bauer, Das kooperative Gen, 35f.

¹⁴⁵ Bauer, Das kooperative Gen, 37f.

¹⁴⁶ „Die Evolution neu verstehen“. Rezension zu „Das kooperative Gen“ von Ulfried Geuter, online veröffentlicht unter: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/859622/>

aussprechen. „Our basic claim is that biological thinking about heredity and evolution is undergoing a revolutionary change. What is emerging is a new synthesis, which challenges the gene-centered version of neo-Darwinism, that has dominated biological thought for the last fifty years.“¹⁴⁷ Im Unterschied zum Neo-Darwinismus, so die Autorinnen, hat Darwin selbst kein gen-zentriertes Verständnis evolutionärer Prozesse gehabt. Und das nicht nur, weil er von der Existenz von Genen noch gar nichts wusste, sondern weil sein Evolutionskonzept intrinsisch pluralistisch war, auch Lamarckistische Elemente enthielt, und in seiner Bestimmung selektierter Größen sehr allgemein blieb: „It says nothing about the processes of heredity and multiplication, nothing about the origin of the heritable variation, and nothing about the nature of the entity that is evolving through natural selection.“¹⁴⁸

In gewisser Weise wollen die Autorinnen am evolutionären Denken Darwins selbst also wieder anknüpfen, wenn sie sich für ein ganzheitliches und komplexes Verständnis evolutionärer Prozesse aussprechen. Steven Rose fasst die Gedankenführung von Jablonka und Lamb in seiner Rezension ihres Buches so zusammen: „Indeed, as more and more is learned about the complexities of these processes, the concept of ‘the gene’ as a reified DNA sequence tends to dissolve. What exists ... is not a set of discrete genes, but an entire genome. And what evolves is neither a set of genes nor a given static phenotype, but a developmental system, embedded as that system is in an even broader web of interactions with its fluctuating environment ... Jablonka and Lamb's book makes the case for this much richer view of evolution by going both back to Darwin and forward to the latest findings of molecular and behavioural biology. What matters, they insist, is not genes per se but heritable variation - variations that are transmitted, by whatever means, from one generation to the next.“¹⁴⁹

Diese evolutionäre Weitergabe vererbbarer Variationen geschieht, so die Autorinnen, nach heutigem Verständnis v.a. in vier „Dimensionen“. Weitergegeben werden Veränderungen des Genoms (nicht nur einzelner Gene), die erworbenen Proteinkodierungen, mit denen die Zelle das Genom epigenetisch steuert, erlernte Verhaltensweisen schon in der Tierwelt, und schließlich die symbolischen Traditionen der menschlichen Kultur. Nur in dieser komplexen und interrelationalen Beziehungsstruktur verschiedener Faktoren in einem System kann die Evolution sich nach heutigem Verständnis ereignen; „the popular conception of the gene as a single causal agent is not valid.“¹⁵⁰

c) Chris Bateman weist in seiner „Mythology of Evolution“ darauf hin, dass Thesen wie die vom „egoistischen Gen“ im strengen Sinne keine empirischen Wahrnehmungen artikulieren, sondern bereits eine metaphysische *Deutung* solcher Wahrnehmungen sind. In diesem Sinne macht er eine ganze Reihe solcher überempirischen, erkenntnisleitenden „Mythen der Evolution“ aus, deren mythologischer bzw. heuristischer Charakter von vielen Evolutionsbiologen aber selten eingestanden wird. Zu diesen „Mythen“ gehören die „ladder of progress“, das „survival of the fittest“, die „Wahrheit der Wissenschaft“, und auch Dawkins' These vom „selfish gene“. Nicht dass Evolutionsbiologen solche erkenntnisleitenden Mythen benutzen, kritisiert Bateman, sondern dass sie diese Mythen nicht als solche eingestehen. Als Alternative schlägt er darum auch keine (unmögliche!) mythenfreie Naturwissenschaft vor, sondern die Ersetzung einiger für ihn besonders problematischer Mythen durch bessere und mit den Komplexitäten des Lebens in der heutigen Welt vermittelbarere Leitideen.

¹⁴⁷ Jablonka/Lamb, Four Dimensions, 1

¹⁴⁸ Jablonka/Lamb, Four Dimensions, 11f.

¹⁴⁹ „What Darwin really thought“. Review zu „Evolution in Four Dimensions“ von Steven Rose, online veröffentlicht unter: <http://www.guardian.co.uk/books/2005/jul/23/featuresreviews.guardianreview8>

¹⁵⁰ Jablonka/Lamb, Four Dimensions, 7

Insbesondere hält er den evolutionären Grundmythos Richard Dawkins' vom „egoistischen Gen“ für wenig zukunftsweisend, und schlägt wie Bauer vor, ihn durch den für ihn im Rahmen heutigen evolutionären Wissens viel plausibleren Mythos vom „kooperativen Gen“ zu ersetzen. Die Vorstellung Dawkins', dass Organismen von ihren Genen wie von Kidnappern gekapert und nach ihren egoistischen Interessen benutzt würden, ist für Bateman „a wild piece of science fiction! The genes are cast in the roll of criminal master-minds“¹⁵¹ Die Rede vom „Egoismus“ der Gene ist für ihn aber tatsächlich eine völlig unzulässige Personifizierung genetischer Informationen: "Genes do not have motives, selfish or otherwise, and selfishness is not a reasonable description of the default behavior of any animal - even substituting 'self-interest' for selfishness only reduces the inaccuracy of this description."¹⁵²

Dawkins repristinert mit seiner These den philosophisch auf Thomas Hobbes zurückgehenden Mythos von der egoistischen und grausamen Natur: "Hobbes' idea of the 'state of nature' being a vicious competitive war between all individuals reflects the intense prejudice against animals that has persisted from previous centuries."¹⁵³ Tatsächlich, so Bateman, verhalten sich Tiere in vielerlei Hinsicht eher sozial als egoistisch. Das Leben der Tiere besteht aus viel mehr als nur aus Jagen und Gejagtwerden. Tiere sind in gewissem Maße auch zu Empathie und Altruismus fähig. Die Evolution des Lebens insgesamt ist nicht nur vom "Wettbewerb" bestimmt; sie setzt mindestens ebenso sehr "Kooperation" und "symbiosis" voraus: "From individual cells to the planet as a whole, symbiosis is a vital part of the story of life."¹⁵⁴ Kooperative Verhaltensweisen haben sich in der Evolution nicht nur "between relatives" entwickelt, sondern in vielen Bereichen als vorteilhaft durchgesetzt. Darum, so Bateman, brauchen wir heute einen neuen evolutionären Mythos "that expresses the inherent advantage of working together." Für diesen neuen evolutionären Mythos schlägt Bateman statt der Rede von „natürlicher Auslese“ die Formulierungen vor „that cooperation is an advantage“, und dass "advantages persist".¹⁵⁵

d) Evan Thompson stellt in seinem Buch „Mind in Life“ dem überkommenen „genozentrischen“, mechanistischen und reduktionistischen Verständnis der Evolution ein holistischeres, dynamischeres gegenüber, das im Gedanken der „Autopoiesis“ begründet ist. An Dawkins' Denken kritisiert er seinen latenten Dualismus, der „Gene“ und „Organismen“ als getrennte Wirklichkeiten interpretiert, von denen die eine die andere benutzt und bestimmt. Aber Gene (Information) und Leben (Organismen) sind in einem ganzheitlichen Verständnis der Wirklichkeit immer koevolutiv, kodependent, und als gemeinsames System zu begreifen. So formuliert Thompson pointiert: „This notion of information as something that preexists its own expression in the cell, and that is not affected by the developmental matrix of the organism and environment, is a reification that has no explanatory value. It is informational idolatry and superstition, not science.“¹⁵⁶

Das führt auch bei Thompson zu einem insgesamt neuen Verständnis der Bedeutung von Selektion in der Evolution. Der Gedanke der optimalen „Anpassung“ an die Umwelt wird abgelöst durch den Gedanken der „capacity to be viable in the face of unpredictable or unspecified environments“.¹⁵⁷ Das hat weitreichende Konsequenzen: „With this shift from

¹⁵¹ Bateman, Mythology, 75

¹⁵² Bateman, Mythology, 87

¹⁵³ Bateman, Mythology, 85f.

¹⁵⁴ Bateman, Mythology, 112

¹⁵⁵ Bateman, Mythology, 99

¹⁵⁶ Thompson, Mind in Life, 187

¹⁵⁷ Thompson, Mind in Life, 206

optimality to viability, natural selection no longer resembles a kind of ‚external steering‘ effected by independent environmental forces. Rather, it becomes akin to a ‚coarse filter‘ that admits any structure that is good enough (has sufficient integrity) for persistence.“¹⁵⁸ Statt von biologischer „Auslese“ möchte Thompson daher lieber von „a certain kind of dynamic stabilization“ sprechen, von der „emergence of stable self-producing processes in a bounded biochemical system“, die er als „the prerequisite of natural selection“ sieht. „Natural selection in turn comes into play as an emergent consequence of reproductive autopoietic systems having acquired the capacity to vary and to pass on the developmental resources needed for reconstructing and propagating their life cycles. Natural selection thus understood is a process that emerges out of autopoiesis ... self-organisation and natural selection are ... two interwoven aspects of a single process of enactive evolution.“¹⁵⁹

e) Denis Noble schließlich vertritt in seinem „The Music of Life. Biology Beyond Genes“ den Ansatz einer Systembiologie, die auf der reduktionistischen Biologie der Vergangenheit aufbaut, ihre Fragmente aber in ein neues komplexes Ganzes integriert. Eine systembiologische Sicht des Lebens besagt: „At each level of the organism, its various components are embedded in an integrated network or system. Each such system has its own logic. It is not possible to understand the logic merely investigating the properties of the system's components. ... Systems biology ... is about putting together rather than taking apart, integration rather than reduction. It starts with what we have learned from the reductionist approach; and then it goes further. It requires that we develop ways of thinking about integration that are as rigorous as our reductionist procedures, but different. This is a major change. It has implications beyond the purely scientific. It means changing our philosophy, in the full sense of the term.“¹⁶⁰

Der klassische Reduktionismus, so Noble, kennt nur den Weg der Verursachung „von unten nach oben“: Gene bestimmen Proteine, Proteine bestimmen (über einige Zwischenglieder) Zellen, Zellen bestimmen Organe und Organe den Organismus. Der systembiologische Ansatz sagt dagegen: In komplexen Systemen gibt es keine solche einfache Verursachung nur „von unten nach oben“, sondern alle Komponenten auf allen Ebenen stehen in einer ständigen Wechselwirkung miteinander. Die vielfachen Wechselwirkungen aller Teilsysteme eines Organismus lassen sich darum eben nicht auf die vermeintlich den ganzen Organismus determinierende Aktivität von Genen reduzieren. Streng genommen sind Gene überhaupt keine kausalen Agenten, denn sie können von sich aus nichts bewirken. Die eigentlichen Akteure der Zelle sind ihre Proteine; diese werden zwar durch Auslesen genetischer Informationen produziert. "But it is a little odd to say ... that the DNA sequence 'determines' the protein. In fact, the DNA just sits there, and occasionally the cell reads off from it a sequence that it needs, in order to get some protein produced.“¹⁶¹

Auch gibt es nicht bestimmte Gene für bestimmte Proteine, sondern die Zelle muss eine Vielzahl verschiedener Gene und ihrer Teilsequenzen "auslesen", ihre jeweiligen Informationen kombinieren und rekombinieren, Liest sie z.B. drei genetische Teilsequenzen mit dem einfachen Code a, b und c, kann sie diese z.B. zur Information "ab, bc, ac, abc" auslesen genauso wie zu "cba, ca, ba" etc. Wie sie die Informationen der Gene kombiniert, entscheiden nicht die Gene, sondern die Zelle und ihre Umgebung. Erst das Auslesen und Kombinieren genetischer Informationen führt zu einem für die Zelle verwertbaren "Text". Die Gene sind darum nicht schon das "Buch des Lebens", sondern eher der Zeichenvorrat, der Datenspeicher, aus dessen Bestandteilen das Buch erst geschrieben werden

¹⁵⁸ Thompson, Mind in Life, 207

¹⁵⁹ Thompson, Mind in Life, 215

¹⁶⁰ Noble, Music of Life, Xf.

¹⁶¹ Noble, Music of Life, 7

muss. Die Gene stellen lediglich Ketten von Buchstaben bereit, die als solche noch keinen verwertbaren Text ergeben.

Das Genom, so Noble, ist nicht so etwas wie ein Bauplan, der den ganzen Organismus irgendwie schon als eine Art Modell enthält oder abbildet. Eher gleicht es den Noten einer Orgel-Partitur: Sie bilden nicht das ganze Musikstück ab, sondern geben einem Organisten lediglich die Hinweise, die er braucht, um das Musikstück jeweils neu zu erschaffen. Der "Organist", der nach der Partitur des Genoms den Organismus erschafft, sind die Zellen. Es gibt in lebenden Organismen nicht nur "upward causation", die von den Genen und Molekülen aus den Organismus bestimmt. Vielmehr gibt es auf allen Ebenen auch echte "downward-causation", in der der Organismus auf seine Zellen und die Zellen auf die Gene wirken, sie ein- und ausschalten, und epigenetisch modifizieren. Wir wissen heute, dass auch epigenetische Marker, die das Genom modifizieren, über mehrere Generationen hinweg vererbt werden können, obwohl die Epigenetik-Forschung erst am Anfang steht, und wir noch nicht absehen können, wohin sie uns führt.

Biologische Systeme sind auf der ganzen Linie von "feedback loops" bestimmt, in denen ihre unterschiedlichen Ebenen wechselseitig aufeinander wirken. "Feedback is involved in the great majority of cases where downward and upward causation are linked together in biological systems. The linkage is a defining feature of feedback since the downward causation modifies the components responsible for the upward causation, which in turn modifies those generating downward causation ... and so on." Die Annahme solcher wechselseitigen Verursachung des Ganzen und seiner Teile ist nicht weniger "harte" Wissenschaft wie das klassische reduktionistische Modell, das nur Verursachung „von unten nach oben“ kennt. "Mathematical models of such loops are easy to construct and they are robust and explanatory."¹⁶²

Im Ergebnis schlägt Noble vor, Dawkins' Metapher vom „selfish gene“ durch die systembiologisch plausible Metapher vom „gene as prisoner of the cell“ zu ersetzen. Daraus ergibt sich folgende Refiguration der zentralen These Dawkins: Dawkins schreibt: "Now they swarm in huge colonies, safe inside gigantic lumbering robots, sealed off from the outside world, communicating with it by tortuous indirect routes, manipulating it by remote control. They are in you and me; they created us, body and mind, and their preservation is the ultimate rationale for our existence." Von diesem Satz lässt Noble nur die Worte "They are in you and me" unverändert stehen, da sie empirisch begründet sind. Der Rest ist metaphorische Deutung empirischer Daten, die Noble folgendermaßen verändert: "Now they are trapped in huge colonies, locked inside highly intelligent beings, moulded by the outside world, communicating with it by complex processes, through which blindly, as if by magic, function emerges. They are in you and me; we are the system that allows their code to be read; and their preservation is totally dependent on the joy we experience in reproducing ourselves. We are the ultimate rationale for their existence."¹⁶³

Auch diese Deutung von Genen, so Noble, ist metaphorisch und als solche nicht empirisch belegbar. "No metaphors map perfectly to the situation they are describing. They highlight certain aspects at the price of playing down others. The harm is done when we take the metaphors too literally, extend them beyond their range of application, and interpret them as uniquely correct scientifically."¹⁶⁴ Noble hält seine Alternativmetaphern aber für weiterführender als die reduktionistischen von den "egoistischen Genen", und eine systembiolo-

¹⁶² Noble, Music of Life, 70

¹⁶³ Noble, Music of Life, 12

¹⁶⁴ Noble, Music of Life, 15

gische Sicht des Lebens insgesamt für einen "basic re-think"¹⁶⁵, der die Welt nicht nur komplexer und ganzheitlicher beschreibt, sondern auch ökologisch verträglicher und ethisch hilfreicher ist.

(6) Abschließend zu diesen Gedanken über ein neues evolutionäres Paradigma „jenseits von Newton und Darwin“ soll hier schließlich noch eine Erinnerung an den in vieler Hinsicht seiner Zeit weit vorausgreifenden und richtungsweisenden evolutionstheologischen Beitrag von Pierre Teilhard du Chardin stehen, ein Hinweis auf den neuesten Beitrag von Clayton Crockett und Jeffrey Robbins zu einer am Gedanken von „Energie“ und „Energie-transfer“ orientierten evolutionären und ökologischen Neufassung des Gottesgedankens im Zusammenhang dessen, was sie einen nicht reduktionistischen „New Materialism“ theologischen und naturwissenschaftlichen Denkens in der heutigen Zeit nennen, und schließlich ein kurzer Blick auf zwei Beiträge Carl Sagans und Philip Claytons zur zeitgenössischen „science-religion“ – Debatte.

a) Ilia Delio hat in ihrem Buch „The Unbearable Wholeness of Being“ Teilhards Beitrag für eine heute plausible evolutionäre Schöpfungstheologie zusammengefasst und entfaltet. Immer noch, so beklagt sie, versucht die Theologie als einzige wissenschaftliche Disziplin das evolutionäre Grundparadigma zu unterlaufen, und von „Schöpfung“ und „Erlösung“ weiterhin so zu reden, als hätten "God and evolution ... little in common". Die meisten Theologen, so führt sie weiter aus, „continue to talk about God and explore theological questions as if evolution is irrelevant or marginal to our understanding of God. However, if evolution is the story of the cosmos, that is, the order of the physical reality, then evolution is central to our understanding of God and God's relationship to the world.“ Das bedeutet für Delio: „Theology is a function of cosmology; knowledge of the sciences is *fundamental* to the task of theology“, auch wenn sie nicht aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, sondern aus "religious experience and revelation" hervorgehe.¹⁶⁶

Den Weg für eine andere, auch heute noch plausible *evolutionäre* Theologie und Christologie hat für Delio v.a. Teilhard du Chardin gewiesen, indem er für seine evolutionäre Glaubensperspektive von den Grundmetaphern der "Ganzheit" und der "Liebe" ausgegangen ist. Damit macht er theologisch die Einsicht leitend, "that biological processes ... do not operate like clockwork but like artfull, choreographed rhythms. The whole is made up of interrelated little wholes. ... There is a relationship among wholeness, complexity, and consciousness that I attempt to break open in this book ... Teilhard spoke of evolution as the emergence of consciousness and complexity. As entities become more complex in nature, consciousness increases and develops." Delio interpretiert darum mit Teilhard das Bewusstsein als ein Phänomen, das "in some way" die "direction" des evolutionären Prozesses überhaupt anzeigt. Der Emergenz von Bewusstsein entspricht die Emergenz von Liebe in der evolutionären Wirklichkeit; die Wirklichkeit als von Liebe bestimmt zu deuten führt zu einem neuen "understanding of reality", das "more consonant with the dynamic impulse of evolution" ist.¹⁶⁷

Der neue Gott, den Delio im Anschluss an Teilhard konzipiert, "is much more at home in evolution“ als der alte theistische Gott, „a God who delights in the messiness of the world rather than the Greek metaphysics of order and structure.“ Indem dieses neue Gottesdenken Schöpfung und Inkarnation zusammendenkt, führt es auch zu einer neuen kosmischen Christologie, zu dem, was Teilhard "Christogenesis" genannt hat. "Big Bang evoluti-

¹⁶⁵ Noble, Music of Life, XI

¹⁶⁶ Delio, Wholeness, XIX

¹⁶⁷ Delio, Wholeness, XXI

on“ dreht sich für Teilhard um „the emergence of Christ“; dieser emergente Christusprozess hat sich, so Teilhard, für Christen zwar in Jesus paradigmatisch inkarniert, aber er umspannt "all cosmic life".¹⁶⁸ Das Christussymbol steht in diesem Verständnis für das "forward movement of love": "Love is the fundamental energy of evolution." Liebe ist Ursprung und Ziel der Evolution. "This Love is God-Omega, the love that generates new life and urges cosmic life toward greater unity in love. What Teilhard reminds us of is that evolution is the openness of life to the future. We are an unfinished species, ... grounded in the infinite depth of Love. ... Divine Love is the heart of an evolutionary universe, and this love is a constant birthing; it is the emergence of Christ ..."¹⁶⁹

Der Weg von Newton zur neuen Physik, und von einem mechanistischen Naturverständnis zu einem ganzheitlichen, systembiologischen Verständnis von Leben führte über die bahnbrechenden Erkenntnisse von Immanuel Kant und seinen "shift from mechanism to holism" in seiner „Kritik der Urteilskraft“. An Kant anknüpfend, und ihn mit Teilhard weiterführend, formuliert Delio: „Nature is an interlocking network of systems, an 'unbearable wholeness of being', as Stephen Talbott writes. Nature is more flow than fixed“¹⁷⁰, getrieben von einer negentropen „radical energy“, die „defies this second law and increases with complexity. ... It is this inner energy of evolving consciousness that gives evolution its qualitative direction.“¹⁷¹ In diesem Sinne kann sie auch sagen: „Evolution seems to be the unfolding of mind ... Teilhard points to this idea in his concept of noogenesis, or global mind“, und hat sich auch hier als richtungsweisend erwiesen.¹⁷²

Das Prinzip Omega, das nach Teilhard "both in evolution and independent of evolution, within and yet distinct from the process itself" wirkt, setzt die Evolution in Bewegung und orientiert sie in der Richtung zunehmender Komplexität und Vereinigung. "Teilhard identified this deep ... presence of centrating energy ... with the ultimate depth of love we name God". Menschliche Gottesrede will, wie Philip Hefner es formuliert hat, die Überzeugung zum Ausdruck bringen, "that love is rooted in the fundamental nature of reality"¹⁷³ Die Liebe ist entsprechend für Teilhard "a passionate force at the heart of the Big Bang universe, the fire that breathes life into matter and unifies elements center to center".¹⁷⁴ "Evolution unveils a depth of integrated wholeness that is open to more unity, centricity, and consciousness. Love is not sheer emotion ...; it is much more deeply embedded in the fabric of the universe. Love", so Delio mit Teilhard, "is the core energy of evolution and its goal".¹⁷⁵ Nicht *Sein*, sondern *Vereinigung* (Liebe) ist für Teilhard "the primary category of existence". Sein fließt aus der Vereinigung, und die ontologische Grundkategorie der Wirklichkeit ist Sein in Beziehung oder "interbeing". "Reality is 'being with another' in a way open to more union and more being."¹⁷⁶

Gott ist nach diesem evolutionären Verständnis der Wirklichkeit keine himmlische Überperson, kein transzendenter Schöpfer, sondern die innere Dynamik der Schöpfung selbst. Gott ist unser Wort für das Ganze, für die Energie der Liebe als Motor der Evolution. "As the love-center Omega, God is in evolution because love seeks more unity and being in love. Although we can say, with Teilhard, that God is rising from within evolution to become the God of evolution, God is also the transcendence of love. God is up ahead as the

¹⁶⁸ Delio, Wholeness, XXII

¹⁶⁹ Delio, Wholeness, XXIV

¹⁷⁰ Delio, Wholeness, 32

¹⁷¹ Delio, Wholeness, 39

¹⁷² Delio, Wholeness, 40

¹⁷³ Delio, Wholeness, 41

¹⁷⁴ Delio, Wholeness, 43

¹⁷⁵ Delio, Wholeness, 44

¹⁷⁶ Delio, Wholeness, 45

future of evolution because God is the fullness of love and all that can be in love. Hence, God is the One who is and who is coming to be."¹⁷⁷

b) Eine ganz andere und doch in mancher Hinsicht vergleichbare theologische Appropriation des Gedankens evolutionärer Energie für eine heute plausible Gottesrede versuchen Clayton Crockett und Jeffrey Robbins in ihrem Buch „Religion, Politics, and the Earth“. Die Autoren kombinieren Tillich mit Einstein und Derrida, und identifizieren das „Sein selbst“ mit „Energie“, die bestimmte „Ereignisse“ evoziert und sich in ihnen manifestiert: „The New Materialism is a materialism based on energy transformation. Energy itself is not reductive matter but resonates with ‚spirit‘ and ‚life‘.“, leiten sie ihre Überlegungen ein¹⁷⁸, und führen dies dann weiter aus: „In its most basic sense, life is energy conversion. In a way, being or reality itself is also energy.“ Am Beginn des 20. Jahrhunderts habe Albert Einstein gezeigt, wie Masse und Energie ineinander umgewandelt werden können. „Energy is fundamental to everything we are and everything we do“, so die Autoren. Die heutige ökologische Krise ist eine Energiekrise, und das Überleben der Menschheit wird davon abhängen, ob sie andere, nachhaltige und ökologisch verträgliche Möglichkeiten der Energiekonversion „beyond oil and beyond heat“ findet.¹⁷⁹ Auf dieser ökologisch-naturwissenschaftlichen Grundlage entwickeln sie dann ihre neue theologische Vision eines nicht-reduktionistischen religiösen „Neuen Materialismus“:

„The New Materialism is an energetic, a dynamic energetic that refuses both ... reductionism and ... new age mysticism. This energy is truly Hegelian *Geist*, and it is fully material, fully immanent in and as us. ... If energy is reality, then we require a new way of thinking about being ...“¹⁸⁰ Geist steht in dieser Sicht nicht im Gegensatz zur Materie, sondern geht aus ihr hervor und macht sie ihrer selbst bewusst. „Energy takes forms, and these complex forms allow thoughts, but thought is not reduced to human or animal consciousness; it is fully material in nature. ... Energy is being, but the form of energy complexity is being or becoming a brain.“¹⁸¹ Die evolutionäre Emergenz immer größerer Komplexitäten deuten die Autoren als dialektisches Auffalten energetischer Prozesse: „In conclusion, pure energy is being itself“, „materialism degree zero“. Aber indem „reine Energie“ sich ergänzt, „energy plus one, plus two, and so on“ entsteht „material complexity, a folding of being on itself“, Sein, das zum Denken wird, zu dem was Hegel „Geist“ genannt hat.¹⁸²

Sich selbst organisierende Energie als Sein, das Geist wird, macht die Emergenz von „Ereignissen“ möglich. „But speaking of the event in these terms of self-organization, it should be clear that when we are speaking of materiality we are not speaking of brute and inert stuff. Material forces give rise to events that break the surface of form and generate new forms and folds, foldings of thought and being. An event is a locus of a repetition, an irruption, a bifurcation, or a singularity. It is a difference that makes a difference.“¹⁸³ „Events are happening all the time, all around us, as a result of encounters, swerves, and chances that result from infinitely iterative complex processes. ... We think that everything is determined, but nothing is determined; everything is chance, aleatory encounter, and event“. Doch dieses Spiel der Zufälle ist „not pure randomness“, sondern ein „divine game“ (Deleuze), aus dem immer neue kontingente Zukunft entsteht¹⁸⁴ „Being is energy transformation ... We do not live in a static world that is in a state of equilibrium. Entropy is the arrow

¹⁷⁷ Delio, Wholeness, 72

¹⁷⁸ Crockett/Robbins, Religion ..., XVI

¹⁷⁹ Crockett/Robbins, Religion ..., 86

¹⁸⁰ Crockett/Robbins, Religion ..., 110

¹⁸¹ Crockett/Robbins, Religion ..., 121

¹⁸² Crockett/Robbins, Religion ..., 126

¹⁸³ Crockett/Robbins, Religion ..., 147

¹⁸⁴ Crockett/Robbins, Religion ..., 149

of time, but this arrow is not just the loss of order but it is also the production of order. Events or encounters take place ... where energy flows spontaneously self-organize“¹⁸⁵.

Zusammenfassend schreiben die Autoren: „These are the stakes of any New Materialism. Earth is becoming itself through us; we can participate in this project, or we will go extinct. ... (I) f we want our civilization to live on a little longer we will have to recognize our co-existence with and in Earth, which is not simply the ground of our being, but the dynamic intensity of our life and thought.“ Eine radikale Theologie muss sich von allen partikularen Bindungen an bestimmte geschichtliche Formen religiöser Weltorientierung befreien, denn jeder einzelne religiöse „event“, aus dem sie bisher gelebt hat, „does not saturate all of the potentialities for theological thinking“. Eine wahrhaft universale radikale Theologie des „event“, wie sie Crockett und Robbins anstreben, „can dare to think not only theological materialism but also a New Materialism of Earth beyond and behind the ideologies of globalization that are devouring us.“¹⁸⁶

c) Abschließend zu diesem evolutionstheoretischen Teil von Teil V meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ soll hier noch ein kurzer Blick auf die „Gifford Lectures on Natural Theology“ von Carl Sagan an der Universität Glasgow 1985 stehen, die Ann Druyan 2007 unter dem Titel „The Varieties of Scientific Experience“ veröffentlicht hat, und auf die Überlegungen, die Philip Clayton 2013 im Sammelband „Complexity and the Arrow of Time“ als „philosophical perspectives“ auf die Ergebnisse heutiger kosmologischer und biologischer Komplexitätsforschung veröffentlicht hat.

Carl Sagan war war ein US-amerikanischer Astronom, Astrophysiker und Schriftsteller. In ihrer „Editors Introduction“ zu seinen „Gifford Lectures“ erklärt Ann Druyan ihre Wahl des Buchtitels mit Sagens großer Bewunderung für William James' Klassiker „The Varieties of Religious Experience“ und von James' dortiger Definition von Religion „as a ‚feeling at home in the Universe““.¹⁸⁷ Sagan vertritt einen „skeptischen“, aber offenen Zugang zum christlichen Glauben, und kritisiert dabei an der traditionellen christlichen Theologie v.a., dass sie „Earth-centered“ bleibe und nur „a tiny piece of space“ im Fokus habe, so dass „when we step back, when we attain a broader cosmic perspective“ ihre ganze Heilsgeschichte doch „very small in scale“, und auch der Gott, den sie zeichnet, „too small“ erscheine. „It is a god of one small world, a problem, I believe, that theologians have not adequately addressed.“¹⁸⁸

Die biblische Religion ist, so Sagan, ursprünglich innerhalb eines sehr anthropozentrischen Weltbildes entstanden, das ganz auf der ursprünglichen intuitiven und empirischen Welterfahrung der damaligen Menschen beruhte. Die Wissenschaft hat diese unmittelbare Welterfahrung vielfach hinterfragt und verfremdet, die Erde vom Zentrum der Welt zu einem Trabanten am Rande des Universums gemacht, den „Himmel“ zeitlich und räumlich immens ausgeweitet, die kosmische Zeit weit über die Zeit der Menschen hinaus amplifiziert, und mit der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik ein vielfach kontraintuitives Weltbild entworfen. Dennoch neigen wir immer noch dazu, unsere eigene Weltperspektive für eine Wahrnehmung der Welt an sich zu halten. „So the history of science – especially physics – has in part been the tension between the natural tendency to project our everyday experience on the universe and the universe's noncompliance with this human tendency.“¹⁸⁹

¹⁸⁵ Crockett/Robbins, Religion ..., 150

¹⁸⁶ Crockett/Robbins, Religion ..., 153

¹⁸⁷ Sagan, Varieties, XV

¹⁸⁸ Sagan, Varieties, 30

¹⁸⁹ Sagan, Varieties, 35

Um die christlich-jüdische „God Hypothesis“¹⁹⁰ wissenschaftlich zu bewerten, müsste man zuerst klären, was mit dem Wort „Gott“, das sehr unterschiedlich gefüllt werden kann, jeweils gemeint ist. Z.B. Beispiel bestreite der Theologe Paul Tillich, dass es sich bei Gott überhaupt um eine „supernatural power“ handelt, die es „geben“ könnte. Wenn man mit Albert Einstein unter „Gott“ so etwas wie die „sum total of the physical laws of the universe“ versteht, gebe es „Gott“ in diesem Sinne sicherlich, aber es bleibe etwas unklar, warum man für das Ganze der Natur überhaupt das Wort „Gott“ verwenden sollte.¹⁹¹ Versteht man unter „Gott“ jedoch einen supranaturalistisch gedachten externen Verursacher der Welt, so gebe es für ein solches Gotteskonzept keine naturwissenschaftliche Evidenz, und es bleibt für Sagan beim Agnostizismus des Protagoras in seinem „Essay on the Gods“: „‘About the gods I have no means of knowing either that they exist or that they do not exist‘“¹⁹².

Die Stärke von Religion sei, dass sie Menschen Hoffnung und Orientierung gebe. „Religion has a very long history of brilliant creativity in myth and metaphor. ... Religions can combat fatalism. They can engender hope. They can clarify our bonds with other human beings all over the planet. They can remind us that we are all in this together.“ So können sie dazu beitragen, die große ökologische Katastrophe zu verhindern, auf welche die Menschheit heute zusteuert.¹⁹³ Religion hat für Sagan Zukunft, insoweit sie heilsame Lebensorientierung bietet, aber sie hat für ihn keine Zukunft als pseudowissenschaftliche Hypothese darüber „how the world is or came to be“. Das alte Weltbild der biblischen Schöpfungsmythen sei heute nicht mehr aufrecht zu erhalten.¹⁹⁴ Dennoch hält er ein enges Zusammendenken von Naturwissenschaft, Evolutionstheorie und religiösen Weltdeutungen für eine unverzichtbare und fruchtbare Aufgabe, wobei auch er betont, dass die heutige, nicht-reduktionistische Physik und Evolutionsbiologie grundsätzlich den Raum für eine religiöse, wenn auch nicht traditionell theistische, so doch am Gefühl der Welt als unserer „Heimat“, und insofern als „Gabe“ und Verpflichtung orientierte Wirklichkeitsdeutung offen halten.

Zu einer solchen religiös sensiblen, wenn auch nachmetaphysischen Wirklichkeitsinterpretation können auch die richtungsweisendem das klassische darwinistische Paradigma teilweise revolutionierenden Ergebnisse heutiger Komplexitätsforschung beitragen, für die in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ v.a. die Forschungsarbeit von Stuart Kaufman steht¹⁹⁵, und die im Sammelband „Complexity and the Arrow of Time“ von Kauffman und anderen Forschern aus „kosmologischer“, „physikalischer“, „biologischer“ und „philosophisch-theologischer“ Perspektive weiter ausgeführt werden¹⁹⁶. Aus philosophisch-theologischer Perspektive spricht sich Philip Clayton am Ende dieses Sammelbandes für eine multidisziplinäre „meta-level-theory of complexity“ aus, weil die Theorien der einzelnen Wissenschaften für sich allein das Phänomen der Komplexität, wie er sagt, nicht zu reichend erklären können. „(C)omplexity“, so seine These „emerges from a variety of complexity-producing mechanisms“ und ist darum ein „meta-level-phenomenon“, das nur mul-

¹⁹⁰ Sagan, Varieties, 147ff.

¹⁹¹ Sagan, Varieties, 149

¹⁹² Sagan, Varieties, 168

¹⁹³ Sagan, Varieties, 207

¹⁹⁴ Sagan, Varieties, 216

¹⁹⁵ vgl. außer dem weiter oben in diesem Abschnitt ausführlicher rezipierten Beitrag Kauffmans zum Verständnis von „Evolution beyond Newton, Darwin, and entailing law“ insgesamt auch meine entsprechenden Auisführungen in „‘Gott‘, Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 113-116

¹⁹⁶ In diesem Sammelband befindet sich u.a. auch eine leicht überarbeitete Version von Kauffmans oben ausgewerteten Essay „Evolution beyond Newton, Darwin, and entailing law“

tidisziplinär erforscht und verstanden werden kann.¹⁹⁷ „The fields of study required to make sense of the full range of complexity-producing mechanisms include physical systems ... , chemical and biological systems, and complex neurophysiological systems such as the human brain. But they also include cultural, psychological, and intellectual systems, which are irreducible components of the complete explanation of human beings“. In diese multidisziplinären Einsichten fügen sich auch theologische Interpretationen des Phänomens von „Komplexität“ ein. Das bedeutet für Clayton nicht, im Sinne des Konzepts von „intelligent design“ einen göttlichen Designer aller „complexity-producing mechanisms“ zu postulieren. „Nevertheless, one could intuitively feel that a universe of increasing complexity is the sort of universe one would expect if religious views of ultimate reality are correct“; in diesem Sinne können unsere religiösen Intuitionen zu „deeper reflection“ führen, aus der sich auch theistische philosophische Argumente (nicht Beweise!) ergeben.¹⁹⁸

Mit Sagan würde ich Claytons Gedankengang dahingehend relativieren, dass die mit der „increasing complexity“ unserer Welt verbundenen religiösen Intuitionen heute nicht mehr unbedingt „theistisch“ interpretiert werden müssen oder überhaupt können. Dennoch haben diese Intuitionen auch für den Gedankengang meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ eine fundamentale Bedeutung und Funktion, weil sie helfen, einen oberflächlichen naturwissenschaftlichen „Reduktionismus“ unserer fundamentalen Weltkonstruktionen zu vermeiden, mit Tillich auch unsere wissenschaftliche Kultur immer wieder in ihre Tiefe zu transzendieren, und „Gott, Welt und Mensch“ eben weder naturalistisch noch supranaturalistisch, aber vernetzt, relational und komplex „In Face of Mystery“ (Kaufman) zu interpretieren.

(7) Insgesamt bestätigt dieser Durchgang durch die Möglichkeiten eines „Nicht-reduktionistischen evolutionären Denkens jenseits von Newton und Darwin“ und ihrer theologischen Appropriation m.E. die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit dessen, was ich in Teil I meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ über die „erste ‚Rekonstruktionsaufgabe‘ einer ‚heute sag-und tragfähigen‘ theologischen Denkbewegung, die „Einordnung theologischer Aussagen in unsere heutige wissenschaftliche Kosmologie“ geschrieben habe¹⁹⁹, und modifiziert es zugleich in der Weise, dass es bei dieser Aufgabe nicht um eine Anpassung theologischen Denkens an eine reduktionistische neo-darwinistische Weltsicht geht, mit ihrer auch sehr problematischen, „sozialdarwinistischen“ Wirkungsgeschichte, sondern um eine Einzeichnung unserer theologischen Orientierungsversuche in eine neue „common creation story“ (Sallie McFague²⁰⁰), die sehr viel vielschichtiger und komplexer ist, als es die traditionelle „religion-science-debate“ oft sehen konnte, und innerhalb der das nach Theißens zentrale religiöse Grundanliegen der Vermittlung und Begründung eines „antiselektiven Indikativs und Imperativs“²⁰¹ kein völliger Fremdkörper ist, sondern im Gegenteil organisch eingezeichnet werden kann in eine Wirklichkeit, die sich uns heute immer mehr in ihrer Tiefe als von so etwas wie „Liebe“ und „Ganzheit“ durchdrungen erschließt²⁰² – auch wenn man m.E. mit das wissenschaftlich Plausibilisierbare metaphysisch überhöhenden Aussagen über die „Liebe“ als Motor der Evolution m. E. vorsichtiger bleiben sollte, als etwa Delio dies tut.

¹⁹⁷ Davies in „Arrow of Time“, 338

¹⁹⁸ Davies in „Arrow of Time“, 349

¹⁹⁹ vgl. „Gott‘, Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 24-39

²⁰⁰ vgl. insgesamt: McFague: Common Creation Story, s. Literaturverzeichnis

²⁰¹ vgl. „Gott‘, Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 324f.

²⁰² vgl. hierzu auch meine weiteren Überlegungen zu diesem Thema im Abschnitt „6. Eine Anhnung von dem, was sein könnte: Heute Gott als Liebe oder die Liebe als göttlich denken“

4. Gott und Brahman: Transtheistische Nichtdualität und die Überwindung des theistischen Dualismus in „komparativer“ Perspektive

Lektürebasis:

Kearney, Richard: *Anatheism: Returning to God after God*. New York 2010

Kearney, Richard: *Hosting the Stranger. Between Religions*, New York 2011

McLaren, Brian: *Why Did Jesus, Moses, the Buddha, and Mohammed Cross the Road? Christian Identity in a Multi-Faith World*, New York 2012

Zilleßen, Dietrich (Hg.): *Markt. Religion und Moral des Marktes*, Münster 2002

Clooney, Francis Xavier: *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Chichester 2010

Thatamanil, John J.: *The Immanent Divine. God, Creation, and the Human Predicament*, Minneapolis 2006

Cummings Neville, Robert: *On the Scope and Truth of Theology. Theology as Symbolic Engagement*, New York / London 2006

Myers, Michael W.: *God and Brahman. A Comparative Theology*, Richmond (Surrey) 2001

Sydnor, Jon Paul: *Ramanuja and Schleiermacher: Toward a Constructive Comparative Theology*, Cambridge 2012

(1) Dieser vierte Abschnitt von Teil V meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ knüpft an das an, was ich in Teil I „(d)ie zweite ‚Rekonstruktionsaufgabe‘“ für ein heute plausibles theologisches Paradigma, die „Einordnung theologischer Aussagen in eine globale religiöse Perspektive“²⁰³ genannt habe. Dort habe ich mich bei meiner ersten Entfaltung des Themas v.a. auf die „pluralistische Hypothese“ von John Hick konzentriert, aber schon dort auch auf mögliche Probleme von Hicks Ansatz hingewiesen und nach Alternativen gefragt. Hicks historisches Verdienst ist es, dass er für ein neues „pluralistisches“ religiöses Paradigma Türen geöffnet und Wege gebahnt hat – seine interreligiös verbindende „Interpretation of Religion“ hat echten Pioniercharakter. Aber seine ausgeführte „pluralistische Hypothese“ ist für mich heute doch erst der Anfang des Weges, den wir hier zu gehen haben, nicht schon seine Mitte oder gar sein Ziel.

Meine Probleme mit der Form des religiösen Pluralismus, die John Hick vertritt, würde ich aus heutiger Sicht so zusammenfassen:

- Seine Theologie der Religionen erscheint mir zu *statisch*. Für diese Kritik habe ich mich in „Teil I“ meiner „Paradigmen“ v.a. auf die alternativen Konzepte von Gordon Kaufman und Keith Ward. bezogen.²⁰⁴ Kaufman kritisiert, dass Konzepte wie das Hicks „attempt to resolve an essentially *historical* issue ... in static or structural, instead of dynamic, terms. In so doing they implicitly presuppose that history has already come to its end, at least with respect to the relation of the various religious faiths to each other; and that

²⁰³ vgl. „‘Gott‘, ‚Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 40ff.

²⁰⁴ vgl. „‘Gott‘, ‚Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 62-66

it is possible, therefore, to see *now in the present* what the proper and permanent structure of those relationships is.²⁰⁵ Und Ward merkt an: „In religion, claims to truth relate ultimately to future expectations of experience.“ Darum muss es in ihnen Raum für Entwicklung und echte konvergente Erweiterung geben. Man darf sie nicht statisch alle als „gleich wahr“ und „gleich falsch“ bezeichnen, als wäre keine weitere Entwicklung mehr nötig und möglich. „One must at least leave room for improvement.“²⁰⁶

- Seine Theologie der Religionen erscheint mir zu *essentialistisch* in dem Sinne, dass sie einen allen Religionen variiert zugrundeliegenden einheitlichen Referenten aller ihrer Symbole und Konzepte postuliert, nämlich eine nur jeweils unterschiedlich konzeptualisierte, aber unterhalb der Ebenen dieser diversen Konzeptualisierungen in allen Religionen essentiell identische transzendente Realität, die Hick „the Real“ genannt hat. Aber kann man wirklich alle unterschiedlichen Vorstellungen der unterschiedlichen Religionen derart einheitlich auf einen allen letztlich gemeinsamen Grundreferenten beziehen? Dagegen formuliert z.B. Cummings Neville den Einwand: „Surely not all religious symbols are about Brahman, God, or even non-theistic parallels“²⁰⁷. Das gilt in besonderem Maße für die Grundsymbole des Buddhismus und manche Symbole des Taoismus, aber ist m. E. kritisch gegen jede essentialistisch vereinheitlichende Interpretation der bunten Welt religiöser Symbole, Praktiken und Mythen geltend zu machen.
- Weil sie tendentiell essentialistisch ist, erscheint mir Hicks Theologie der Religionen heute auch als *zu oberflächlich plural*. In dieser Hinsicht schließe ich mich modifiziert etwa David Ray Griffin an, der einwendet, Hicks „pluralistische Hypothese“ sei „flawed by the fact that, also Hick’s theology is pluralistic ..., it is only shallowly so“²⁰⁸, und gegen ihren aus seiner Sicht oberflächlichen Pluralismus sein Alternativkonzept eines „deep pluralism“²⁰⁹ stellt; ein Konzept, das Francis X. Clooney das eines „Deep Learning Across Religious Borders“ nennt.²¹⁰ John Tathamaniil formuliert die entsprechende Kritik an der mangelnden Tiefe von Hicks Pluralismusverständnis so: „The problem with Hick’s proposal is that he fails to offer a religiously deep motivation for interreligious discourse. Religious traditions have nothing to learn about God, humanity, or soteriology in and through dialogue. If every account of the Real is equally true and equally false because none are adequate to the nature of the *Real-an-sich*, then the only reason for dialogue is neighborliness. ... It is not as though a cumulative reading of the world’s religious traditions might teach us more than we know within our traditions already.“²¹¹.
- Schließlich erscheint mir Hicks Theologie der Religionen aus meiner heutigen Sicht auch noch zu *substanzmetaphysisch* konfiguriert zu sein. Hicks „the Real“ wird zwar apophatisch gebrochen aber dennoch in der religiösen Erfahrung in unterschiedlicher kultureller Formung tatsächlich substantiell präsent. So habe ich bereits in „‘Gott‘, ‘Mensch‘ und ‘Welt‘ im 21. Jahrhundert“ kritisch bemerkt: „Zwar haben (bei Hick) nicht alle Religionen die gleiche ‚Essenz‘, aber die unterschiedlichen Essenzen aller Religionen verweisen doch auf das gleiche zwar ‚transkategoriale‘, aber dennoch substantiell gedachte Überwirkliche, das sich gewissermaßen als die (transzendente, nicht wirklich im Kant’schen Sinne transzendente) ‚Essenz der Essenzen‘ in ihnen bricht. Die reli-

²⁰⁵ Kaufman, Diversity, 19

²⁰⁶ Ward, Vision, 174f.

²⁰⁷ Cummings Neville, Broken Symbols, XV

²⁰⁸ nach Falk/Keller, Reason & Reenchantment, 103

²⁰⁹ vgl. insgesamt Falk/Keller, Reason & Reenchantment, 97ff.

²¹⁰ s. Literaturverzeichnis

²¹¹ Thatamaniil, God as ground, 242

giöse Erfahrung richtet sich für Hick dabei immer noch auf eine tatsächliche extramundäne Größe ‚out there‘ // ‚dort draußen‘, auf eine zwar die konkreten Vorstellungen der einzelnen Religionen von ihr transzendierende, dabei aber immer noch ausdrücklich ‚realistisch‘, nicht theopoetisch verstandene ‚Hyper-Realität‘ jenseits unserer gewöhnlichen Realität, also auf ein ‚Wirkliches‘, das immer noch eher (klassisch theistisch gedacht) der jenseitige Grund dieser Welt ist als (anatheistisch gedacht) ihre liminale Tiefe oder ihr ‚immanent transzendenter‘ Horizont.“²¹²

Im Blick auf diese kritischen Anmerkungen zu John Hicks Version eines „religiösen Pluralismus“ will ich hier die möglichen alternativen Ansätze der Konzepte einer „interconfessional hospitality“ (Richard Kearney) und einer „Komparativen Theologie“ (Keith Ward, Robert Cummings Neville, Francis Xavier Clooney, John Thatamanil u.a.) noch genauer auf ihren möglichen, das bereits in „Teil I“ meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ Formulierte weiterführenden Ertrag für meine „Suche nach einem für mich heute sag- und tragfähigen Glauben“ befragen (und dabei nebenbei auch nochmals eine genauere Unterscheidung meines Verständnisses interreligiöser Begegnung zu dem von Hans Küngs „Projekt Weltethos“ formulieren).

(2) Richard Kearney hat in seinem Buch „Anatheism“ auch den Begriff der „interconfessional hospitality“ entwickelt, die auf eine Gestalt des multireligiösen Austausches zielt, der nicht eine essentialistische Vereinheitlichung der unterschiedlichen religiösen Suchwege der Menschheit zur Grundlage hat, sondern religiöse Konvergenz ermöglicht durch „respecting the otherness of each other as much as acknowledging something common to all“²¹³. Statt Einebnung der Differenzen oder essentialistischer Vereinnahmung ermöglicht eine interreligiöse Gastfreundschaft, so Kearney, in der für sie grundlegenden „recognition of alterity“ in der „experience of the stranger“ ein „opening to what is not ourselves“²¹⁴, bzw. ein Offenwerden „to the possibility of discovering in the other faith something that is not – or not yet adequately – discovered in one’s own“, das im Anderen ein „surplus of meaning“ (Ricoeur) entdeckt „that exceeds all our different beliefs. A surplus that is Other than every other. More strange than even stranger.“²¹⁵

Diese an Jacques Derridas Ethik der unmöglichen Möglichkeit einer „unconditional hospitality“²¹⁶ angelehnte Denkfigur einer „gastfreundlichen“ Begegnung und wechselseitigen Veränderung unterschiedlicher Kulturen und Religionen hat Kearney seither in verschiedenen weiteren Beiträgen wieder aufgegriffen, u.a. im 2011 gemeinsam mit James Taylor herausgegebenen Sammelband „Hosting the Stranger“. In ihrer „Introduction“ schreiben die beiden Autoren hier: „Interreligious hospitality is a primary task of our time. We say task because, like most other universally desirable virtues, we are never done with hospitality. There are always more guests to be hosted, ever new strangers to be welcomed as they arrive at the door bearing gifts or challenges, ..., questioning, calling, demanding, thanking. And there are many different kinds of strangers, not only those aliens and others who come from afar, but also those strangers who come from within ourselves.“

Die Autoren verweisen dann auf die vielfältige Basis des Motivs der Gastfreundschaft als „a central and inaugural event“ in den meisten der großen „wisdom traditions“ der Menschheit – namentlich im Judentum, im Christentum, im Islam, im Hinduismus, im Bud-

²¹² „Gott‘, Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 52

²¹³ Anatheism, 175

²¹⁴ Anatheism, 175

²¹⁵ Anatheism, 178f.; vgl. „Gott‘, Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 202f., 334f.

²¹⁶ vgl. hierzu auch die diesbezüglichen Ausführungen von James Taylor in Kearney/Taylor, Hosting, 12-14

dhismus, aber auch in vielen anderen²¹⁷, wie eine „comparative analysis“ ihrer heiligen Texte zeigt. Indem ihr Konzept der interreligiösen Verständigung bei diesem Motiv der „Gastfreundschaft“ und seinen unterschiedlichen narrativen und konzeptionellen Entfaltungen in den unterschiedlichen Religionen ansetzt, zielt es mit dem Dialog zugleich auch auf eine transformative Selbstkritik der einzelnen religiösen Traditionen, die eine „ethic of healing at the very heart of interreligious dialogue“ gegen die gewaltsamen Auswüchse interkulturellen Hasses invoziert, die unsere Gegenwart so sehr belasten: „If religion is capable of the worst, it is also capable of the best. Where the poison is one finds the cure. That is why inerrreligious hospitality is not a luxury but an imperative. The refusal to enter into dialogue with other religions itself speaks a violence of exclusion. And many of the worst wars have, history reminds us, been fuelled by perverted religious atavism. ... So many bloody battles have been waged in the name of God. Interreligious empathy, imagination and compassion are“, so die Autoren, dagegen „essential antidotes to the most egregious excesses of blind fideism and fundamentalism. Exchanging sacred stories between religions can foster tolerance and healing.“²¹⁸

Das auf dieser Grundlage erwachsende Konzept einer interreligiös „übersetzenden“ (Ricoeur) religiösen Praxis der transformativen Begegnung beschreibt Marianne Moyaert in ihrem Beitrag zu „Hosting the Stranger“ dann konkret als die Aufgabe eines „transporting oneself into the sphere of meaning of a foreign tradition and ... welcoming the other's narrative tradition“. Eine solche von interreligiöser Offenheit und Gastfreundschaft geprägte Methode der „Übersetzung“ besteht in einer „hermeneutical openness: believers give up part of their control and mastery to become a guest in a strange narrative tradition“; dadurch lernen die Beteiligten nicht nur die jeweils Anderen besser kennen und verstehen, sondern können zugleich auch „new and unexpected meanings“ ihrer eigenen Erzähltraditionen entdecken „that give a unique depth to one's own faith commitment“.²¹⁹

Das bedeutet dann auch, wie es Brian McLaren in seinem „Why Did Jesus, Moses, the Buddha, and Mohammed Cross the Road?“ formuliert hat, dass interreligiöse Verständigung nicht mit einer Schwächung der jeweiligen bereits bestehenden religiösen Identitäten verbunden ist, sondern vielmehr auf eine neue Konzeption von „starker“ religiöser Beheimatung zielt. Viele Christen, so McLaren, haben heute ein „Conflicted Religious Identity Syndrome“, weil sie denken, dass sie wählen müssten zwischen einer „starken“, aber feindseligen, und einer toleranten, aber „schwachen“ christlichen Identität.²²⁰ Dagegen fragt McLaren: „Shouldn't it be possible to have a strong Christian identity that is strongly benevolent toward people of other faiths, accepting them not in spite of the religion they love, but with the religion they love? Could my love and respect for them as human beings lead me to a loving and respectful encounter with their religion as well?“²²¹

(3) Scheinbar diesem Anliegen einer „interreligiösen Gastfreundschaft“ und eines „loving and respectful encounter“²²² unterschiedlicher religiöser Traditionen eng verwandt ist das hierzulande bekanntere interreligiös orientierte „Projekt Weltethos“, das auf die beiden katholischen Theologen Hans Küng und Karl-Josef Kuschel zurückgeht. In ihm wird, so die Selbstdarstellung, „programmatisch die Idee entwickelt, dass die Religionen der Welt nur dann einen Beitrag zum Frieden der Menschheit leisten können, wenn sie sich auf das ihnen jetzt schon Gemeinsame im Ethos besinnen: auf einen Grundkonsens bezüglich

²¹⁷ Kearney/Taylor, Hosting, 1

²¹⁸ Kearney/Taylor, Hosting, 1f.

²¹⁹ in Kearney/Taylor, Hosting, 95

²²⁰ McLaren, Identity, 13ff.

²²¹ McLaren, Identity, 32

²²² McLaren, Identity, 32

bestehender verbindender Werte, unverrückbare Maßstäbe und persönliche Grundhaltungen“.²²³ Sicherlich wird auch die von mir hier zugrundegelegte Denkrichtung einer „inter-confessional hospitality“ die vier inhaltlichen Verpflichtungssätze der „Erklärung zum Weltethos“ von 1993 grundsätzlich bejahen und adaptieren können, die Heike Lindner so wiedergibt: „Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben; Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung; Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit; Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau“.²²⁴

Aber bei genauerem Hinsehen werden dann auch große Unterschiede zwischen den theologischen Grundlagen beider Ansätze einer interreligiösen Begegnung und ihrer faktischen Kultur der Konsensfindung deutlich. Die „Verpflichtungssätze“ des Projekt Weltethos bleiben sehr pauschal und allgemein, und ebenen dadurch, wie Ulrike Baumann schreibt, die tatsächlich noch bestehenden „Konflikte in und zwischen den Religionen“ vorschnell ein.²²⁵ Sie verwischen so auch in problematischer Weise, so Baumann weiter, „die Grenzen zwischen den Bereichen Politik, Moral und Religion“²²⁶, und suchen einen ethischen Konsens unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen in essentialistischer Weise durch Exegese ausgewählter Texte dieser Religionen einfach zu „deduzieren“, statt die einzelnen Religionen in einen transformativen Dialog einzubinden, in dem zugleich das wirkliche „Anderssein“ des Anderen gewahrt bleibt, als auch jeder bestehenden Religion eine aus dem Dialog und der Begegnung erwachsende Bereitschaft zur Veränderung und Selbstkritik zugemutet wird²²⁷.

Tatsächlich läuft Küngs essentialistische Version des religiösen Pluralismus noch viel mehr als die diesen Essentialismus sehr viel stärker apophatisch brechende von John Hick darauf hinaus, wie ich es in Aufnahme von Formulierungen von Mike Breitbart benennen möchte, im Fremden lediglich das „verkleidete Bekannte“ wahrzunehmen, so dass die Begegnung mit dem Anderen doch letztlich nur eine verfremdete „Begegnung mit mir selbst“ bleibt, die den Fremden „zur Selbsterkennung instrumentalisiert“. Eine solche Entdeckung einer allen Religionen „jetzt schon“ gemeinsamer ethischen Grundessenz ist letztlich dann meist doch nicht mehr als eine „etwas andere Art der Kolonialisierung“, die nach wie vor dem „Herrschaftsprinzip des Eigenen“ unterliegt, und darum im Ergebnis „zu einer regressiven Harmonie, zu einer großen Homogenität“ und zu einer „Vereinnahmung“ des Anderen statt zu einer echten Begegnung mit ihm führt.²²⁸

In seinem religiös sehr ungebrochenen Essentialismus ist das „Projekt Weltethos“ m.E. auch mindestens tendentiell nach wie vor „absolutistisch“ und „fundamentalistisch“, und darum auch nicht offen für echte Emergenzen von wirklich Neuem und adaptiv Viabilem, die in der Begegnung mit dem Fremden überhaupt erst Gestalt gewinnen können. So formuliert Harald Schroeter-Wittke: „Das Projekt Weltethos redet von einem Grundkonsens bezüglich unverrückbarer Maßstäbe. Maßstäbe, die unverrückbar sind, sind aber nicht sinnvoll zu gebrauchen. Brauchbare Maßstäbe gewinnen ihren Wert allererst dadurch, dass

²²³ www.uni-tuebingen.de/stiftung-weltethos/index1.htm, zitiert nach einem Beitrag von Heike Lindner in: Zilleßen, Markt, 143

²²⁴ zitiert nach einem Beitrag von Heike Lindner in: Zilleßen, Markt, 143

²²⁵ nach einem Beitrag von Ulrike Baumann in: Zilleßen, Markt, 115

²²⁶ nach einem Beitrag von Ulrike Baumann in: Zilleßen, Markt, 112

²²⁷ So kritisiert etwa auch Fritz Schaller in seiner „Evolution des Göttlichen“ Küngs „Projekt Weltethos“ dahingehend, dass es glaubt, die unterschiedlichen religiösen Traditionen könnten allein durch bessere Selbstausslegung und gemeinsame Orientierung an der in allen Religionen wichtigen „Goldenen Regel“ ein globales Friedensethos befördern, ohne dass sie ihre bisherigen Dogmen grundsätzlich verändern oder kritisch transformieren müssten; vgl. meine Buchbesprechung in „Gott“, „Mensch“ und „Welt“, 222

²²⁸ nach einem Beitrag von Mike Breitbart in: Zilleßen, Markt, 164

sie verrückbar sind und dass sie verrückt werden, mal hier, mal dort, Nur verrückte Maßstäbe erlauben Orientierung. Maßstäbe sind Emessenssache. Ein Maßstab zeigt die Differenz zwischen Eigenem als Projektion und Fremdem als Anderssein. Indem wir unser Maß an alles heranlegen, vermessen wir die Welt. Die Frage, ob etwas der Norm entspricht, wird durch Maßstäbe geklärt. Die Frage, ob wir etwas auf Norm bringen, ist jedoch nicht die Frage des Maßstabs. Indem wir die Welt auf eine Norm bingen, zeigen wir: Wir sind vermessen.²²⁹

(4) Sehr viel stärker an der Achtung von Alterität und damit an der im Konzept einer „inter-confessional hospitality“ intendierten „experience of the stranger“ und einem „opening to what is not ourselves“²³⁰ orientiert ist dagegen der Weg „komparativer Theologie“, den ich hier nun abschließend noch genauer betrachten will. Nach Francis X. Clooney, einem der heutigen internationalen Hauptvertreter dieser interreligiösen Denkrichtung, geht es „komparativer Theologie“ nicht um die Bestimmung von allen Religionen gemeinsamen „Essenzen“ oder „unverrückbaren Maßstäben“, sondern um ein die bisher getrennten Religionen gleichzeitig verbindendes und sie herausforderndes, transformatives „Deep Learning Across Religious Borders“, worin auch die Schwerpunktdimension Grenze oder „border“ / „boundary“ dieses gesamten „Teil V“ meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ besonders wieder anklingt.

„We live in world where religious diversity is increasingly affecting and challenging everything around us“, schreibt Clooney, „and ourselves as well. No religious community is exempt from the pressures of diversity, or incapable of drawing on this new religious template.“ Für viele Glaubende bedeute diese Vielfalt noch immer v. a. Verunsicherung, und sie tendieren dazu, die „religious others“ zu dämonisieren. Andere geben vorschnell ihre eigenen traditionellen religiösen Einsichten einfach auf, oder versuchen das Phänomen zu ignorieren. „(B)ut none of us avoids changing inside and out.“ Wenn wir uns dem Phänomen der „bewildering range of religious possibilities“, die die plurale religiöse Grundsituation der Postmoderne bedeutet, ernsthaft stellen wollen „then there is need for comparative theology, a mode of interreligious learning particularly well suited to the times in which we live.“²³¹

Die religiöse Vielfalt ist heute, so Clooney weiter, nicht nur ein äußeres Phänomen, sie ist längst auch in unsere eigenen Glaubensvollzüge eingedrungen: „Diversity not only envelops us, it works on us, gets inside us“; wenn wir uns selbst aufmerksam beobachten, spüren wir „that attentiveness to other religions affects even how we experience, think through, and practice our own religion“. Die Situation der Vielfalt zwingt uns selbst zu Entscheidungen und mache diese Entscheidungen „more complex“.²³² Die Situation der Vielfalt verändere unsere eigene religiöse Identität und „it is changing us from the inside out“. Auf diese transformativen Veränderungen unseres Glaubens, seiner inneren und äußeren Situation, antwortet, so Clooney, „the comparative theological venture“.²³³

Die Hauptvertreter eines „komparativen“ theologischen Ansatzes sind nach Clooney heute David Tracy, Keith Ward (der hier Pionierarbeit geleistet hat, dessen nach wie vor starke Betonung der eigenen konfessionellen Ausgangsposition aber für Clooney „open to en-

²²⁹ nach einem Beitrag von Harald Schroeter-Wittke in: Zilleßen, Markt, 39

²³⁰ Anatheism, 175

²³¹ Clooney, Comparative Theology, 3

²³² Clooney, Comparative Theology, 6

²³³ Clooney, Comparative Theology, 8

hancement“ ist im Sinne dessen, was er „Ward-plus“ nennt²³⁴), Robert Cummings Neville, Raimon Panikkar (der in seinem komparativen Verschmelzen östlicher und westlicher religiöser Identitäten „aims at ‚mutually inhabiting‘ two traditions with an openness to a [syncretistic] blurring of boundaries to be able to see ‚from the inside the sense in which each is true“²³⁵) und James Fredericks. Auch neue Beiträge kommen derzeit, so Clooney, von vielen Seiten, z. B. von John Thatamanil, Michelle Voss Roberts, Tracy Sayuki Tiemeier und Hugh Nicolson.

Clooney selbst vertritt theologisch einen christlich-hinduistisch geprägten, inhaltlich noch eher traditionell konfigurierten Theismus, für den folgende im Christentum und Hinduismus aus seiner Sicht gemeinsam vertretene Grundüberzeugungen leitend sind: „God is omniscient, omnipotent, without beginning“; „God can be recognized as the maker of the world“; „God is accesible, loving, and intent on the good of the human race“; Gott ist „without flaws“²³⁶, kann sich geschichtlich „verkörpern“, transzendiert alle unsere Verstehenskategorien, und verbindet dabei „divine simplicity“ mit fundamentaler „complexity and relationality“²³⁷. Glauben an Gott bedeutet ein grundsätzliches menschliches Offensein für den Transzendenzhorizont der Wirklichkeit, der seinerseits für uns geöffnet ist und „continues to adjust to us“. Wenn wir uns unsererseits für Gott öffnen, führt dies schon von sich aus zu einer „complexification of religious identity“, die eine komparative Gotteslehre dann weiter verstärkt.²³⁸

Glaubende, die sich einer komparativen religiösen Perspektive geöffnet haben, werden nach Clooney mehr und mehr selbst plurale und „hybride“ religiöse Identitäten entwickeln, sie werden etwa nicht mehr „entirely Christian“ oder „entirely Hindu“ sein, sondern geprägt durch „a kind of cultivated hybridity, a multiple religious belonging“²³⁹, und daher in ihren bisherigen religiösen Traditionen oft zunächst marginalisiert sein, obwohl sie in der Regel weiter „adhere faithfully to the tradition into which they have been born“. Aber sie werden auch in ihren Heimatreligionen nach und nach einen transformativen Prozess echten gegenseitigen Lernens freisetzen, dem sich heute auf Dauer niemand mehr entziehen kann, sondern der „will happen back and forth across religious borders“²⁴⁰. Die alten Grenzziehungen zwischen den Religionen werden so immer unplausibler werden und an Trennkraft verlieren, „not due simply to demographics and social change, but now also because the theological insights in comparative study will push the boundaries“.²⁴¹

Andere Vertreter einer „komparativen“ theologischen Methode teilen Clooneys grundsätzliche Offenheit für ein „Deep Learning Across Religious Borders“, sind aber gleichzeitig auch kritischer im Blick auf die Probleme der klassischen Theisten in allen Religionen, und entwickeln in ihren „komparativen“ Konstruktionen eine stärker nachtheistische oder „anatheistische“ religiöse Vision. Wie dies in einer „komparativen“ Begegnung besonders der Konzepte von „Gott“ und „Brahman“, bzw. von christlichem Tanstheismus und „hinduistischem“ Non-Dualismus Gestalt gewinnen könnte, hat etwa John Thatamanil in seinem eigenen Beitrag zu einem christlich-„hinduistischen“ theologischen Gespräch zu zeigen

²³⁴ Clooney, *Comparative Theology*, 45; vgl. zu Wards Konzept eines „konvergenten“ religiösen Pluralismus und seiner Entwicklung auch meine Darstellung in „Gott, Mensch und Welt im 21. Jahrhundert“, 55-62

²³⁵ Clooney, *Comparative Theology*, 48; vgl. zu Panikkars christlich-hinduistischer Anthropologie auch meine Darstellung in „Was von uns bleibt“, 18-22

²³⁶ Clooney, *Comparative Theology*, 110

²³⁷ Clooney, *Comparative Theology*, 111

²³⁸ Clooney, *Comparative Theology*, 149

²³⁹ Clooney, *Comparative Theology*, 160

²⁴⁰ Clooney, *Comparative Theology*, 161

²⁴¹ Clooney, *Comparative Theology*, 162

versucht, den ich hier nun im weiteren Verlauf des vierten Abschnittes von Teil V meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ näher untersuchen und auswerten möchte.

(5) In seiner Buchbesprechung zu Thatamanils „The Immanent Divine“ schreibt Jonathan Morgan: „*The Immanent Divine* by John J. Thatamanil offers a refreshing contrast to the stereotypical religious dialogues between the east and the west. The novelty of Thatamanil's work may spring from his selection of deep dialogue partners: both Sankara and Tillich offer unique perspectives within their own traditions. Or this new perspective on a stale conversation may come as a result of Thatamanil's methodological care and rigor. Regardless of the cause, he effectively opens up this conversation to reveal new understandings of the divine and human nature.“²⁴²

„One striking point of similarity“, so Thatamanil zu Beginn seiner Untersuchung, „is that both Sankara and Tillich characterize divinity not as an infinite being among beings but rather as being-itself, that which gives being to all beings but is not itself one of those beings. Tillich is justly famous for his radical claim that it would be truer to say that God does not exist than to say that God does. ... Given this shared consensus, it is possible to maintain that both thinkers transcend theism. They are neither theists nor atheists in any conventional sense. It would perhaps be more accurate to characterize both as ‚transtheistic‘“; sie integrieren Momente der jeweiligen theistischen Traditionen ihrer Kulturen, aber entgrenzen und entmythologisieren sie.²⁴³ Ein großer Unterschied zwischen Sankara und Tillich liegt aber in ihrer konkreten Durchführung dieses Transtheismus. „Tillich understands being-itself to be a dynamic creative power that gives rise to what it grounds (even though this ‚giving rise‘ cannot be understood to be a causal process), whereas Sankara believes that being-itself is an unchanging absolute not to be identified with the unreal but changing subject-object world.“²⁴⁴

Tillich versucht eine nicht-dualistische Gottesrede jenseits von Supranaturalismus und Naturalismus zu formulieren. Der Supranaturalismus eines von außen kausal in die Welt eingreifenden Gottes ist nicht nur mit wissenschaftlichem Denken unvereinbar, sondern auch theologisch unhaltbar, weil er „transforms the infinity of God into a finiteness which is merely an extension of the categories of finitude“; weil dieser Gott nur „one item in a universe that is more encompassing than God“ ist, ein Seiendes neben anderen, wenn auch das höchste, ist er für Tillich viel „more akin to the many deities of Greek myth than to the God of Christian faith“²⁴⁵. Der Naturalismus kommt dem christlichen Gottesgedanken für Tillich zwar näher, ist aber ebenfalls problematisch, „because it ‚denies the infinite distance between the whole of the finite things and their infinite ground‘“ so dass die Begriffe „Gott“ und „Universum“ im Grunde austauschbar werden. Der Begriff der „distance“, mit dem Tillich die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt sichern will (und der für ihn zugleich die menschliche „Entfremdung“ gegenüber seinem göttlichen Grund signalisiert, für den „Fall“ aus der Essenz in die Existenz, aber auch für die menschliche „Freiheit“ steht), ist für Thatamanil aber ebenfalls problematisch, weil er immer noch latent dualistisch bleibt. So fragt er: „In what sense can the God who is the ground of being be ‚distant‘ from the creatures that God grounds?“²⁴⁶

Anders ist der theologische Nicht-Dualismus bei Sankara gefasst: In Sankaras „understanding of nonduality ... the human being is *never* other than the Absolute, namely Brah-

²⁴² Morgan, Book Review, a.a.O.

²⁴³ Thatamanil. *Immanent Divine*, 10

²⁴⁴ Thatamanil. *Immanent Divine*, 11

²⁴⁵ Thatamanil. *Immanent Divine*, 19

²⁴⁶ Thatamanil. *Immanent Divine*, 20

man as being-itself“. Im Vergleich beider Denker fragt Thatamanil: „Might it be possible to frame a non-dualistic Christian theology“²⁴⁷, die wesentliche Einsichten Tillichs und Sankaras verbindet, ohne die Dynamik von Tillichs Gottesbegriff zugunsten der Statik von Sankaras unveränderlichem Wesen des Absoluten aufzugeben, was auch bei Sankara in der Konsequenz zu dem führt, was Lance Nelson den „dualism of nondualism“ genannt hat, seiner Position einer „sharp duality between an unreal but experienced world flux and a real and unchanging Brahman“, die den Dualismus zwar „technically“, aber nicht „practically“ vermeidet? Thatamanil meint, dass hier „Tillich’s dynamic vision which denies that ultimate reality is an unchanging Absolute that stands behind and apart from the realm of change“ auch den östlichen Nondualismus Sankaras entscheidend weiterführen könne, so dass in einer fruchtbaren östlich-westlichen Synthese eine immanente Transzendenz sichtbar werden könnte, die „nondual“, aber komplex zugleich gedacht ist.

Umgekehrt könnte die theologische Anthropologie Sankaras, die „freedom without separation“ denkt, Tillichs Betonung der unüberwindbaren „Entfremdung“ des Menschen von seinem göttlichen Grund nondualistisch korrigieren, so dass „Tillich’s transitory dualism will give way to a full-fledged Christian nondualism“²⁴⁸. In einer solchen „mutual transformation“ östlicher und westlicher religiöser Perspektiven liegt für Thatamanil die wahre Aufgabe und Chance heutigen theologischen Denkens²⁴⁹, weil aus ihr, wie Gordon Kaufman es formuliert hat, eine „deeper religious truth than that presently known in any of our traditions“ hervorgehen kann, um die es komparativem theologischem Denken im Letzten immer gegangen ist und geht.²⁵⁰ Die wichtigsten „insights“ Sankaras für eine künftige konvergente religiöse Vision sieht Thatamanil dabei in seiner besonderen „connection between ontological nondualism and apophatic anthropology“; Sankara zeige „that an uncompromising affirmation of divine immanence need not lead to impoverished conceptions of transcendence“, weil ein „deep sense of mystery remains at the heart of Sankara’s theology. ... Sankara’s theology provides for a intriguing combination of radical immanence, a strong sense of transcendent mystery, and a robust hope for the possibility of sanctification. These are rich resources that Christian reflection cannot do without.“²⁵¹

Auch Tillich betone, dass das Verhältnis von Gott und Schöpfung nicht als „external relation between two independent realities“ konstruiert werden darf, weil Schöpfer und Geschöpfe wechselseitig aneinander partizipieren, und „God’s participation in the creature creates and sustains the creature“. Mit dieser im christlichen Bereich bahnbrechenden „profound convergence between deep transcendence and radical immanence“ leistet er einen wichtigen Beitrag „for East-West conversation“, der kaum überschätzt werden kann, überwindet problematische dualistische Positionen der christlichen Tradition, und nähert sich dem östlichen Nondualismus sehr weit an.²⁵² Mit seiner dynamischeren Konzeption einer „immanenten Transzendenz“ fordert Tillich aber andererseits auch die östlichen Versionen des Nondualismus zum theologischen Weiterdenken heraus. Thatamanil will an dieser „dynamischen“ Dimension von Tillichs immanenter Gotteslehre anknüpfen und von ihr her das Denken sowohl Sankaras als auch Tillichs über ihre eigenen Grenzen hinaus weiter voranführen.

Auch hier erinnern seine eigenen Gedanken in mancher Hinsicht deutlich an die von Gordon Kaufman, wenn er schreibt: „What both thinkers need is a truly dynamic conception of

²⁴⁷ Thatamanil. *Immanent Divine*, 22

²⁴⁸ Thatamanil. *Immanent Divine*, 23

²⁴⁹ Thatamanil. *Immanent Divine*, 24

²⁵⁰ Thatamanil. *Immanent Divine*, 25

²⁵¹ Thatamanil. *Immanent Divine*, 94

²⁵² Thatamanil. *Immanent Divine*, 137

ultimate reality as that which gives rise to all determinate realities but is inseparable from those realities. On such a conception, God is best understood as ontological creativity, a creativity that gives rise to free creatures whose very freedom is ever sustained by that creativity. ... As dynamic creativity, God would be the source of both my being and my doing.“ Eine solche Theologie und Anthropologie, die „combines elements from Eastern and Western accounts of the immanent divine“ wäre eine Vision, die göttliches Handeln und geschöpfliche Freiheit zusammendenkt, und in der „God is all in all“.²⁵³

So könnte, schreibt Thatatamil abschließend, „a theology of nondualism“ Gestalt gewinnen, „that emerges out of the conversation between Sankara and Tillich“, eine „hybrid Hindu-Christian theology that might appeal to both communities“. Damit führt sie das Projekt komparativer interreligiöser Verständigung entscheidend voran: „As comparative theology continues to flourish in the coming decades, theology will increasingly become an interreligious activity that renders obsolete monoreligious labels of all kinds.“²⁵⁴

(6) Was ist nun der Ertrag solcher „komparativer“ theologischer Denkbewegungen für ein religiöses „Denken der Grenze“ und Denken „auf der Grenze“, wie ich es in diesem V. Teil meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ besonders in den Blick zu nehmen versuche? Wie kann theologisches Denken auf der doppelten Grenze zwischen Glauben und Naturwissenschaft auf der einen, und zwischen Christentum und „nicht-christlicher“, v. a. östlicher Religiosität auf der anderen Seite durch eine religiös pluralistische und konvergente „welttheologische“ (Cantwell-Smith) Perspektive weiter „vertieft“ (Tillich) und „entgrenzt“ (Clooney, Thatamanil) werden?

Robert Cummings Neville weist in seinem „On the Scope and Truth of Theology“ von 2006 darauf hin, dass eine inklusive und komparative theologische Methode einem suchenden und tastenden Verständnis religiöser „Wahrheiten“ unmittelbar entspricht: Wenn theologische Symbole eher heuristische Werkzeuge als metaphysische Tatsachenbehauptungen sind, wenn man theologisches Denken als „hypothetical“ und „vulnerable to correction“ versteht²⁵⁵, dann braucht es notwendig auch das Korrektiv anderer Religionen und Weltinterpretationen: Eine suchende und tastende Formulierung religiöser Propositionen ist auf „indefinite self-correction“ angewiesen und muss deshalb offen sein „to learning from other traditions and from the arts, sciences, and practical disciplines“²⁵⁶; ihr „scope includes a global public of all religious traditions with which it might interact, and these as brought into dialogue with secular thought ... the arts and imaginative literature, the natural and social sciences, and practical normative disciplines such as law and economics“; eine „hypothetisch“ orientierte Theologie muss in der Tat „vulnerable“ sein „to anything that might correct its biases, errors, or omissions concerning ultimate matters“²⁵⁷.

Michael W. Myers hat in seiner eigenen komparativen Studie über „Gott“ und „Brahman“ auf die großen Möglichkeiten gegenseitiger „Befruchtung“ hingewiesen, die v. a. in einer engeren Inbeziehungsetzung eines interreligiös „komparativen“ theologischen Denkweges mit der evolutionär-„biohistorisch“ orientierten theologischen „Rekonstruktionsarbeit“ Gordon Kaufmans begründet liegen – eine Inbeziehungsetzung, die ja auch im „komparativen“

²⁵³ Thatamanil, *Immanent Divine*, 167

²⁵⁴ Thatamanil, *Immanent Divine*, 173

²⁵⁵ Cummings Neville, *Truth and Scope*, IX

²⁵⁶ Cummings Neville, *Truth and Scope*, X; vgl. Philip Hefners Formulierung dieses „hypothetischen“ Theologieverständnisses in „Human Factor“, 91: „Despite the fact that the contextualizing concepts of religion are most often cast in the form of the imperative, declarative, or the vocative, we must receive them as if they were hypothetical in form.“

²⁵⁷ Cummings Neville, *Truth and Scope*, 4f.

Beitrag John Thatamanils bereits verschiedentlich angeklungen ist. Myers schreibt: „It was Professor Kaufman’s visit and book (sc. „In Face of Mystery“) that made me realize that theology can be as critical and reflective a discipline as any other, including philosophy. In fact his example of theology on its best – explicit, critical reflection on worldview construction and comparism – was key to discovering my own way of inquiry.“²⁵⁸

Eine solche fruchtbare „Inbeziehungsetzung“ bedeutet zum einen die Chance, Kaufmans Theologie nochmals komparativ zu erweitern, sie auch praktisch „definitely more comparative“²⁵⁹ zu machen, entsprechend seines eigenen methodischen Ansatzes bei einer „radical inclusiveness rather than exclusiveness“²⁶⁰. Kaufman selbst ist sich bewusst, dass es hier noch ein offenes Desiderat innerhalb seiner faktisch noch stark auf eine rein christliche Gottesperspektive konzentrierten rekonstruktiven theologischen Denkens gibt, wenn er etwa in „In Face of Mystery“ diesbezüglich schreibt: „The ‚emerging conversation‘ of which Christian theologians today are a part is actually considerably wider than suggested thus far: it now includes ... dialogues with representatives of other religious traditions, as well as conversations among different Christian communities. Such a larger dialogue also, if it is to be effective, must be completely open and unconstrained ...“²⁶¹ Er selbst habe sich aus methodischen Gründen immer noch weitgehend auf eine Erneuerung der *christlichen* Gottesrede konzentriert. Umso wichtiger sei es, dass gerade Vertreter der anderen Traditionen „with styles of life and reflection – with structures of self and society, value, orientations, perspectives on life and the world – significantly different from those of modern educated Westerners“ seine theologischen Vorschläge kritisch gegenlesen und ggf. Gegenvorschläge aus ihrer kulturellen Sicht entwickeln. Denn „only through ongoing open and comprehensive dialogue across religious and cultural lines are we likely to find a way beyond the parochialism of each of our traditions ... appropriate to both our pluralism and our interdependence in today’s world.“²⁶²

Eine solche fruchtbare „Inbeziehungsetzung“ bedeutet zum anderen die Chance, die vielfach noch sehr traditionell theistisch orientierte Denk- und Glaubensbewegung „komparativer“ Theologie (so auch letztlich trotz seiner starken Bezugnahme auf Kaufman Myers selbst²⁶³, Clooney [s. o.], oder etwa Jon Paul Sydnor in „Ramanuja and Schleiermacher“, der mit Ramanuja nicht nur einen Vertreter eines stark theistischen Hinduismus als Gesprächspartner gewählt hat, sondern im Dialog mit ihm auch Schleiermachers transtheistische Ansätze in der Gotteslehre doch wieder „traditionell“ theistisch zu reinterpreten versucht) „anatheistisch“ zu erweitern, d.h., sie auf der Grundlage von Kaufmans Vorschlag, die Rede von „Gott“ im Rahmen der neuen evolutionären „common creation story“ (McFague²⁶⁴) als Rede vom abgründigen Geheimnis einer „glücklichen kosmischen Kreativität“ („serendipitous creativity“) zu „rekonstruieren“, weiter zu entgrenzen und auch nachtheistisch zu plausibilisieren.

Die „Klammer“ dieser gegenseitigen „Befruchtung“ „rekonstruktiven“ und „komparativen“ theologischen Denkens könnte eben ein komplexer, „holistischer“ Denkansatz sein, wie ich ihn aus systembiologischer Perspektive bereits unter „3. Nicht-reduktionistisches evolutionäres Denken jenseits von Newton und Darwin“ begründet habe. Myers sieht einen solchen „holistischen“ theologischen Denkansatz sowohl in der christlichen Theologie

²⁵⁸ Myers, Brahman, XI

²⁵⁹ Myers, Brahman, 17

²⁶⁰ Kaufman, Mystery, xiii

²⁶¹ Kaufman, Mystery, 68

²⁶² Kaufman, Mystery, 140

²⁶³ vgl. Myers, Brahman, und dort v.a. insgesamt das Kapitel „Is Brahman God“, 124-171, und die Zusammenfassung seines Ertrages 166f.

²⁶⁴ vgl. insgesamt: McFague: Common Creation Story, s. Literaturverzeichnis

Gordon Kaufmans wie im gesamten Bereich des „Vedic Holism“ gegeben²⁶⁵. Der Physiker Hans-Peter Dürr hat im Gespräch mit Raimon Panikkar ebenfalls auf die große Parallelität holistischer quantenphysikalischer Einsichten zum Konzept der A-Dualität im hinduistischen Advaita hingewiesen²⁶⁶, wobei Dürr und Panikkar beide betonen, dass die hinduistische Nicht-Zweiheit jedenfalls in ihren komplexeren Lesarten eben keinen metaphysischen Monismus bedeutet, wie er östlicher Spiritualität im Westen oft unterstellt wird. Mit Kaufman, hinduistisch-buddhistischen Denkern, Panikkar und Kant kann das Dreieck „Gott, Welt und Mensch“ m.E. als Koordinatensystem für eine relationale und komplexe Wirklichkeitsdeutung konstruiert werden, in dem „Gott“, wie Paul Knitter in christlich-buddhistischer Perspektive herausarbeitet, weniger nur als der „ground of being“ (Tillich), sondern mehr noch als der „ground of InterBeing“²⁶⁷ verstanden wird, und in dieser relationalen Deutung als „ultimate point of reference“ (Kaufman) zum Leitsymbol eines wirklich „komplexen“ (Taylor), und zugleich evolutionsbiologisch plausibilisierten und „komparativ“ vertieften religiösen Orientierungsschemas wird.

²⁶⁵ vgl. Myers, Brahman, 53ff.

²⁶⁶ in Dürr/Panikkar, Urquell, 23 u.ö.

²⁶⁷ Without Buddha, 19

5. Die Welt als „Gabe“ oder die (Un)Möglichkeit des Unmöglichen – Ein weiterer Blick auf das Verhältnis von Glauben und Derrida'scher Dekonstruktion

Lektürebasis:

Giesel, Matthias: Bruchstücke sag- und tragfähigen Glaubens, online veröffentlicht in: Tà katoptrizómena. Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik. Heft 84, Jahrgang 15/2013, <http://www.theomag.de/84/magi5.htm>, und auf der Homepage des Autors unter: <http://mgb.jimdo.com/wissensch-artikel/> (Stand: 09/2013)

Shakespeare, Steven: Derrida and Theology, London / New York 2009

Taylor, Mark: Nots, Chicago 1993

Manolopoulos, Mark: If Creation is a Gift, New York 2009

Manalopoulos, Mark: With Gifted Thinkers. Conversations with Caputo, Hart, Horner, Kearney, Keller, Rigby, Taylor, Wallace, Westphal, New York 2009

Crockett, Clayton: Radical Political Theology. Religion and Politics after Liberalism, New York Paperbackausgabe 2013

„Ihren Ausdruck finden könnte die Betrachtungsweise der Begrifflichkeit ‚trag- und sagfähigen Glaubens‘ innerhalb eines im Tillichschen Sinne ‚gläubigen Realismus‘“, schreibt M. Giesel in Anknüpfung an das Leitthema meiner „Paradigmen theologischen Denkens“, und fährt fort: „In Verbindung mit trag- und sagfähigen Glaubens-Bruch-Stücken eröffnen sich weit über subjektive Vernunftbestrebungen hinaus christliche Horizonte als außerhalb unseres Bewusstseins liegende Wirklichkeit einer unbedingten Gabe.“²⁶⁸

Dieses letzte Thema der „unbedingten Gabe“, oder des „unconditional gift“, von dessen „unmöglicher Möglichkeit“ v.a. der späte Jacques Derrida immer wieder gesprochen hat, will ich in diesem fünften Abschnitt von Teil V meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ unter der Überschrift „Ein weiterer Blick auf das Verhältnis von Glauben und Derrida'scher Dekonstruktion“ nochmals genauer aufgreifen. Dazu will ich zunächst Steven Shakespeares instruktive Studie über „Derrida and Theology“ (mit einem Seitenblick auf Mark Taylors „Nots“ von 1993) kurz auswerten, die gewonnene Gedankenfolie danach um weitere Überlegungen aus zwei Büchern von Mark Manalopolous („If Creation is a Gift“ und „With Gifted Thinkers“) ergänzen, bevor ich dann abschließend versuche, den Ertrag dieser Denkanstöße für meine „Paradigmen theologischen Denkens“ nochmals zusammenzufassen und kritisch zu bewerten.

(1) Steven Shakespeare untersucht den möglichen Beitrag Derridas zu heutigem theologischem Denken in einem thematisch geordneten Durchgang durch sein gesamtes Werk. Darum kann Shakespeares Buch auch als eine grundlegende Einführung in Derridas Denken gelesen werden. Derridas Verhältnis zur Theologie, so Shakespeare, ist gekennzeichnet durch eine bleibende Ambivalenz und bewusste Unentschiedenheit. Weder ist die Dekonstruktion, wie konservative Theologen befürchten, eine bloße Negation und Destruktion theologischen Denkens. Noch ist sie, wie manche populär gewordene theologische Approp-

²⁶⁸ Giesel, Bruchstücke, a.a.O.

riation von Derridas Dekonstruktion nahelegen könnte, insgesamt religiös affirmativ oder gar im Sinne einer bestimmten religiösen Konfession assimilierbar. Derridas zentraler Impuls für theologisches Denken ist nach Shakespeare vielmehr gerade, dass er die Beziehung des Namens "Gottes" zum Ereignis des "Anderen", das immer kommt, aber niemals ankommt, weder absent bleiben noch jemals präsent werden kann, bewusst offen, im Spiel und in der Schwebelage hält.

Mark Taylor führt diese dekonstruktive Interpretation der Gottesrede bei Derrida in „Nots“ so weiter aus. „To think of God is to think the name of God. But what is God's name? What does ‚God‘ name? How does ‚God‘ name? Perhaps ... ‚God‘ is the name that makes the *disappearance* of the name appear. ‚God‘, then, might be the name for that in language which does not properly belong to language. If it were a name that does not name, the name ‚God‘ might, in a certain sense, be a name for the unnameable ... the unnameable that haunts language as a strange exteriority ‚within‘ discourse. ... Though not precisely a part of language, the name *God* is never apart from language, nor is language ever apart from the impossible name of unnameable. To learn to think God is to learn how not to think God. The paradox of thinking is to learn how to think not without not thinking or ceasing to think.“²⁶⁹

Dieser zwischen Theismus und Atheismus oszillierenden dekonstruktiven Interpretation des oder der göttlichen Namen(s) entspricht auch Derridas Behandlung der Themen Religion und Ethik, sein Konzept des unmöglich-möglichen eschatologischen „to come“ überhaupt. Derridas "Messianismus ohne Messias", so wieder Shakespeare, ist eine Struktur menschlicher Existenz, keine bestimmte religiöse Erwartung. Demokratie, Gerechtigkeit, Gastfreundschaft, Vergebung und die Gabe bleiben unmögliche Ereignisse, immer im Kommen ("to-come"), aber niemals in konkreten Erfahrungen "gegeben", fassbar und präsent. Das "gift" ist niemals ein phänomenologisches "given" (gegen Marion). Jeder gesicherte Glaube widerspricht dieser Einsicht in die prinzipielle Nichtentscheidbarkeit der Wahrheitsfrage. Derrida selbst formuliert: "Our faith is not assured, because faith can never be, it must never be a certainty." Derridas Impuls entspricht darum, so Shakespeare, am ehesten eine Theologie der Frage: "A theology that deconstructs itself, always vigilant, always questioning the ways in which the otherness of the other is reduced. A theology of the question, a theology radically in question haunts Derrida's work ..."²⁷⁰ Eine solche „Theologie der Frage“ (eine programmatische Formulierung, die in anderer Weise bereits 1969 von Hans-Dieter Bastian verwendet wurde²⁷¹) beunruhigt und stört jede theologische Orthodoxie, aber sie führt nicht zum Nihilismus und Relativismus. Die Unentscheidbarkeit der Wahrheitsfrage bedeutet gerade keine prinzipielle Unentschiedenheit oder Beliebigkeit, sondern eine radikale Offenheit, die sich jeder totalitären Struktur entgegenstellt.

(2) Diesem antitotalisierenden Moment des „to-come“, der Unentscheidbarkeit, und der Aporetizität aller menschlichen Sinnentwürfe geht dann Mark Manolopoulos zunächst in seinem „If Creation is a Gift“ nach. Manolopoulos fragt in Aufnahme und Diskussion von Derridas Philosophie der „Gabe“ danach, ob und wie wir die Schöpfung insgesamt als „gift“ verstehen können, und welches ökologische Potential in einer solchen postmodernen Schöpfungsfrömmigkeit liegen könnte.

²⁶⁹ Taylor, Nots, 26f.

²⁷⁰ Shakespeare, Derrida, 174

²⁷¹ Vgl. Literaturverzeichnis

Mit unserer kreatürlichen Existenz, so Manolopoulos, erfahren wir "that creation is a *given*". Aber können wir von der Erfahrung aus, dass uns unsere Welt *gegeben* ist auch die Aussage extrapolieren, dass "the world is a *gift*"? Diese religiöse Extrapolation ist für Manolopoulos nicht selbstverständlich, sondern erfordert von uns einen "leap of faith. We move beyond the obvious and enter the speculative. When we consider 'creation-as-gift', we must be aware of the 'as'." Die Möglichkeit, dass die gegebene Welt zugleich eine Gabe ist, "is precisely that: a *possibility*". Wir betrachten die Welt, "als ob" sie eine Gabe wäre. Aber ob sie es ontologisch wirklich ist, oder nicht, bleibt epistemologisch "an open question" und *unentscheidbar*. Der Schöpfungsglaube lebt aus einer fundamentalen epistemologischen "*undecidability*", die nicht mit "indeterminacy nor indecision" zu verwechseln ist, sondern die vielmehr "the context" ist "within which religious, theological, and any other kind of decision takes place". Unentscheidbarkeit schafft so verstanden erst den Raum für den Glauben, weil Glauben, wie John Caputo es formuliert hat, "'a decision made in the midst of undecidability'" bedeutet.²⁷² So verstandener Glauben ist ein Wagnis, der auf jede dogmatische Sicherheit verzichtet. Die "decision to perceive creation as a gift occurs in the context of uncertainty", sie ist eine Wette und ein Wagnis, die durch "the possible, the undecidable, the provisional" gekennzeichnet sind.²⁷³

Das Geschenk der Schöpfung ist in dieser Sichtweise, so Manolopoulos weiter, nicht nur ein *unentscheidbares*, sondern zugleich auch ein *aporetisches* Geschenk. Die Welt als Schöpfung zu begreifen, als Gabe und Aufgabe, bedeutet zugleich, sie als "a puzzle, a paradox" zu begreifen. Eine *paradoxe* Sicht der Wirklichkeit führt nicht zur ethischen *Paralyse*, sondern versetzt unsere Weltsicht in eine doppelte Bewegung, die gleichermaßen geprägt ist von "undecidability and decision, uncertainty and belief, *theoria* and *praxis*, deconstruction and reconstruction". Beide Seiten dieser Dialektik sind "conditions of possibility for each other"; es sind gerade diese *Aporien*, die im westlichen Denken oft verneint und verdrängt, ja sogar dämonisiert wurden²⁷⁴, die einer religiösen Weltbetrachtung ihre Dynamik geben. "And so, acknowledging and affirming the roles of possibility, undecidability, and aporeticity ... the guiding question of this study is: What would it mean if creation is a gift - or at least perceived and conceived as such"?²⁷⁵

Manolopoulos definiert "Schöpfung" zunächst provisorisch als "(1) the material totality or matrix of (2) material things in all their (paradoxical) interdependence and (3) creaturely relationality". Das Wort "Schöpfung" benutzt er, weil es, anders als etwa die Worte „Natur“ oder „Kosmos“, auf den "creative act" weist, der sich in der gesamten Schöpfung entfaltet: "'Creation' is becoming, process. Creation creates"; mit den Worten von Catherine Keller ausgedrückt: "The term 'creation' has the advantage of emphasizing the creative novelty, the mysterious event-character, of what comes to be". Schöpfung ist *Poiesis*²⁷⁶, ob wir die Natur als *auto-poietischen* Prozess verstehen, oder ob wir annehmen, dass auch "other possible co-creative forces or agencies" in der Welt am Werk sind.²⁷⁷ Für die Frage, ob man die Schöpfung rein *autopoietisch* oder als von einer Gottheit geschaffen betrachten sollte, fordert Manolopoulos gemäß ihrer Unentscheidbarkeit eine agnostische Suspension des epistemologischen Urteils. "If believers were to acknowledge that divinity ... is ultimately marked by an irreducible undecidability, then the question of divine identity would be recognized as ultimately undecidable"; d.h., die Frage nach der Natur der Gottheit "remains an open question"; eine Theologie der ultimativen Unentscheidbarkeit der

²⁷² Manolopoulos, Creation, 1

²⁷³ Manolopoulos, Creation, 2

²⁷⁴ Manolopoulos, Creation, 3

²⁷⁵ Manolopoulos, Creation, 4

²⁷⁶ Manolopoulos, Creation, 13

²⁷⁷ Manolopoulos, Creation, 14

Gottesfrage ist geprägt von dem "desire to keep the question of the gift-giver as open as possible, and to focus on the gift itself - creation"²⁷⁸

Theologisch bedeutet dieser epistemologische Ansatz bei der prinzipiellen *Unentscheidbarkeit* der Gottesfrage für Manolopoulos zugleich die Abkehr von der absolutistischen Rede von einem allmächtigen Schöpfergott, der die Welt *aus dem Nichts* geschaffen hätte. V.a. Catherine Keller habe gezeigt, dass die biblische Schöpfungsgeschichte gar nicht von der absoluten Hervorbringung aller Dinge aus einem allmächtigen Schöpferswort erzählt, sondern von einem ko-kreativen Spiel zwischen "divine spirit and the abyss", von einer "open invitation", einem "calling-forth that is a letting-be, and a multiplying individuation"²⁷⁹; wobei nach Keller offen bleibt, ob auch die *tehom* selbst göttlich geschaffen sein könnte: "an attentive thinker like Keller does not simplistically propose the 'demolition' of the doctrine of *creatio ex nihilo* but admirably argues for this dominant notion's 'destabilization'" eben im Sinne einer letzten Unentscheidbarkeit²⁸⁰ auch der angemessenen theologischen Deutung der ursprünglichen Dynamik der biblischen Schöpfungserzählungen.

Um die Aporie des Phänomens der Gabe ("gift") näher zu bestimmen, untersucht Manolopoulos im nächsten Schritt zunächst die Verwendung des Wortes "gift" in der Bibel. Dabei stellt er fest: Auch in der Bibel dominiert die Rede vom "conditional" verstandenen "gift": "Gaben" werden gegeben, um die Gottheit gnädig zu stimmen, oder andere zu bestechen, oder um sich als dankbar zu erweisen. "The gift is owed, expected, demanded, or rewarded."²⁸¹ Als "unconditional gift" erscheint bei Paulus v.a. "the gift of grace", das für ihn "not tied to the receiver's enterprise" ist, sondern sogar "in spite of the recipient's unworthiness" gegeben wird. In manchen menschlichen Gaben auf Grundlage dieser Gnade bleibt zwar immer noch ein "conditional" Moment der Zirkularität zurück: man soll seine Feinde lieben, auch wenn man nichts von ihnen zurück bekommt, weil man auf eine umso größere Belohnung im Himmel hofft (Luk 6, 34f.) Aber diese Aufforderung zum Geben ohne menschliche Gegengabe hat für Manolopoulos doch eine "subversive Logik", in der etwas von der "mad' logic of unidirectional gifting" zu erahnen ist.²⁸²

In der theologischen Tradition, so Manolopoulos, wurde diese "gift-aporía" vielfach weitergeführt. In der Gegenwart ist es v.a. Jean-Luc Marion, der "most consistently" den Gottesgedanken "in terms of giving" formuliert und als metaphysische Grundkategorie nicht mehr das "Sein", sondern die Dynamik des Geschenkseins bestimmt hat.²⁸³ Für Marion schwingt das Phänomen des Geschenkseins "between the two polarities of excess (distance, *kenosis*) and exchange (circulation, return). Gottes Offenbarung wird dagegen als "pure gift" verstanden, als Geschenk, das "without condition" gegeben wird, "without retention and authority"²⁸⁴. Marions "phenomenology of givenness"²⁸⁵ greift Derridas Formulierung von der "impossibility" eines "pure gift" auf, verbindet aber mit dem Gedanken der Welt als "gift" doch ein Moment der Reziprozität, das Derrida und Caputo, so Manolopoulos, zu Recht problematisieren: Marion betont unsere fundamentale "indebtedness" gegenüber dem "gift", das uns zuteil wird, auch wenn er betont, wie Caputo formuliert "'that we are indebted not to another donor but to *donation* itself, to the horizon of givenness'", dessen phänomenologische Beschreibung in der für die Phänomenologie typischen epis-

²⁷⁸ Manolopoulos, Creation, 15

²⁷⁹ Manolopoulos, Creation, 17

²⁸⁰ Manolopoulos, Creation, 18

²⁸¹ Manolopoulos, Creation, 34

²⁸² Manolopoulos, Creation, 35

²⁸³ Manolopoulos, Creation, 54

²⁸⁴ Manolopoulos, Creation, 55

²⁸⁵ Manolopoulos, Creation, 63

temologischen *Reduktion* die Frage nach dem "giver of the gift" bewusst offen lässt.²⁸⁶ Weil Marions "phenomenology of givenness", so Manolopoulos, "burdened" ist "by its recourse to indebtedness", kann er die fundamentale "gift-aporia" zwischen einem "conditional" und einem "unconditional" (*reinen*) "gift" nicht auflösen, sondern bleibt der "domain of causal economy" verhaftet.²⁸⁷ Dagegen betont Manolopoulos, dass das "gift", wie er es versteht, *zugleich* verpflichtet *und* von unseren Verpflichtungen entlastet. "If God co-gifts creation, then we are both indebted and released from debt", weil das Geschenk sowohl unsere Dankbarkeit evoziert als auch uns von jeder zirkulären Ökonomie befreit.²⁸⁸

Auch Derrida, *der* Denker der "gift-aporia" schlechthin, verfällt, so Manolopoulos weiter, was das "pure gift" angeht, zuweilen in eine totalisierende Sprache, die die Oszillation zwischen der Bestimmtheit und der Unbestimmtheit des Ereignisses der "Gabe" aufzuheben droht, so dass ihm das "gift" in Richtung seiner völligen phänomenologischen Unmöglichkeit entgleitet, wenn er schreibt: "The event called gift is *totally* heterogeneous to theoretical identification" und "The gift is *totally* foreign to the horizon of economy, ontology, knowledge"²⁸⁹ Aber, wendet Manolopoulos ein, wäre das "gift" wirklich völlig von jeder Gegenwart dissoziiert, wie Derrida hier behauptet, dann wäre die Oszillation zwischen seiner Bestimmbarkeit und Unbestimmbarkeit aufgehoben, und das "gift" von jeder Wirklichkeit ausgeschlossen. Manolopoulos hält diese totalisierenden Tendenzen auch des späten Derrida für problematisch, und wendet ein: "The gift cannot be *totally* foreign, *totally* heterogeneous. ... (O)scillation teaches otherwise than exclusion. The present is elemental to the gift. Without presence, the gift would not be received as a gift. Hence, the gift and the present do associate ..., even though this 'association' is marked by an aporeticity that leaves us overwhelmed." Dagegen schlägt Manolopoulos vor, "Derrida's bias" gegen die Signaturen der Gegenwart des "gift" ("exchange, circularity, constitutability") konsequent als eine Art von "yearning for the 'pure' gift" zu interpretieren²⁹⁰ und dabei (sowohl mit als auch gegen Derrida und Marion) die notwendige aporetische Spannung zwischen "Reinheit" und "Gegenwart" des "gift" auszuhalten und fruchtbar zu machen.

Epistemologisch, so Manolopoulos, erfordert das Aushalten der unauflöselichen "gift-aporia" auch das Aushalten der Spannung zwischen der Gleichzeitigkeit von "knowing and not-knowing". Die menschliche Wissenschaft ist vom Drang bestimmt, alles Dunkel des Nichtwissens aufzuklären. Aber "in effect, the world does not always 'gain' by becoming more known by humans. On the contrary ..., the human desire and ability to know things presents the risk and realization of manipulation, exploitation, and the annihilation of humans and other-than-humans." Die Gabe des Wissens hat das in dem Wort "gift" ange deutete Doppelgesicht von "present" und "poison"²⁹¹. Dass wir Menschen nicht alles "wissen" und "beherrschen" können, ist in Wahrheit ein Segen. "It keeps the gift safe. Despite the exaggerated claims of scientism and fundamentalism" (die in dieser Hinsicht nur zwei Seiten *einer* Medaille sind, "for they are both discourages and practices that pretend to know") "the thing itself slips away." Über "Gott" als den möglichen Geber der Gabe der Schöpfung können wir positiv oder negativ kein *Wissen* erwerben.²⁹² Und was von Gott gilt, gilt in gleicher Weise auch von der ganzen Schöpfung: "Like the gift of God (if there is/are any), the gift of creation overwhelms the knowing subject. When a thing is a mys-

²⁸⁶ Manolopoulos, *Creation*, 77

²⁸⁷ Manolopoulos, *Creation*, 86f.

²⁸⁸ Manolopoulos, *Creation*, 141

²⁸⁹ In „Given Time“, zitiert nach Manolopoulos, *Creation*, 100

²⁹⁰ Manolopoulos, *Creation*, 100

²⁹¹ Manolopoulos, *Creation*, 114

²⁹² Manolopoulos, *Creation*, 115

tery (and acknowledged as such), any attempt to totalize it is resisted. Instead, we allow wonder to overcome us."²⁹³

Eine ökotheologische Betrachtung der Schöpfung "als" Geschenk ist darum geprägt von "silence, bewilderment, wonder, mystery, and humility", und wird sich darum nicht an der Zerstörung der Schöpfung beteiligen, sondern alles daransetzen, das "creation-gift" zu achten und zu bewahren. Statt von Zwang und Beherrschung ist sie bestimmt von dem kreativen "letting-be", das nach Keller den Charakter des göttlichen Schaffens ausmacht²⁹⁴, vom "Playing (Gently) with Creation"²⁹⁵, dem menschlichen Sicheinfügen in das göttliche Spiel des Lebens: "And so, perceiving what-is as gift may direct humans toward more ecoplayful relationships with it, thereby dislodging the increasingly dominant relations of disfigurement and destruction." Auf einer solchen neuen ökologischen Haltung beruht, so Manolopoulos, tatsächlich "(t)he gift's survival".²⁹⁶ Die Schöpfung als Gabe zu sehen, heißt in eine "loving relation" mit ihr zu treten: "If creation is a gift - perhaps gifted by a loving God - then, in a word, it should be loved."²⁹⁷

(3) In „With Gifted Thinkers“, seinem Nachfolgebuch zu „If Creation is a Gift“, führt Manolopoulos dann verschiedene Gespräche über die „gift-aporia“ und die Möglichkeiten der Interpretation der Welt als Gabe mit führenden Vertretern des „postmodernen“, auf Derrida aufbauenden religiösen Diskurses, die er in seinem ersten Buch bereits teilweise rezipiert hatte. Im Folgenden notiere ich noch einige weiterführende Auszüge aus diesen Gesprächen:

- Im Gespräch mit Caputo geht es zunächst um epistemologische Fragen: Caputo interpretiert die konstruktivistische These der Nichterkennbarkeit der „Dinge an sich“ dahingehend, dass er sagt: „there is no ‚naked contact‘ with the ‚things themselves““. D.h., es geht nicht darum, zu bestreiten, dass wir überhaupt „echten“ Kontakt zu einer übersubjektiven Wirklichkeit oder zu anderen Menschen haben. Aber dieser Kontakt ist niemals „nackt“: „It seems to me that all of our experience is hermeneutical, which means mediated by some interpretative schema or framework which works like a delivery system, and without it, nothing is delivered. Experience requires construing things and consequently it occurs under certain conditions and presuppositions and structures – social, historical, linguistic, genderized ... So the experience is never ‚naked‘ or ‚raw‘ or ‚uninterpreted‘ but it’s real experience and it’s real contact and we certainly encounter the other.“²⁹⁸ Darum lehnt Caputo einen „pure constructivism“ ab. Auch Derridas These, dass es „nichts außerhalb des Textes“ gebe, will er nicht im Sinne eines „reinen“ Konstruktivismus interpretieren. „I think Derrida is saying that there’s no reference outside of difference. You can’t have a pure reference, or a reference that just sort of ‚lodges‘ itself in the things themselves; references are part of the play of differences that make it possible for us to make reference. Derrida is not saying that there is no reference. He’s saying that there is no *pure* reference.“²⁹⁹
- Gegen Marion bekräftigt Caputo dann nochmals, dass eine „Gabe“ für ihn keine Gabe mehr ist, wenn sie uns zur Dankbarkeit verpflichtet. „I do think that, to the extent that you feel indebted for a gift, you’re undoing the gift.“ Gott hat uns die Welt gegeben,

²⁹³ Manolopoulos, Creation, 115f.

²⁹⁴ Manolopoulos, Creation, 117

²⁹⁵ Manolopoulos, Creation, 129

²⁹⁶ Manolopoulos, Creation, 137

²⁹⁷ Manolopoulos, Creation, 148

²⁹⁸ Manolopoulos, Gifted Thinkers, 51

²⁹⁹ Manolopoulos, Gifted Thinkers, 68f.

dass wir sie genießen, nicht um unsere Dankbarkeit zu evozieren. Auch die Gabe der Schöpfung „kommt“ völlig ohne jede Bedingungen und ohne jede Ökonomie der Zirkularität zu uns.³⁰⁰ Zu Derridas „to come“ führt Caputo aus, dass es auch für Derrida kein „reines“, völlig unbestimmtes „to come“ gibt. Wir können unsere Hoffnungen nur innerhalb der Traditionen entwickeln, in die wir hineingewachsen sind. „So we have to associate our hopes and expectations with determinate ideas and given determinate content. It's impossible to hope for a *pure* to-come. That would be too void, too dessicated to move us. And Derrida doesn't talk about a *pure* to-come: he always talks about th hospitality to come or the friendship to come or the gift to come or the democracy to come. That means for me that democracy is the least bad word we have now for what's to come.“ Für Derrida bleibt aber die offene „to-come“ – Struktur selbst immer wichtiger als etwa das bestimmte Wort „democracy“. Das gibt ihm seine „kind of messianic force which won't settle for anything less than the justice to come or the democracy to come.“³⁰¹

- Kevin Hart definiert in seinem Beitrag die Derrida'sche Dekonstruktion als „a thinking otherwise“. Es gibt, so Hart, verschiedene Formen der Dekonstruktion selbst bei Derrida, die lediglich durch eine „family resemblance“ verbunden sind. Die Geschichte des westlichen Denkens sei voll von Momenten einer solchen Dekonstruktion. Luthers *theologia crucis* bedeute ein „dismantling proud human works“ und gehe schon auf Paulus und seine Dekonstruktion der „Weisheit der Weisen“ zurück. Das alles sind aber, so Hart, noch unvollständige, „partielle“ Dekonstruktionen. Derrida habe diese vielen Momente einer partiellen Dekonstruktion erstmals in eine „thorough and consequent deconstruction“ überführt. Das mache das auch theologisch Neue und Weiterführende an Derridas Philosophie, ihr Potential für ein heute plausibles theologisches Denken aus.³⁰² Mark Taylor hält in diesem Zusammenhang fest, dass es Derrida bei der Dekonstruktion immer um ein Aufbrechen der totalisierenden Tendenz von Systemen gehe. „*Différance* is the condition of the possibility of presence and absence, and therefore is always kind of a slipping away.“ Für Derrida „systems and structures totalize. But, insofar as they include in themselves as a condition of their own possibility that which is also a condition of their impossibility, they can never be complete and thus always undo themselves as if from within. That's his point – again and again and again.“³⁰³
- Robyn Horner reinterpretiert Derridas „gift-aporia“ in seinem Beitrag dahingehend, dass er sagt: Das Erkennen einer Gabe als Gabe, ihr Präsentwerden für uns, ohne dass der Charakter der Gabe als Gabe zerstört wird, ist nicht völlig unmöglich. Aber: „Presence is always interrupted by absence.“ Für Derrida ist die Gabe keine Gabe mehr, sobald man sie als solche erkennt, weil sie damit der „Ökonomie“ des „return“ unterworfen wird. Dagegen formuliert Horner: „My way of thinking that particular problem is to say that there can be no ultimate or absolute recognition of the gift as gift: we have to risk that it's a gift. ... I can't know it *absolutely* as a gift: I have to risk it.“³⁰⁴ Merold Westphal bestreitet schließlich in Weiterführung dieser Linie grundsätzlich die völlige „Unmöglichkeit“ und „Unbedingtheit“ der „Gabe“, wie Derrida sie behauptet. „I think that God's gifts to us are *not* unconditional.“³⁰⁵ Die Tatsache, dass wir eine Gabe als Gabe erkennen, kompromittiert für ihn eben nicht ihren Charakter als Gabe. „(I)t seems to me that

³⁰⁰ Manolopoulos, *Gifted Thinkers*, 53

³⁰¹ Manolopoulos, *Gifted Thinkers*, 63

³⁰² Manolopoulos, *Gifted Thinkers*, 75

³⁰³ Manolopoulos, *Gifted Thinkers*, 107

³⁰⁴ Manolopoulos, *Gifted Thinkers*, 202

³⁰⁵ Manolopoulos, *Gifted Thinkers*, 244

Derrida's search for the pure gift is a kind of perversely puritan Kantianism that thinks that moral value is contaminated whenever anybody's happy³⁰⁶ – diese Kritik hat m. E. sicher eine gewisse Berechtigung, auch wenn sie in der Gefahr steht, die tatsächlichen Komplexitäten der Ethiken Kants und Derridas zu simplifizieren.

(4) Auch hier will ich am Ende nochmals zusammenfassend nach dem „Ertrag“ dieser Überlegungen zu Derrida, Dekonstruktion und Theologie, bzw. zur Beziehung der „unmöglichen“ Gabe nach Derrida und religiösem Schöpfungsdenken fragen. Das Potential einer Inbeziehungsetzung von „Dekonstruktion“ und „Theologie“ scheint mir groß, und lässt sich vielleicht an folgenden Punkten besonders verdeutlichen:

- Man kann mit Gianni Vattimo die Bewegung der Derrida'schen Dekonstruktion als eine „Schwächung des Denkens“ und eine damit verbundene „Schwächung des Seins“ interpretieren. Die „Dekonstruktion“ ist in dieser Interpretation Ausdruck eines „schwachen Denkens“ metaphysischer Unsicherheiten im Gegensatz zu einem „starken Denken“ metaphysischer Gewissheiten und Absolutismen. Theologisch entspräche diesem „schwachen Denken“ ein „schwacher Glaube“, der auf religiöse Absolutheiten verzichtet, weil er weiß, dass auch er „das letzte Fundament nicht mit Gewissheit ergreifen“ kann³⁰⁷, und eine mit ihm verbundene „Schwächung“ auch des Göttlichen. Der „schwache Glaube“ und die „Schwächung“ oder „Kenose“ des Göttlichen sind für Vattimo dabei nicht erst eine postmoderne Erfindung, sondern sind in der geschichtlichen Dynamik des Christentums von vornherein angelegt als eine „process inherent within it that empties it or weakens it of its strong, foundational manifestations“³⁰⁸, und der sich in der Säkularisation vollendet. In gewissem Sinne historisiert Vattimo hier, so Clayton Crockett in seinem Buch „Radical Political Theology“, die Dekonstruktion, die von Derrida selbst eher in strukturellen als in historischen Kategorien gedacht wurde, aber die Gedanken Vattimos können nach Crockett doch als „similar to“ denen Derridas³⁰⁹ gelten, ebenso wie etwa die John Caputos über die „weakness of God“, die „disrupts the forcefulness of the tradition and allows Christians to reconnect with the hope and love promised in the Gospel texts“³¹⁰, oder die von Catherine Keller über eine „counterapocalyptic“³¹¹ „weak power of God“, die „disrupts sovereign power, including the sovereign power of divinity itself“³¹². Alle diese Ansätze denken, so Crockett, auf ihre Weise die „Dekonstruktion“ starker metaphysischer Geltungsansprüche als ein Grundmoment der christlichen Religion selbst, weil der christliche Glaube sich für sie als radikal „inkarnatorischer“ Glaube immer bereits selbst relativiert und dekonstruiert: „That is, self-deconstruction would be an essential part of the nature of Christianity from the beginning ... Along with the engagement with religious topics and themes in Derrida's later work, we can ask seriously whether or not deconstruction has always been essentially a religious movement“, weil die „deconstruction of Christianity“ die „possibility of deconstruction itself“ aus sich entlässt.³¹³
- Die „Dekonstruktion“ kann dabei m. E. theologisch auch als „postmoderne“ Fortsetzung des kritischen Impulses der Aufklärung rezipiert werden. Dekonstruktion ist, wie Catherine Keller formuliert hat, eine nicht nur destruktive, sondern immer auch konstruktive

³⁰⁶ Manolopoulos, *Gifted Thinkers*, 244f.1

³⁰⁷ *Jenseits des Christentums*, 12

³⁰⁸ nach Crockett, *Radical Political Theology*, 31

³⁰⁹ Crockett, *Radical Political Theology*, 148; vgl. dort den Zusammenhang

³¹⁰ Crockett, *Radical Political Theology*, 51

³¹¹ Crockett, *Radical Political Theology*, 54

³¹² Crockett, *Radical Political Theology*, 59

³¹³ Crockett, *Radical Political Theology*, 150

Denkbewegung, die, so Keller, viel mit der theologischen „via negativa“ gemeinsam hat (eine Parallelität, zu der Derrida selbst sich zurückhaltender geäußert, die er aber auch gesehen und zunehmend für sein Denken fruchtbar gemacht hat): „To deconstruct is not to destroy but to expose our constructed presumptions.“³¹⁴ Theologisch bedeutet „dekonstruieren“ nach Keller „rigorously“ to „negate ... the absolutism that presumes to name the infinite like some person or entity over there, that knows God with any certainty, abstract or literal“³¹⁵. Dekonstruktives Denken macht darum Ernst mit der Einsicht Paul Ricoeurs und Sallie McFagues, dass jedes „Ist“ einer theologischen Metpher immer zugleich ein noch fundamentaleres „Ist nicht“ enthält: „It makes a claim, but only with ‚assertorial lightness‘ or ‚soft focus‘, undercutting it immediately with the ‚is not‘. ... It invites us to imagine, to live as-if, to entertain a novel possibility, which initially both shocks and intrigues.“ (McFague³¹⁶) So entspricht eine theologische Appropriation der „Dekonstruktion“ m. E. auch dem, was Paul Tillich als das „Protestantische Prinzip“ in der Theologie entfaltet hat, wenn er betont „that creedal expressions ... of the community must include their own criticism. It must become obvious in all of them – be they liturgical, doctrinal or ethical expressions of the faith of the community – that they are not ultimate. Rather, their function is to point to the ultimate which is beyond all of them.“³¹⁷ Gerade weil Glaube als „ultimate concern“ Verpflichtung auf das Unbedingte ist, darf er selbst sich nicht für unbedingt und zweifelsohne sicher halten, weil genau dies seine „idolatriische“ Verkehrung wäre. Diese Einsicht entspricht für mich in vielfacher Hinsicht dem Anliegen der Derrida’schen „Dekonstruktion“.

- Die „Dekonstruktion“ als offenes Denken in Relationalität und „différance“ entspricht für mich dabei auch besonders gut einer offenen „theology of becoming“ (Catherine Keller) und einem liberalen theologischen „mind-set that is always testing and second-guessing itself“, das „faith claims“ immer nur „with a certain tentativeness“ formuliert (Paul Rasor³¹⁸). Gegen die totalisierende Tendenz von Systemen (Taylor, s.o.) und gegen alle absoluten „Wahrheitsansprüche“ religiöser Gemeinschaften bleiben Sinn und Wahrheit in einer „dekonstruktiv“ orientierten Philosophie und Theologie immer flüchtig, werden nur als „Spur einer Spur“ ahnbar im Spiel der Differenzen, werden immer „aufgeschoben“. Alle Weltinterpretation ist nach Derrida gekennzeichnet durch eine unauflösbare Polysemie und Nichtentscheidbarkeit. Das Andere kann niemals ganz in das Gleiche verwandelt werden. „Language ... reflects not full presence, but a play of presence and absence: language operates as an infinite network of references that cannot be held at bay. This infinite play is implicated in Derrida’s neologism *différance*, where the condition of possibility for meaning (that a word is repeatable) is also the condition of impossibility for determinate meaning, because a word can always be repeated in a different context, and because its meaning can always be deffered.“ (Robyn Horner³¹⁹) „Différance“ ist, anders gesagt, nicht die Unterscheidung eines Wortes von einem anderen, sondern die Unterscheidung eines Wortes von sich selbst, die prinzipielle Flüchtigkeit und Nichtentscheidbarkeit seines Sinns. Die Einsicht in diese fundamentale „Nichtentscheidbarkeit“ der „Wahrheit“ menschlicher Weltinterpretationen wirkt relativierend auf alle Absolutheitsansprüche, seien sie religiöser oder säkularer Natur, und entspricht damit besonders gut einem „liberalen“ theologischen Denkansatz, wie ich ihn in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ insgesamt vertrete.

³¹⁴ Keller, On the mystery, 138

³¹⁵ Keller, On the Mystery, 19

³¹⁶ McFague, Intimations, 155f.

³¹⁷ Dynamics of Faith, 33

³¹⁸ Rasor, Faith, IX

³¹⁹ God as Gift, 26

- Sehr fruchtbar machen lässt sich für eine heute plausible christliche „Theologie der Hoffnung“ (ich gebrauche diesen Begriff in Anknüpfung an Moltmann, aber auch weit über Moltmann hinaus) m. E. schließlich auch Derridas Denkfigur vom „Messianismus ohne Messias“. Ihre theologische Rezeption in der Rekonstruktion einer „heute sag- und tragfähigen“ religiösen Hoffnungsperspektiv hält fest, dass die scheinbar fest geschlossene Wirklichkeit, wie wir sie normalerweise erfahren und wissenschaftlich verstehen können, immer wieder eine Öffnung erfährt durch die Strukturen eines uneingelösten „to-come“. Wir können dem „Spiel der Interpretationen“ nicht entkommen. Aber eine dekonstruktive „Theologie der Hoffnung“ sieht mit Derrida in den „Rissen“ dieses undurchbrechbaren Spiels der Interpretationen doch ein „Anderes der Sprache“ aufscheinen, als die „Visionen des Kommenden – Zeichen als flüchtige Winke“ (Dietrich Zilleßen³²⁰), die zwar nicht die „starke Kraft“ einer Präsenz haben, aber doch die „schwache Kraft“ eines Ereignisses, das „stirs restlessly, endlessly, like an invitation or a call, an invocation (,come’) or provocation, a solicitation or a promise, a praise or a benediction“ (John Caputo³²¹).

Diesen großen Potentialen einer Rezeption der Derrida'schen Dekonstruktion für ein heute plausibles theologisches Denken stehen m. E. aber auch einige Probleme und kritische Vorbehalte gegenüber, die ich hier so formulieren will:

- Wenn Derrida sagt, dass das Andere immer das „ganz Andere“ ist, wenn er Alterität (manchmal fast wie Karl Barth) bis zur Diastase steigert, wenn er die absolute „Reinheit“ und „Unbedingtheit“ jeder echten „Gabe“ postuliert, dann droht bei ihm selbst manchmal die Gefahr einer „totalisierenden“ Sprache, etwa wenn er formuliert: „The gift is *totally* heterogenous to theoretical identification, to phenomenological identification. ... The gift is *totally* foreign tot he horizon of economy, ontology, constative statements, and theoretical determination and judgment.“³²² Manalopoulos schreibt dazu: „In his effort to save the gift from the totalizing grip of knowledge (which evacuates the gift of its gratuity), Derrida participates in a kind of totalizing thinking himself; he employs a vocabulary of totalization. ... These kinds af assertions are problematic, for the gift itself is, by definition, open to identification – even if this identification may be incomplete and overrun by excess. If the gift were *absolutely* foreign to the horizon of economy, ontology, knowledge constative statements, and theoretical determination and judgment‘, then it would remain absolutely unidentifiable, *absolutely* unknowable, unknown.“³²³ Darum muss man, gerade um Derridas Grundanliegen zu wahren, so Manolopoulos stärker zwischen der Identifizierbarkeit und der Nichtidentifizierbarkeit der Gabe „oszillieren“, als es Derrida in diesen Texten tut: „(T)he gift and the present *do* associate, even though this ‚association‘ signals an aporecity that overwhelms our understanding, acknowledging (and even affirming) the gift’s paradoxicality.“³²⁴
- Derridas „yearning for the pure gift“³²⁵ (wie Karl Barths Anliegen der Nichtvereinnahmung Gottes in unsere menschlichen Verstehenskategorien) kann dabei gewahrt bleiben, muss aber durch eine stärkere Betonung seiner wenigstens unvollkommenen und näherungsweise Verwirklichungsmöglichkeiten (oder, auf Gott bezogen, wirklichen „Menschwerdung“) in unserer Gegenwart ergänzt werden. Das bedeutet, wie es verschiedentlich formuliert wurde, dass auch die Dekonstruktion selbst dekonstruiert wer-

³²⁰ Zilleßen, Gegenreligion, 36 in Bezugnahme auf Derrida; vgl. Wetzler, Derrida, 123f.

³²¹ Caputo, Weakness, 5

³²² Aus „Given Time“, zitiert nach Mananopolous, Gifted Thinkers, 19 („emphases added“)

³²³ Mananopolous, Gifted Thinkers, 19f.

³²⁴ Mananopolous, Gifted Thinkers, 20

³²⁵ Mananopolous, Gifted Thinkers, 20

den muss. Die Ereignisse von „Liebe“, „Gerechtigkeit“ oder „Wahrheit“ dürfen nicht so sehr in die „Unmöglichkeit“ aufgelöst werden, dass sie gar nicht mehr wenigstens tastend, vorläufig und unabgeschlossen unter uns „erscheinen“ und (jedenfalls eine gebrochene) Gestalt gewinnen können. Wie Robyn Horner es formuliert: „My way of thinking that particular problem is to say that there can be no ultimate or absolute recognition of the gift as gift: we have to risk that it’s a gift. ... I can’t know it *absolutely* as a gift: I have to risk it.“³²⁶ Oder, wie Richard Kearney schreibt: Das Wirklichwerden des (Un-)Möglichen ist „not impossible for God - if we help God to become God. How? By opening ourselves to the ‚loving possible‘, by acting each moment to make the impossible that bit more possible“³²⁷. Hier können, theologisch gesprochen, gerade die Symbole der „Inkarnation“ und der „Sakramentalität“ im Zusammenhang der Taylor’schen Denkfigur einer den Gegensatz von „Identität“ und „Differenz“ nochmals transzendierenden (und im Hegel’schen Sinne „aufhebenden“) „Immanenten Transzendenz“ m. E. weiterhelfen und das dekonstruktive Anliegen Derridas wahren, ohne die Alterität der „Gaben“ von Liebe, Gastfreundschaft oder Gerechtigkeit wiederum zu totalisieren.

³²⁶ Manolopoulos, *Gifted Thinkers*, 202

³²⁷ *The God Who May Be*, 111

6. Eine Ahnung von dem, was sein könnte: Heute Gott als Liebe oder die Liebe als göttlich denken

Lektürebasis:

Fletcher, Andrew Michael und Worthen, Daniel L.: The Altruistic Species. Scientific, Philosophical, and Religious Perspectives on Human Benevolence, West Conshohocken 2007

Oord, Thomas Jay: Defining Love. A Philosophical, Scientific and Theological Engagement, Grand Rapids 2010

Oord, Thomas Jay: The Nature of Love. A Theology, Danvers 2010

Sponheim, Paul R.: Love's Availing Power. Imaging God, Imagining the World, Minneapolis 2011

Irwin, Alexander C.: Eros Toward the World. Paul Tillich and the Theology of the Erotic, Eugene 2004

Burrus, Virginia und Keller, Catherine (Hg.): Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline, New York 2006

Farley, Wendy: Gathering Those Driven Away. A Theology of Incarnation, Louisville 2011

Am Ende des dritten Abschnitts dieses fünften Teils meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ habe ich in der Besprechung von Ilia Delios Buch „The Unbearable Wholeness of Being“ auf die mögliche Bedeutung des Gedankens der „Liebe“ für eine evolutionäre Theologie hingewiesen. „Love“, so Delio mit Teilhard de Chardin, „is the core energy of evolution and its goal“. ³²⁸ Den mögliche Zusammenhang von religiöser Gottesrede, evolutionärer Kosmologie und der Emergenz von „Liebe“ und ihrer zentralen Bedeutung für das menschliche Leben habe ich in den bisherigen vier Teilen meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ bereits verschiedentlich angesprochen, allerdings deutlich vorsichtiger und zurückhaltender als Delio:

Angeknüpft habe ich hier zunächst an Gerd Theißen, der am Ende seines Aufsatzes „Evolution“ den Naturwissenschaftler H.M. Kepler mit den Worten zitiert: „Die Liebe ist eine Ahnung von dem was sein könnte, wenn die Hypothese (sc. Gottes) richtig ist“, und vorschlägt, dass die Religionen evolutionär betrachtet vielleicht als eine immer weitere Anpassung des Lebens an diese religiöse Grundahnung interpretiert werden können - eine Dynamik der kulturellen Evolution, die Christen in mythischer Sprache zum Ausdruck bringen, wenn sie mit dem Schreiber des ersten Johannesbriefes bekennen: „Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ (1 Joh 4,16) ³²⁹

In Weiterführung dieser Gedanken, so habe ich dann überlegt, könnte man Liebe als „Spur“, als „vestigium“ des Göttlichen in der menschlichen Wirklichkeit interpretieren ³³⁰: Die religiöse Betonung der Kategorie der „Liebe“ im Bereich menschlicher Transzendenzerkenntnis hält nach Gordon Kaufman die tatsächliche Emergenz der Wirklichkeit von „Liebe“ und „Mitgefühl“ jedenfalls in unserem den Menschen betreffenden „trajectory“ der

³²⁸ Delio, Wholeness, 44

³²⁹ Theißen, Evolution, 158; vgl. „Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 27, 69f.

³³⁰ „Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 27, 69

kosmischen Evolution fest, ohne dabei alle Dimensionen des evolutionären Werdens mit „Liebe“ identifizieren zu müssen. „As we have been noting, it would certainly be a mistake to argue that cosmic creativity always manifests love for all the creatures involved: that would be unintelligible, indeed absurd, in face of all we know“ über die Bedeutung von Auslese, Leid, Katastrophen und Tod allein im Bereich der menschlichen Evolution. „But there is every reason to maintain ... that the emergence of the love that has become of such central importance to human being and well-being must itself be seen as connected to the creativity that brought into being our humanity.“³³¹

Gordon Kaufman bemerkt dabei auch, dass gerade die johanneische Interpretation Gottes als „Liebe“ zwar noch nicht das anthropozentrische, aber doch das anthropomorphe Gottesbild der Tradition sprengt: Gott als Liebe ist gedacht als „activity“, nicht als „actor“, und insofern nicht mehr im Sinne einer einfachen Applizierung menschlicher Eigenschaften auf einen im Bilde des Menschen gedachten Gott³³². Dieses „transtheistische“ Potential der Interpretation des Göttlichen als Liebe und der Liebe als göttlich macht auch Catherine Keller in ihrem „On the Mystery“ fruchtbar, wenn sie schreibt: Göttliche Macht als die Macht der Liebe ist Ausdruck des „infinite desire for incarnation“, der Gestaltwerdung des Möglichen in den Aktualitäten der Welt: „The love-process morphs power into actions of care, of justice, of celebration. Of poetry.“³³³ So verstanden ist die Bestimmung des Göttlichen als Liebe auch der Sinn seiner metaphorischen Personalisierung in der Bibel: „The metaphor of streaming love makes it possible for us to relate to the unknowable deep of reality“ in persönlicher Weise: „Its infinite, impersonal mystery gets personal. In spirit and in truth: we find ourselves permeated by love. We may realize that we are *in* Love. Or is Love in us – inviting, drawing, desiring?“³³⁴

Ähnlich schreibt John Caputo in „On Religion“ in Auslegung der augustinischen Frage „What do I love when I love my God?“, dass man die Erfahrung von „Liebe“ vielleicht als das zentrale „Ereignis“ interpretieren kann, das im „Namen Gottes“ verborgen ist, wobei aus einer nachtheistischen religiösen Perspektive offen bleibt, ob man dabei mit Johannes eher „Gott als Liebe“ oder eher die „Liebe als Gott“ interpretiert: „One of my main arguments in this essay is that ‚love‘ and ‚God‘ go together, for ‚God is love‘, as the New Testament tells us ... But notice how easily saying ‚God is love‘ slides over into saying ‚love is God‘. This slippage is provocative and provides us with an exceedingly important and productive ambiguity, opening up a kind of endless substitutability and translatability between ‚love‘ and ‚God‘“³³⁵ – „Gott“ mit „Liebe“ und „Liebe“ mit „Gott“ in stetigem Wechselspiel zu übersetzen, ist das Grundmoment dessen, was Caputo in Anknüpfung an Jacques Derrida eine nachmetaphysische „religion without religion“ nennt.

In Anknüpfung und Weiterführung an diese bisherigen Gedanken will ich hier noch einige neuere multidisziplinär orientierte Untersuchungen zum Phänomen von „Liebe“ und „Altruismus“ in der Evolution und in menschlichen Kultur auswerten und überlegen, was sich aus ihnen für die weitere Fundierung und Konturierung einer möglichen theologischen Appropriation des Phänomens der „Liebe“ und seiner evolutionären Emergenz in anthropologischer, aber auch kosmologischer Hinsicht ergeben könnte:

³³¹ Kaufman, In the beginning, 63f. vgl. „‚Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 33

³³² Kaufman, Jesus and Creativity, 44ff. vgl. „‚Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 69

³³³ Keller, On the mystery, 101

³³⁴ Keller, On the mystery, 97 vgl. „‚Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 139f.

³³⁵ Caputo, On Religion, 5, s. insgesamt das Kapitel „Religion is for Lovers“, 1-36; vgl. auch „Gefeiertes Geheimnis“, 148

(1) Andrew Michael Fletcher und Daniel L. Worthen, ersterer Religionsphilosoph und zweiterer Evolutionspsychologe der „California State University“, nähern sich in ihrer 2007 erschienenen Monographie über „Scientific, Philosophical. and Religious Perspectives of Human Benevolence“ einer möglichen Theologie und Philosophie der Liebe über die Frage an, was die Basis für das Phänomen von Altruismus und Selbstlosigkeit in der menschlichen Kondition sein könnte: Wie verhalten sich dabei insbesondere biologische Evolution („nature“) und kulturelle Evolution („nurture“) zueinander und beeinflussen sich gegenseitig?

Ihre Antwort bauen die beiden Autoren auf die von Thomas von Aquin in seiner „Summa theologica“ formulierten Einsicht auf, dass „die Gnade“ (hier interpretiert als die Emergenz von Liebe und Mitgefühl in der menschlichen Wirklichkeit) „die Natur“ nicht „aufhebt, sondern sie „voraussetzt und vervollkommnet“ („Gratia non tollit sed supponit et perficit naturam“).

Die Möglichkeit genuinen altruistischen Verhaltens hat, so Worthen und Fletcher, eine Basis in der biologischen Natur des Menschen.³³⁶ Damit aus dieser Möglichkeit von eng begrenztem Altruismus in der Biologie aber tatsächlich im umfassenderen Sinne Liebe und Mitgefühl erwachsen können, muss ihre biologische Basis im menschlichen Leben kulturell ausgebaut und erweitert werden, und dies wird durch die Stimulationen insbesondere vernünftiger (Kant!) und religiöser (Liebesgebot, „karuna“) kultureller Konstruktionen begünstigt: „As we suggest in our title, human beings are the ‚altruistic‘ species. We can avail ourselves of resources particular to human thought and experience that allow us to expand the genetically predictable scope and degree of concern for others with which we are naturally endowed.“³³⁷ Oder anders formuliert: „(W)e perhaps begin held under the sway of simple forms of reciprocity and kin preference, but over the time these limited expressions of love expand and find deeper expressions across wider gulfs.“³³⁸

Die unterschiedlichen Möglichkeiten für ein solches naturvertiefendes „Cultivating Our Altruistic Identity“³³⁹ im Bereich christlich-theologischen Denkens machen die Autoren v.a. an der „Prozesstheologie“ und an der augustinischen Gnadenlehre fest: „Process theologians ... maintain that at any moment a human being remains susceptible to a loving impulse, the realization of which will, from that moment forth, govern all future spurs to action. On this account, altruism need not be considered the exception to the rule: it is a reliable norm. Augustinians, by contrast, emphasize our fall from grace, resultant moral ineptitude, and utter dependence on God to deliver us from sin; without God, altruism remains a virtual impossibility.“³⁴⁰

Das menschliche Potential für altruistisches Verhalten wird also in beiden Traditionen sehr unterschiedlich gedeutet und qualifiziert; beide stimmen aber dennoch in ihrer grundlegenden Orientierung am „Liebesgebot“ und seiner intrinsischen Inbeziehungsetzung von „Gottes- und Nächstenliebe“ überein. Die Frage, wie solche doppelte „Liebe“ oder das Potential für sie dabei ontologisch in der evolutionären Gesamtwirklichkeit selbst, im „way things really are“ (Hefner) verankert sein, also nicht nur eine biologisch-anthropologische,

³³⁶ In der Begründung dieser These bleiben die Autoren allerdings der Dawkin'schen Sicht von Lebewesen als evolutionär entwickelten „Überlebensmaschinen“ für ihre Gene verhaftet, und können das Auftreten von Altruismus auch über das engere Phänomen von „kin selection“ hinaus nur dadurch erklären, dass es im Interesse der Erhaltung des Genpools von Vorteil sein könne, wenn ein Individuum sein Überleben hinter das anderer Individuen stellt; der „Egoismus der Gene“ kann also im Einzelfall den „individuellen Altruismus“ einzelner Lebewesen begünstigen.

³³⁷ Fletcher/Worthen, *Altruistic Species*, 6

³³⁸ Fletcher/Worthen, *Altruistic Species*, 262

³³⁹ Fletcher/Worthen, *Altruistic Species*, 233ff.

³⁴⁰ Fletcher/Worthen, *Altruistic Species*, 7

sondern auch eine überfreifende kosmologische Basis haben könnten. stellen die beiden Autoren dabei nicht, weil ihr Buch eher pragmatisch als metaphysisch orientiert bleibt.

(2) Diese metaphysische Ausweitung der Fragestellung versucht dann Thomas Jay Oord in seinen beiden im Folgenden zu beprechenden Büchern zu leisten, indem er die psychologischen, soziologischen und biologischen Perspektiven der wissenschaftlichen Altruismusforschung in eine kosmologische und theologische Ebene integriert, um auf dieser Grundlage „A Theology of Love Informed by the Sciences“ zu entwerfen.³⁴¹ Dabei bleibt er theologisch allerdings im Rahmen seines Konzeptes eines sog. „open theism“ einem zwar prozesstheologisch aufgebrochenen, aber dennoch eher traditionellen agentialen Theismus verhaftet, der die Liebe weiterhin als „Wesen“ eines kenotisch sich in die Weltprozesse hinein entfaltenden personalen göttlichen Schöpfungssubjektes denkt.

a) Oord beginnt sein erstes Buch „Defining Love“ mit einer Differenzierung des Liebesbegriffs in die „Grundformen“ der Liebe von „agape“ (Altruismus, der aber auch ein legitimes Moment der Selbstliebe enthält), „Eros“ als ein ein Moment von „Begehren“ enthaltende, aber nicht auf dieses Begehren zu reduzierende „affirmation of value“³⁴², „Philia“ als „cooperating with others to promote what is good“³⁴³, und in diverse Mischformen, die Elemente aller drei Grundformen verbinden. Allen Formen der Liebe gemeinsam ist, dass sie einen „intentional response to promote overall well-being“³⁴⁴ enthalten, also immer eine Bewegung weg vom reinen Selbstbezug hin zum selbstüberschreitenden Bezug auf Andere und Anderes (auch auf das göttliche Andere) involvieren.

Auf dieser Grundlage klopft Oord dann die verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen auf ihre Forschungsergebnisse zum Thema Liebe ab. Die Sozialwissenschaften, so Oord, sind heute „sceptical of the claim that humans are inevitably and invariably egoistic“³⁴⁵, und geben darum der Orientierung theologischer Anthropologien am Phänomen der Liebe auch eine psychologische und soziologische Basis. Die biologische Wissenschaft geht heute davon aus, dass altruistische und kooperative Verhaltensweisen gegenüber rein egoistischen in der Evolution oft einen selektiven Vorteil bedeutet haben und sich darum evolutionär durchsetzen konnten. Kosmologisch knüpft Oord am sog. „anthropischen Prinzip“ an, in dessen Rahmen es für ihn auch Sinn macht, von einem „Universe Fine Tuned for Love“ zu sprechen³⁴⁶. In diesem Rahmen entwickelt er dann die Basis seiner eigentlichen Metaphysik der Liebe, in der er für alle Weltprozessen einen göttlichen Grund und Urheber postuliert, der in ihnen richtungsgebend und ko-kreativ am Werk ist: „The cooperative, noncoercive activity of God fits well with an evolutionary picture of existence. The process of creating creatures from recalcitrant matter is slow, indirect, and sometimes painful. But this process reflects God’s ‚noncoercive, persuasive, painstaking love all the way from the beginning to the end‘“³⁴⁷.

b) An diese theologischen Grundüberlegungen knüpft Oord dann in seinem gleichzeitig erschienenen Folgebuch „The Nature of Love. A Theology“ an und führt sie weiter aus. In seinem „Preface“ formuliert er hier sein theologisches Anliegen zunächst so: „To this day, I choose to believe God exists. To this day, love reigns supreme for how I understand what

³⁴¹ Oord, Defining Love, 173ff.

³⁴² Oord, Defining Love, 45

³⁴³ Oord, Defining Love, 51

³⁴⁴ Oord, Defining Love, 51

³⁴⁵ Oord, Defining Love, 96

³⁴⁶ Oord, Defining Love, 144ff.

³⁴⁷ Oord, Defining Love, 150, mit Bezug auf entsprechende Thesen von Nancy Murphy und George F. R. Ellis

it means to trust God and live a Christian life. Love is the core of my faith in God. ... Although I have understood the phrase ‚God is love‘ variously over the years, it remains for me the touchstone of good theology and living life abundant. I believe this book offers new insights into God’s love for us and for all creation. And I hope it encourages love for God and others as ourselves.“³⁴⁸

Oord beginnt seine „Theologie der Liebe“ dann, indem er eine Diskrepanz feststellt „between formal Christian theologies and the centrality of love in the bible and Christian experience“³⁴⁹: So unterschiedliche dogmatische Denker wie Paul Tillich und Karl Barth haben das Thema der Liebe, so sagt er, theologisch eher marginalisiert und unterbelichtet.³⁵⁰ Dagegen fordert er, das Thema der „Liebe“ wieder ins Zentrum aller dogmatischen theologischen Konstruktionen zu stellen. Er selbst tut dies im Rahmen des Konzeptes einer „Open Theology“, das er in seinem Buch geschichtlich und thematisch näher entfaltet.³⁵¹ Im Zentrum eines solchen „offenen Theismus“ steht der Gedanke einer „non-coercive“³⁵² göttlichen „essential kenosis“³⁵³ in den Schöpfungsprozessen der Welt, der „Gott“ und „Liebe“ als „notwendig“ zusammengehörig denkt, dabei den theologischen Absolutismus des Gedankens einer „*creatio ex nihilo*“ verwirft, und Gott als zwar „allmächtig“ und „allwissend“ denkt, aber dennoch nicht als überzeitlich und „unbewegt“, so dass der Gedanke einer „unsettled future“ auch theologisch gewahrt bleibt³⁵⁴, und alle Attribute von Gottes „Macht“ den Attributen seiner „Liebe“ untergeordnet bleiben³⁵⁵.

In diesem Konzept eines „geöffneten“, aber nach wie vor metaphysisch „starken“ Theismus liegt, meine ich, zugleich die Stärke und die Schwäche von Oords „Theologie der Liebe“. Sie unterschreitet auf der einen Seite die rekonstruktiven, nachtheistischen oder „anatheistischen“ Perspektiven, die mir für meine „Paradigmen theologischen Denkens“ so wichtig sind, kann sie aber auf der anderen Seite doch im Rahmen der „radical inclusiveness rather than exclusiveness“, von der sie geprägt sind, in vieler Hinsicht anregen, herausfordern und kritisch erweitern.

(3) Ähnlich wie Oord möchte auch Sponheim den Gedanken einer „non-coercive“³⁵⁶, oder wie er es formuliert „*availing power*“ („*availing*“ heißt soviel wie „stärkend, stützend“) der Liebe für die theologische Welt- und Gotteskonstruktion zentral machen. „To think God as love is the task of theology“ hat Eberhard Jüngel formuliert³⁵⁷ und die „Allmacht“ Gottes als die „Allmacht seiner Liebe“ bestimmt. Diesem Ansatz möchte Sponheim folgen, und ihn durch ein Zusammendenken zentraler theologischer Impulse von Kierkegaard und Whitehead näher entfalten.

Kierkegaard, so Sponheim, ist der zentrale theologische Philosoph, der die existentielle Dimension der Religion, ihre Bedeutung für die menschliche Individualität zentral macht. Whitehead dagegen denkt Gott, Welt und Mensch relational und sein Gott ist eher der „große Gott des Kosmos“ als der „kleine Gott des Menschen“. Wir brauchen aber tatsächlich, so Sponheim, für eine tragfähige Theologie der Liebe beide Gottesbilder. Die unter-

³⁴⁸ Oord, *Nature of Love*, XII.

³⁴⁹ Oord, *Nature of Love*, 4

³⁵⁰ Eine Einschätzung, die beiden Theologen aber m.E. nicht wirklich gerecht wird; zu Tillichs theologischer Appropriation der „Liebe“ vgl. unten den vorletzten Abschnitt dieses Kapitels

³⁵¹ Oord, *Nature of Love*, 85ff.

³⁵² Oord, *Nature of Love*, 97-101; 114

³⁵³ Oord, *Nature of Love*, 117ff.

³⁵⁴ Oord, *Nature of Love*, 88

³⁵⁵ Oord, *Nature of Love*, 100f.

³⁵⁶ Oord, *Nature of Love*, 114

³⁵⁷ in „Gott als Geheimnis der Welt“; aus der englischen Ausgabe zitiert nach Sponheim, *Availing Power*, X

schiedlichen konzeptionellen Grundorientierungen von Kierkegaard und Whitehead dürfen nicht als unversöhnliche Gegensätze interpretiert werden, sondern „(w)e need them together“.³⁵⁸

Dieses „Zusammendenken“ von Kierkegaard'scher Individualität und Whitehead'scher Relationalität führt Sponheim dann so weiter aus: „Kierkegaard brought us a view of the self as freedom, created in love and anxiously poised over possibility, dizzy and falling, despairing and caught in consequences, claimed by grace and called to discipleship. That picture demands attention in our attempt to understand what power is and what, specifically, is the power of love.“ Doch bei ihm bleibt die Frage der „connectedness“ des menschlichen Selbst zu anderen, zu seinem Körper und zur Natur zu unbestimmt. Die Frage der fundamentalen Relation von „Selbst“ und „Welt“ war dagegen für Whitehead bestimmend in seiner „prozess-relationalen“ Wirklichkeitskonstruktion. Whitehead entfaltet den Gedanken der „Liebe“ innerhalb eines grundlegend vernetzten, relationalen Welt- und Gottesbildes. Seine religiöse Vision „dwells upon the tender elements in the world, which slowly and quietly operate by love; ... Love neither rules, nor is it unmoved“; der Gott der Liebe ist für Whitehead darum „the poet of the world, with tender patience leading it by his vision of truth, beauty, and goodness“.³⁵⁹ Gottes Einfluss auf den Weltprozess ist nicht bestimmt von „efficient“, sondern von „final‘ causality“: Wie es Tyron Inbody zusammengefasst hat: „Power“ ist für Whitehead ein „relational concept“, das bedeutet, dass „nothing whatsoever not even God can wholly determine something else. Power no longer means the capacity coercively to impose one's will on a totally powerless object; it means the power to affect another free center of power through persuasion“.³⁶⁰

Zusammenfassend hält Sponheim den Ertrag seines theologischen Zusammendenkens von Kierkegaard und Whitehead nochmals folgendermaßen fest: „What emerges is a new view of power as ‚availing““.³⁶¹ Sponheim führt diese theologische Vision von „Macht“ als „Liebe“ nochmals so weiter aus: „The temporal world is surely where we find ourselves, as we scramble and struggle for power. That is where God is to be found as well. God is unfailingly here, ‚avail-able‘. It matters mightily what we imagine power to be. ... Relational power connects with the integrity and freedom of the other and so images the Creator's love for all and the resultant capacity for change. We should have learned from Gandhi in India and Martin Luther King Jr. in the United States that there is a transforming power to love. If a third continent is wanted we could travel to Africa to learn of the transforming power of love from Nelson Mandela in South Africa ... The lesson can be learned from many sources, in many places, and indeed preeminently from Jesus of Nazareth on Golgotha, despite distorting voices outside of and within the churches.“³⁶²

In dieser Bestimmung von göttlicher Macht als der lockenden und stützenden, aber niemals zwingenden Macht der Liebe erinnert Sponheims „theology of love“ in mancher Hinsicht an die ebenfalls prozesstheologisch orientierte „theology of becoming“ von Catherine Keller. Keller formuliert in durchaus ähnlicher Weise, dass eine von Liebe bestimmte göttliche Macht eine relational verwandelte, nichts mehr erzwingende, aber alles ermöglichende Macht ist: „The love-process morphs power into actions of care, of justice, of celebration. Of poetry“.³⁶³ Nur dass Keller diesen Gedanken sehr viel weniger traditionell theistisch und sehr viel mehr nach- oder anatheistisch weiter ausführt.

³⁵⁸ Sponheim, *Availing Power*, 5

³⁵⁹ aus „Process and Reality“, zitiert nach Sponheim, *Availing Power*, 37

³⁶⁰ aus „The Transforming God“, zitiert nach Sponheim, *Availing Power*, 38

³⁶¹ Sponheim, *Availing Power*, 119

³⁶² Sponheim, *Availing Power*, 129

³⁶³ Keller, *On the mystery*, 101

(4) Am Ende soll in dieser Richtung noch ein Blick auf den von Catherine Keller gemeinsam mit Virginia Burrus 2006 herausgegeben Sammelband „Toward a Theology of Eros“, auf Wendy Farleys „Gathering Those Driven Away“ von 2011 und schließlich auf das zuerst 1992 und dann 2004 in überarbeiteter Fassung erschienene Buch „Eros Toward the World“ von Alexander Irwin stehen. Während die anderen hier besprochenen Studien zum Thema „Liebe“ ihren Schwerpunkt auf die altruistische Liebe („agape“) legen, legen die Autor/inn/en in diesen drei Büchern ihren Schwerpunkt auf die leidenschaftliche Liebe („eros“) und versuchen, sich von ihm her dem Thema „Gott und Liebe“ zu nähern. Dadurch erhält ihre „Theologie der Liebe“ von vorn herein ein größeres transtheistisches oder „anatheistisches“ Potential, als es die zuvor besprochenen Arbeiten von Oord und Sponheim entfalten können, auch wenn die einzelnen Autor/inn/en dieses Sammelbandes durchaus sehr unterschiedliche Gotteskonzepte vertreten.

a) Der Sammelband „Toward a Theology of Eros“ stellt eine in vieler Hinsicht theologisch innovative Behandlung des Themas „Gott“ und „Liebe“ dar. Den Unterschied einer „Theologie des Eros“ zu vielen traditionellen „Theologien der Liebe“ macht Virginia Burrus schon in ihrer „Introduction“ deutlich: „To reach toward a theology of eros is already to question the binary opposition of divine love and human desire“³⁶⁴, die viele christliche Behandlungen des Themas Liebe prägen, und für die für die Autor/inn/en in der theologischen Literatur des 20. Jahrhunderts v.a. Anders Nygren mit seinem „magisterial tome *Agape and Eros*“ von 1930 und 1953 steht. Für Nygren hatte „the essentially Christian concept of love or agape“ ursprünglich nichts gemeinsam „with the essentially Platonic or Greek concept of desire, or eros“³⁶⁵ – beide gehören für ihn zu völlig verschiedenen Welten.

Die Autor/inn/en dieses Sammelbandes fragen dagegen, was eine an einer Bejahung des Eros genauso wie der Agape orientierte christliche Theologie der Liebe im Unterschied zu den eher leibfeindlichen und dualistischen christlichen Liebestheologien, für die Nygren steht, bedeuten würde, und welche weiteren theoretischen und praktischen Konsequenzen aus ihr zu ziehen wären. Virginia Burrus stellt den sehr diversen Überlegungen der Autor/inn/en dieses Sammelbandes folgende provisorische Definition einer „Theologie des Eros“ voran: „For now, let me suggest tentatively that if ‚God is eros‘, as Pseudo-Dionysius (following Plotinus) insists ... then perhaps *eros is* ... the power or process of divine self-othering through which creation is ever emerging – that which at once differentiates and joins, orders and disrupts. A God in and between spaces, then, and also a God always incarnating, always subjecting itself to becoming flesh ... but also ever withdrawing seductively, eluding even grasp of words that must (according to the logic of negative theology) be unsaid as soon as they are said.“³⁶⁶ Diese provisorische Definition greift dann Catherine Keller in ihrem Schlussbeitrag wieder auf und führt sie zu einer kleinen Denkskizze für die Entwicklung einer umfassenderen, Eros und Agape integrierenden und korrelierenden „Theologie der Liebe“ weiter.

b) Die Themen, die die Beiträge des Buches im Einzelnen behandeln, reichen von einer Verhältnisbestimmung „platonischer“ und „christlicher“ Liebe über eine kritische Diskussion der Bedeutung von Eros und Verlangen in Augustins Konfessionen (Augustin bekennt, dass er „in love with love“ sei, und von dieser Aussage her versucht Karmen Mackendrick Augustins Theologie insgesamt im Sinne einer „Divine Seduction“ als Ausdruck des

³⁶⁴ Burrus in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, XIII

³⁶⁵ Burrus in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, XIII f.

³⁶⁶ Burrus in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, XXI

Verlangens nach einer „constant and potent seduction of and by his God“ zu interpretieren³⁶⁷), dem theologisch transformativen Potential von „Queer Desires“, der kosmologischen Bedeutung von „Eros“, „Beauty“ und „Passion“ als Bausteine eines Konzeptes transformativer und relationaler Transzendenz, bis zur Interpretation des Loblieds des menschlichen (und göttlichen?!) Eros im biblischen „Hohelied der Liebe“.

Besonders herausheben will ich hier den kosmologisch orientierten Beitrag von Mayra Rivera, die in Anknüpfung v.a. an die feministische Philosophie und Kulturtheorie von Luce Irigaray versucht, den Ansatz einer „Theologie des Eros“ im Sinne des Konzeptes einer „Relational Transcendence“ zu formulieren, und die Interpretation des biblischen „Hoheliedes“ durch Richard Kearney als Loblied auf den „Divine Eros, Ascending and Descending“.

Rivera arbeitet in ihrer Interpretation der Philosophie Irigarays heraus, dass für sie im Eros ein relationales Anderes zärtlich und verführend das menschliche Leben berührt: „The erotic encounter thus opens the possibility of a new birth, where transcendence takes place.“ Diese Form von Transzendenz „is not achieved through a linear straightforward development“, sondern gewinnt „(l)ike cosmic life“ Gestalt „through cycles of repetition that bring forth new births, through remembrances that instantiate new possibilities. Transcendence repeats and brings about the new. Transcendence does take flesh. Transcendence is neither deferral nor consummation, but a new outcome of the encounter mediated by eros, new conception, rebirth, regeneration.“³⁶⁸ Dieses Neues gebärende Andere ist für Irigaray grundlegend vielgestaltig und relational: „The Other is always already implicated in infinitely complex relations – sexual relations – which are always also political, ethnic, and economic relations. The transcendence of the Other might thus be imagined in that infinite relationality that appears to us as the present time, in this particular encounter. This relationality extends in time as much as in space.“³⁶⁹ Erotische Relationalität hat also für Irigaray eine kosmologische, anthropologische und soziopolitische Grundbedeutung.

Für Richard Kearney ist das biblische „Lied der Lieder“ ein „fertile ground for conceiving and reconceiving the mysteries of desire, in particular, the mysteries of *divine desire* - despite (or perhaps because of) the fact that God is never explicitly named in this biblical book.“ Das Hohelied überschreite die traditionellen Grenzen zwischen „human and divine, finite and infinite, ascending and descending, Platonic and Jewish or Christian“, wenn es um die Interpretation von Liebe geht, und beherbergt so für Kearney ein „potential for a revolutionary reappraisal of our understanding of eros. In the *Song of Songs*, I will suggest, human and divine desire meet and traverse one another, ascending and descending, filling and emptying.“³⁷⁰

Liebe, Gott und Tod vereinigen sich in der erotischen Flamme (Hld 8, 6); „Divine desire is embodied. Human desire is hallowed.“³⁷¹ Das Hohelied ist „an open text of multiple readings and double entendres – divine and human, eschatological and carnal“ und provoziert so „a hermeneutical play of constant ‚demetaphorizing and remetaphorizing‘, which never allows the Song to end.“ Es erzählt „a story of transfiguring eros as the making possible of the impossible. ... The Song of Songs confronts us with a desire that desires beneath desire and beyond desire while remaining desire“, ist offen für „innumerable ripples through-

³⁶⁷ MacKendrick in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 205

³⁶⁸ Rivera in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 261

³⁶⁹ Rivera in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 267

³⁷⁰ Kearney in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 306

³⁷¹ Kearney in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 308

out many readings“ und inszeniert dabei ein „coupling without final consummation of God and desire“.³⁷²

c) In ihrem „Afterword“ versucht dann Catherine Keller die anfängliche provisorische Definition einer „Theologie des Eros“ durch Victoria Burrus weiter- und die verschiedenen anderen Fäden des Buches zusammenzuführen. Nach Keller stehen die unterschiedlichen menschlichen Worte für die Liebe, der platonische „Eros“, die jüdisch-christliche „Agape“, aber auch „*philia*, ... *caritas*, *cupiditas*“ etc. für eine fruchtbare „multiplicity of loves, a tensile field of mutually contesting, translating loves, competing as much as they cooperate – love of friend and of foe, of neighbor and of stranger, sexual and spiritual, human and divine, intimate and political, self-sacrificial, self-transforming or selfish, passionate and dispassionate, celibal, marital and extra-. mystical and mundane, hetero-, homo-, hetairic, or queer“.³⁷³

Theologisch gilt es heute, so Keller, diese Vielfalt menschlicher Liebeserfahrungen und –konzepte fruchtbar miteinander in Beziehung zu setzen und die traditionelle Engführung auf nur eine Form theologisch relevanter Liebe zu überwinden. Weil Liebe in allen ihren Formen „was from its genesis implicated in divinity“, muss jede heute plausible Rede von Gott diese Vielfalt von „many loves“ integrieren.³⁷⁴ Die verschiedenen „Lieben“ ergänzen einander und brauchen einander: „Eros without agape is little more than a greedy grasp; agape without eros issues straightaway in moralism“; dagegen brauchen wir theologisch heute, so Keller, eine „*amatory oscillation*“: Wenn Eros und Agape als „complementary flows or gestures of love“ oszillieren, werden ihre jeweiligen Engführungen überwunden und ihre jeweiligen Potentiale verstärkt. „This oscillation would also, in the process of figuration, obtain of God, itself a dipolar dynamic of primordial lure“³⁷⁵. „The lure, the preventer eros, invites – and something comes to be, a subject, human or nonhuman. Then whatever becomes is taken agapically into the becoming divinity, which, like and unlike everything else, emerges within the fluid matrix ... of relations“.³⁷⁶ Das entspräche der „tehomischen“ Theologie des Werdens, die sie in ihrem „Face of the Deep“ ausführlicher entwickelt hat. Die Stärken (und möglichen Schwächen) eines solchen Konzeptes eines aus den kreativen Weltprozessen emergenten Göttlichen habe ich in den früheren Teilen meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ bereits ausführlicher besprochen.³⁷⁷

d) Wendy Farleys „Gathering Those Driven Away“, das ich im Zusammenhang dieser Verhältnisbestimmung von „Gott“ und „Eros“ als nächstes besprechen will, kann insgesamt als eine Meditation des sich in die Welt inkarnierenden göttlichen Eros, oder des Eros als Signatur des Göttlichen in „Fleisch der Welt“ bezeichnet werden. Menschen, so Farley, können Gott nicht fassen, und wenn sie meinen, es doch zu tun, verkehrt sich ihr Gottesdienst oft in gewalttätigen Götzendienst. „This is why it is important to engage in practices of love and nonduality as we inquire into the meaning of incarnation. ... If we must be idolators, let us be idolators of love; love is the last name of the Divine before it slips beyond the help of language.“³⁷⁸ Unsere religiösen Traditionen sagen uns, dass „love is the most fundamental reality and that this love is always more and better than our best thoughts about it.“³⁷⁹ Deshalb ist „Liebe“ auch der am wenigsten schlechte Namen, den wir Menschen dem Göttlichen geben können.

³⁷² Kearney in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 339

³⁷³ Keller in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 366

³⁷⁴ Keller in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 367

³⁷⁵ Keller in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 373

³⁷⁶ Keller in Burrus/Keller, *Theology of Eros*, 374

³⁷⁷ „Gott‘, Mensch‘ und ‚Welt‘ im 21. Jahrhundert“, 134ff.; 155f.

³⁷⁸ Farley, *Gathering*, 38f.

³⁷⁹ Farley, *Gathering*, 43

Das Konzept von Liebe, so Farley, steht dabei sowohl für die *Einheit* wie für die *Vielheit* des Göttlichen. Alle göttlichen Namen finden in dem der Liebe ihr einigendes Zentrum. Auf der anderen Seite ist Liebe immer relational, vielfältig, und bunt. So schreibt Laurel C. Schneider in „Beyond Monotheism“: „As the conceptual shape of divinity, multiplicity is therefore the embodiment of love. And love is what divinity is because love cannot be one, as Augustine realized. Love, necessitating the existence of others, of difference, gravity, and encounter, is the divine reality of heterogeneity“.³⁸⁰ Gott als Liebe, als Eros verstanden, ist darum, so Farley immer Einheit in Verschiedenheit, Identität in Differenz, oder Vielfalt in Beziehung.

Eros ist seinem Wesen nach kenotisch; ein als Liebe verstandenes Göttliches entleert und inkarniert sich tausendfach in unser Leben und ins „Fleisch“ der ganzen Welt: „The impulse of Eros is *kenosis*: longing that is fulfilled by emptying; emptying gushing with the fullness of divine presence.“³⁸¹ „The Divine Eros incarnates as Wisdom, bodying forth in cosmos, earth, and humanity.“³⁸² Dabei hat diese sich in alles inkarnierende Liebe immer verbindende und heilende Kraft, und macht auch unser persönliches Leben heil und ganz: „Love is our deepest identity, and healing the wounds of the ego frees us for love, even as love tends to the wounds of the ego.“³⁸³ Aber sie heilt nicht nur unsere individuellen Wunden. Gott als Eros verstanden überschreitet alle Grenzen, die Menschen errichtet haben, heilt so auch alle menschlichen Beziehungen, und integriert dabei besonders die Ausgegrenzten und Marginalisierten unserer Gesellschaften: „Love is a country without boundary or condition, in which the destitute and despised are raised up for special affection. But love also accepts centurions, Rome’s tax-collecting lakeys, rich people like Jairus, the wife of Herod’s steward, Gentile dogs. In this empire neither victims nor perpetrators find the door slammed in their faces. Jesus’ immorality repairs the damage done by dominations, by religious intolerance, by madness and destitution.“³⁸⁴

e) Das Buch „Eros Toward the World“ von Alexander C. Irving schließlich bringt Impulse heutiger „postmoderner“ und feministischer „Theologien de Eros“, zu denen auch die beiden zuvor besprochenen Bücher zählen, ins Gespräch und in Beziehung mit Paul Tillichs vordergründig traditionellerer, aber bei genauerem Hinsehen in vieler Hinsicht überraschend innovativen und zukunftsweisenden theologischen Apropiation des Eros und der anderen Formen der Liebe. Damit verbindet es auch die Gedanken zu einer heute plausiblen „Theologie der Liebe“ in diesem sechsten Abschnitt meines aktuellen „Paradigmen“-Artikels nochmals mit den Gedanken über „komplextheologisches Denken und ‚radikalen Tillichianismus‘“, mit denen ich ihn eröffnet habe, und stellt auch dadurch einen sehr angemessenen Abschluss der Buchbesprechungen in den Hauptteilen dieses V. Teiles meiner „Suche nach einem für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben“ dar.

„Christianity has not been kind to eros“, leitet Alexander Irwin seine Darstellung ein: „Hostility toward feelings and behaviour associated with the erotic has been one of the most consistent hallmarks of Christian thought through the ages.“ Agape, und nicht Eros galt als die Mitte des christlichen Liebesdenkens. Erst heutige „feminist and womanist authors“ haben hier eine radikale Trendwende vollzogen und den Eros als treibende Kraft aller menschlichen Kultur, auch der religiösen, theologisch rehabilitiert. Noch im 20. Jahrhun-

³⁸⁰ Schneider, zitiert nach Farley, Gathering, 50f.

³⁸¹ Farley, Gathering, 143

³⁸² Farley, Gathering, 187

³⁸³ Farley, Gathering, 102f.

³⁸⁴ Farley, Gathering, 204

dert war das theologische Denken fast „uniformly hostile to eros“³⁸⁵; eine frühe Ausnahme stellt allerdings das theologische Gesamtwerk Paul Tillichs dar, der von seinen Anfängen in Deutschland bis zum Ende seines Schaffens in den USA um eine positive theologische Appropriation des Eros bemüht war.

In seinem Buch „Love, Power, and Justice“ bezeichnet Tillich den Eros als die „‘driving force in all cultural creativity and in mysticism““, und hält programmatisch fest, dass der Eros „‘has the greatness of a divine-human power““. ³⁸⁶ Die konservative Tillichinterpretation hat diese „affirmation of ‘the divine-human power‘ of the erotic“³⁸⁷ immer als poetisch-hyperbolische Entgleisung eines ansonsten seriösen theologischen Denkers herunterspielen wollen, aber Irwin weist detailliert nach, dass und wie diese Aussage tatsächlich konsistent ist mit Tillichs gesamtem theologischen Denken von Anfang an, und nicht an die Peripherie, sondern ins Zentrum seiner systematischen theologischen Denkleistung gehört: „Tillich was ... a theologian of eros. Tillich’s thinking in nearly every significant area of theological inquiry was decisively influenced by his theorization of eros. ... The topic of eros is referred to at least briefly in all of Tillich’s most important published works. The frequency of such references reflects the importance that Tillich attached to eros as a theological and philosophical category.“³⁸⁸

Dabei ist der Eros für Tillich nicht nur und nicht einmal primär sexuell bestimmt; der Eros als die fundamentale „energy of connection-making“³⁸⁹ am Grunde der Wirklichkeit bestimmt für Tillich vielmehr die gesamte „nature of human life“, die „structure of religious experience“ und sogar den gesamten kosmischen Prozess³⁹⁰: Liebe ist in allen ihren Qualitäten der „‘drive toward the reunion of the seperated““. Dabei sind alle Formen der Liebe ontologisch verbunden, sind alle unterschiedlichen Dimensionen der göttlichen Agape, die auch für Tillich vom Eros unterschieden bleibt, die aber gerade im Eros ihre zentrale Kraft und Dynamik entfaltet: „Eros links us, Tillich claims, to the earth, to nature, to the ‘primal powers‘ of being. Erotic forces maintain our ties to the deepest, prerational levels of our biological origins and to the fundamental structures of our primary relationships in family and the primitive ‘social group‘. Yet though it has nonrational aspects, eros is not an irrational force. The erotic is the animating principal in the philosophical quest for wisdom and in all forms of artistic creativity. ... Not just philosophical wisdom, but all knowledge includes an erotic aspect. In every act of knowledge, the ‘cognitive eros‘ catalyzes a dynamic union between the knower and the known.“³⁹¹

Der Eros bestimmt auch alle menschliche Ethik und Religion: „The erotic drives the individual toward the encounter with another self in which the moral imperative emerges from the tension between desire for the other and acknowledgment of the other’s autonomy. At the same time, eros connects moral practice to the religious realm. It motivates and guides individual moral acts by orienting moral agents toward the ‘transmoral‘ goal of participation in the universal values that express the divine. Erotic connections underlie all forms of human communal relatedness, from the clan or tribal group to the most complex and ramified types of political organization. ... Human beings‘ yearning for religious communion, for participation in the ground of being is also, Tillich claims, an expression of the erotic. Without the catalytic force of the erotic, human beings‘ relation to God remains at the level of me-

³⁸⁵ Irwin, Eros, IX

³⁸⁶ zitiert nach Irwin, Eros, 1

³⁸⁷ Irwin, Eros, 1

³⁸⁸ Irwin, Eros, 3

³⁸⁹ Irwin, Eros, 89

³⁹⁰ Irwin, Eros, 153.

³⁹¹ Irwin, Eros, 90f.

chanical obedience or a purely formal, intellectual ‚belief‘ powerless to touch the roots of human feeling and behavior. All faith, Tillich argues, includes a mystical element. Thus, all authentic religious experience is informed by eros, the mystical quality of love“.³⁹² Glaube als die Überwindung menschlicher Entfremdung vom Grund allen Seins hat immer den Charakter einer heilenden (Wieder-)Vereinigung der getrennten Fragmente menschlichen Daseins, menschlicher Existenz mit menschlicher Essenz, des menschlichen Lebens mit seinem göttlichen Grund.

Wie ist der Beitrag Tillichs zu einer neuen „Theologie des Eros“ aus heutiger Sicht abschließend zu bewerten? Heutige „feminist and womanist authors“ gehen in ihrer theologischen Appropriation des Eros noch deutlich über Tillich hinaus, kritisieren seine „Theologie der Liebe“ als immer noch zu philosophisch distanziert, zu welt- und leibenthoben, zu ontotheologisch und zu abstrakt. Aber gerade in einem Dialog von Tillichs erotischer Theologie der Liebe mit „the interpretations of the erotic developed by feminist and womanist authors“ liegt, so Irwin, die Chance „(to) move the future of Christian theology in a liberative, life-affirming direction“³⁹³, die die alten Gräben zwischen „traditionellen“ und „progressiven“ Formen theologischen Denkens fruchtbar überbrücken kann. Dabei weisen heutige „Theologien des Eros“ auch tatsächlich in vieler Hinsicht über Tillich hinaus: „It is perhaps no coincidence that in many of the areas in which eros plays a crucial role, the large structures of the mature Tillich’s metaphysical system begin to show signs of strain. An important characteristic of the erotic is precisely its links to types of human experience that defy easy categorization and ordering within a preestablished metaphysical system“.

Insofern führt das Motiv des Eros in entscheidender Hinsicht vielleicht bereits auch über das ontologische System, in das Tillich sein theologisches Denken noch eingezeichnet hat, hinaus, ist ein transformatives Ferment in Tillichs eigener Theologie, das sie weiter öffnen und entgrenzen kann. „Eros may no be irreconcilable with traditional systematics. Yet looking at Tillich as a theologian of the erotic will mean paying less attention to the harmony and symmetry of a metaphysical architecture, and instead focussing more closely on the concrete experience of eros in human life to which he points. ... Places where the conceptual architecture of Tillich’s system begins to appear forced and precarious are in some cases, I believe, the very points at which other kinds of truth, different, less cerebral and less easily controllable forms of experience are breaking in. Erotic power and the deep force of erotic truth threaten the poise and elegance of systematic perspective achieved through ontological abstraction. The places in which conflicts emerge in Tillich’s work between the requirements of preconceived metaphysical structures and Tillich’s own intuition of the power of the erotic are points at which further careful study of Tillich’s texts will be highly enriching for contemporary theology.“³⁹⁴

Eine neue, Impulse von Tillichs Denken und Impulse heutiger feministischer Theologien der Leiblichkeit korrelierende „Theologie des Eros“ kann, so Irwin, die Zukunft theologischen Denkens jenseits traditioneller dualistischer Oppositionen sein. „Tillich’s work on the erotic may be a point of leverage at which traditional liberal theological thinking can open itself to embrace and affirm the transformative discourses on eros emerging in feminist and womanist theologies. Tillich’s work shows that a concept of eros comparable in important ways to that being shaped in feminist thought is neither foreign nor necessarily antithetical to traditional Christian theology.“ Aber die Begegnung zwischen Tillichs Denken und heutiger feministischer Theologie zeigt auch, wo traditionelles theologisches Denken transformiert und geöffnet werden muss: „The concept of eros ad divine-human, life-

³⁹² Irwin, Eros, 91

³⁹³ Irwin, Eros, 154

³⁹⁴ Irwin, Eros, 156f.

shaping, and sustaining power emerges, in Tillich's work, from within the masculinist Christian theological tradition itself. It affirms some aspects of that tradition, while implying the need for radical change in many others. Dialogue between traditional and radical viewpoints on the basis of new understandings of the erotic will serve not only the interests of the liberal Christian traditions themselves – so visibly and desperately in need of an influx of fresh and empowering ideas – but also those of feminist and womanist theologians who remain committed to the principle that certain aspects of religious traditions and structures merit salvages. Those Christian feminists and womanists who believe that traditional religious thought and established institutions should be transformed and healed, rather than simply abandoned, might find in Tillich's work on eros a point on which modern theological liberalism can be engaged in a creative way – critically, but also with the sense that in such conversation are seeds of new possibilities.³⁹⁵

Gemeinsam weisen Tillich und zeitgenössische feministische Theolog/inn/en, so Irwin, mit ihrer theologischen Affirmation des Eros als genuiner Ausdrucksform einer heute plausiblen „Theologie der Liebe“ auf „a fundamental mode of relatedness to the world“ und weisen damit theologisch einen Weg, der die traditionelle Fixierung westlichen theologischen und philosophischen Denkens auf „images of detachment, domination, separation, and control“, in der sich Selbst und Welt dualistisch gegenüberstehen, überwinden kann.³⁹⁶ „As an energy of connection, eros places the category of relationship at the center of all considerations of human existence.“³⁹⁷ Eros ist sowohl für Tillich wie für heutige feministische Theolog/inn/en die transformative Kraft, die menschliches Leben heilen und ganz machen kann. Dennoch sind die Unterschiede zwischen beiden in der konkreten Ausführung dieser Gedanken tiefgreifend. Aber sie sollten, so Irwin nicht als unüberbrückbare Gegensätze, sondern als fruchtbare „basis for dialogue and further learning about the erotic“ interpretiert werden.³⁹⁸

Eine theologische Orientierung am Eros bringt Risiken und Unsicherheiten in die Theologie, aber gerade das macht sie so fruchtbar. „In the case of Christian theology, affirming eros means breaking with ideas and attitudes that have been portrayed as cornerstones of Christian doctrine. Yet the alternative to this transformation of traditional attitudes and discourses is insularity and stagnation, the admission that Christianity can no longer offer a word of life to the world, but can only deny and withdraw from it.“ Nur wenn traditionelle theologische Strukturen in Richtung einer relationalen Theologie des Eros transformiert werden, haben, so Irwin, Religion und Glaube heute noch eine Zukunft. „Together, in dialogue and in tension with one another, Tillich's ideas and those of feminist and womanist authors show that the erotic is a topic that reaches beyond the agenda of any particular community or movement. The power of the erotic and its theological consequences concern women and men, whites and persons of color, and persons of highly different intellectual and theological backgrounds, traditional as well as radical. In dialogue, Tillich and feminist and womanist theologians of the erotic announce a new understanding of love with sweeping implications for theological thinking and ultimately for all dimensions of religious and social practice.“³⁹⁹ Heute Gott als Liebe und die Liebe als göttlich denken heißt für Tillich wie für heutige feministische theologische Denker/innen, die alten dualistischen theologischen und philosophischen Oppositionen von Selbst und Anderem, Eros und Agape, Freiheit und Bezogenheit, Tradition und Innovation, Gott und Welt zu überwinden.

³⁹⁵ Irwin, Eros, 159f.

³⁹⁶ Irwin, Eros, 160

³⁹⁷ Irwin, Eros, 161

³⁹⁸ Irwin, Eros, 189

³⁹⁹ Irwin, Eros, 196

(5) Auch hier will ich am Ende nochmals zusammenfassend nach dem „Ertrag“ dieser Überlegungen zu „love’s availing power“, zu „Eros“ und „Agape“, zu einer Interpretation Gottes als „Liebe“ und der Liebe als göttlich für die Konturen eines „für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glaubens“ fragen. Ich denke, alle hier rezipierten Autor/inn/en können auf ihre Art wichtige Bausteine und Beiträge für die Konturen einer heutigen „Theologie der Liebe“ und ihre architektonische Gestaltung geben. Anders als Oord und Sponheim würde ich aber die Differenz zwischen den beiden Möglichkeiten der Inbeziehungssetzung von „Gott“ und „Liebe“ betonen, die in den unterschiedlichen johanneischen Formulierungen „Also hat Gott die Welt geliebt ...“ (Joh 3, 16; hier erscheint Gott als „Urheber“ und „Täter“ der Liebe, als „actor“) und „Gott ist die Liebe ...“ (1 Joh 4,16; hier kommt es sehr viel stärker zu einem Spiel der „substitutability and translatability between ‚love‘ and ‚God‘“⁴⁰⁰, zur wechselseitigen Erklärung und Durchdringung der Worte „Gott“ und „Liebe“; Gott ist „activity“, nicht „actor“, die Liebe nicht nur eine [wenn auch zentrale] „Eigenschaft“ Gottes, sondern in differenter Identität Ausdruck des göttlichen Wesens selbst).

Die Formulierung des ersten Johannesbriefes hat darum, wie ich meine, ein sehr viel stärkeres auch nachtheistisches, oder transtheistisches, oder anatheistisches Potential als diejenige des Johannesevangeliums, was sich auch darin zeigt, dass Oord und Sponheim in ihrer stärker an Joh 3, 16 angelehnten Verhältnisbesimmung von „Gott“ und „Liebe“ doch zu recht traditionell theistischen theologischen Entwürfen kommen, während für den „nachtheistischen“ theologischen Denkweg etwa von Gordon Kaufman oder John Caputo eher eine Orientierung an der Formulierung von 1 Joh 4,16 leitend ist, so dass es bei ihnen viel stärker zu so etwas wie einer epistemologischen und ontologischen Perichorese der Begriffe „Gott“ und „Liebe“ kommt. „Liebe“ ist nach John Caputo das zentrale „Ereignis“, das im Namen Gottes verborgen ist, und Gordon Kaufman versucht trinitarisch die Gedanken von „creativity“ (Gott) und „Liebe“ so zusammenzubinden, dass die göttliche Kreativität zwar nicht in allen ihren „Bewegungsrichtungen“ von „Liebe“ bestimmt erscheint, dass aber die Bewegungsrichtung der Liebe doch als genuiner Ausdruck dieser göttlichen Kreativität interpretiert werden kann, den der biblische und christologische Mythos wenigstens für unser menschliches „trajectory“ der Evolution zentral machen.

Man muss mit Kaufman sicher in der Formulierung einer „Theologie der Liebe“ vorsichtig bleiben und vermeiden. „Liebe“ als neues (oder im Grunde schon ganz altes) „großes“ Transzendenzkonzept an die Stelle der früheren „großen Konzepte“ zu setzen, so als wäre es über die „Hintertür“ der Liebe doch wieder möglich, die Grenzen der menschlichen Kondition in Richtung einer metaphysischen Überwelt oder Hinterwelt zu überschreiten. Hier ist m.E. vielmehr unbedingt die Warnung Andreas Kesslers zu beachten: „In Gott *die* Liebe zu orten, scheint die letzte, unerschütterliche Bastion der theologischen Zunft, sie erhofft sich hier wenig Widerspruch: Wer kann schon etwas gegen die Liebe haben? Und wäre es nicht einfach unglaublich schön, letztlich in einem alles umschließenden Kokon göttlicher Liebe geborgen zu sein – selbst über den Tod hinaus? Vielleicht, aber die Indizien für eine solche große Sehnsuchtsnarration sind mehr als spärlich ... Überhaupt ist Liebe ein äußerst schillernder Begriff, der eine Vielzahl von Assoziationen auslöst.“⁴⁰¹ Was genau jeweils mit der „Liebe“ gemeint sein soll, die man als die „Urquelle des Kosmos“⁴⁰² glauben möchte, bleibt in vielen frommen Approbationen dieses Wortes oft eher vage und ungeklärt, und bei manchen Bestimmungen der Liebe als „the fundamental energy of evolution“⁴⁰³ ist auch der mögliche Projektionsverdacht nicht weit. Lassen sich „Selektion“ und „Liebe“ wirklich so einfach miteinander harmonisieren, wie solche doch in mancher Hin-

⁴⁰⁰ Caputo, On Religion, 5

⁴⁰¹ Kessler, immanieren, 22

⁴⁰² vgl. Dürr/Panikkar, Urquelle, s. Literaturverzeichnis

⁴⁰³ Delio, Wholeness, XXIV

sicht sehr einfachen Formulierungen dies suggerieren, oder brauchen wir nicht auch hier komplexere theologische Konstruktionen, wie sie etwa Gordon Kaufman versucht?

Man muss sich auch vor einem Beschwören eines „love is all you need“ im Sinne eines romantischen Sozialkitsches hüten, einer „saccharine sentimentality“, die so oft nur die Kehrseite einer „passionate destructiveness“ (Catherine Keller⁴⁰⁴) ist, einer „self-demeaning, abuse-accepting passivity so many have mistaken for Christian love“⁴⁰⁵. Die Liebe ist nach Paulus größer als die Hoffnung und selbst als der Glaube (1Kor 13, 13); „sie erträgt alles, sie hofft alles, sie duldet alles“ (1Kor 13, 7) und sie „hört niemals auf“. (1Kor 13, 8) Aber sie ist für ihn keine leichte Beruhigungspille, keine zuckersüße Glasur über den Wunden und Brüchen der Welt. Sie ist vielmehr eine „harte Gnade“ (C. S. Lewis / Sheldon Vanauken⁴⁰⁶), ist lebensspendende Gabe und lebenslange Aufgabe zugleich, mehr ein Ziel, nach dem wir uns ausstrecken (Phil 3, 13), als ein Besitz, den wir haben, oder den wir epistemologisch oder ontologisch einfach voraussetzen könnten.

Für den Denk- und Glaubensweg meiner „Paradigmen“ ist die Invokation von „Liebe“ jedenfalls kein leicht gangbarer „Abkürzungsweg“, auf dessen Grundlage traditionelle Gottesrede heute „einfach“ wieder plausibilisiert, d.h. glaubwürdig rekonstruiert und refiguriert werden könnte, aber doch vielleicht so etwas wie ein „vestigium“, eine „Spur Gottes“ in der Welt, oder sogar nur die „Spur einer Spur“ (Derrida). Sie kann keine „starke“ Theologie der Präsenz, sondern allenfalls eine „schwache“ Theologie des „may be“ begründen, eine „Mikroeschatologie“ des „loving possible“ (Richard Kearney⁴⁰⁷). Sie bleibt Wette, Wagnis, Utopie, Risiko, Abenteuer, und nur so kann sie durch die Brüche und Grenzen unserer menschlichen Erfahrung hindurch wie der Lichtstrahl eines Heilen und Ganzen leuchten, das wir mehr ahnen, intuieren und ersehnen, als dass wir darüber wirkliches Wissen oder Erkenntnis haben könnten. Das Bekenntnis: „Ich glaube an Gott als die Liebe“ oder: „Ich glaube an die Liebe als göttlich“ wäre dann immer nur ein tastendes Antizipieren eines stets flüchtig bleibenden „to come“ (Derrida), eine „incantation at the edge of uncertainty“ (Catherine Keller⁴⁰⁸), also immer mehr ein „cold and very broken Hallelujah“ (Leonard Cohen) als ein triumphalistisches, sattes, barockes Halleluja, das alle unsere Fragen beantwortet oder übertönen könnte. Aber eben in dieser „Gebrochenheit“ wäre es doch das Grundbekenntnis auch einer nach- oder anatheistischen religiösen Vision, wiederum mit Leonard Cohen formuliert: „There is a crack, a crack in everything. That's how the light gets in.“⁴⁰⁹ Diesen letzten Gedanken will ich in meinen „Schlussgedanken“ über die „Zukunft des Glaubens“ nochmal besonders aufgreifen und vertiefen.

⁴⁰⁴ Keller, On the mystery, 91

⁴⁰⁵ Keller, On the mystery, 113

⁴⁰⁶ im englischen Original reden Vanauken und Lewis von einer „severe grace“; s. Literaturverzeichnis

⁴⁰⁷ The God Who May Be, 111; vgl. insgesamt Kearneys Buch

⁴⁰⁸ Keller, Face of the Deep, XVIII

⁴⁰⁹ Liedtext nach <http://www.azlyrics.com/lyrics/leonardcohen/anthem.html> (Stand: September 2013)

7. Schlussgedanken: „Die Zukunft des Glaubens“

An der „Grenze“ zwischen „Theismus“ und „Atheismus“, Naturwissenschaft und Religion, theologischer Dekonstruktion und Rekonstruktion, dem Christentum und den anderen (v.a. östlichen) Religionen, Ungewissheit und Gewissheit sind meine „Paradigmen theologischen Denkens“ insgesamt angesiedelt, und damit auch an der Grenze zwischen Zweifel und Zuversicht, zwischen „faith“ (Glaubensakt) und „belief“ (Glaubensvorstellung), zwischen „Unglauben“ und „Glauben“.

Was ist die „Zukunft des Glaubens“? Welche Gestalt(en) und Ausdrucksformen werden die menschliche Religion im 21. Jahrhundert bestimmen? Dieser Frage geht Harvey Cox in seinem 2007 erschienenen „The Future of Faith“ nach. Er sieht im Übergang des menschlichen Glaubens vom 20. ins 21. Jahrhundert drei leitende Grundmotive als wirksam an: (1) Die für viele überraschende „resurgence of religion ... around the globe“⁴¹⁰, ihr Erwachen zu einer neuen individuellen und gesellschaftlichen Vitalität, (2) das „Ende des Fundamentalismus“ (eine angesichts der weltweiten Situation der Religionen vielleicht etwa überraschende These, die aber auch dadurch zu erklären ist, dass er etwa die weltweit wachsenden „charismatischen“ Gemeindetümer und missionarischen „mega-churches“ nicht als „fundamentalistisch“ interpretiert⁴¹¹) sowie (3) eine gleichzeitige fundamentale Transformation des Religiösen von einer „vertikalen“ zu einer „horizontalen“ Gestalt, ein „‘move to horizontal transcendence““, „‘turn to the immanent““, oder eine „rediscovery of the sacred in the immanent“⁴¹², eine Bewegung vom Horizontalen ins Vertikale, die er z.B. auch in der architektonischen Bewegung weg von den „himmelsstürmenden“ Kathedralen hin zu den multifunktionalen Versammlungshäusern etwa der „Willow Creek Bewegung“ ausgedrückt sieht⁴¹³.

Die „Zukunft des Glaubens“ besteht für ihn darum in einer neuen, global geöffneten Spiritualität, wobei er wie Wilfred Cantwell-Smith Glauben als „faith“ von Glauben als „belief“ deutlich unterscheidet: „Faith is about deep-seated confidence“⁴¹⁴, er hat mit „ultimate concern“ (Tillich), mit dem „Herzen“, mit „awe, love and wonder“⁴¹⁵ zu tun, während „belief“ mehr „like opinion“⁴¹⁶ ist, sich in (immer zeitgebundenen) Dogmen und „Glaubensbekenntnissen“ manifestiert, in den Glauben („faith“) interpretierenden „clusters of beliefs“⁴¹⁷, die aber in der Geschichte des Christentums bald den Glauben, den sie eigentlich bekennen und schützen sollten, doch eher zu erdrücken drohten. Es sind diese traditionellen „beliefs“ der christlichen Religion, die mit der Aufklärung in die Krise geraten sind. Am Anfang des Christentums stand aber ein „Age of Faith“⁴¹⁸, und der Ablösung des darauf folgenden „Age of Belief“⁴¹⁹, das durch die „Konstantinische Wende“ und die christologische und trinitarische Dogmenbildung eingeleitet wurde, mit der Neuzeit folgt nun keineswegs eine „religionslose“ Ära, sondern ein neues „Age of the Spirit“⁴²⁰, das zu den Anfangsimpulsen des „Age of Faith“ zurückkehrt, menschliches Glauben aber in eine neue, globale, interreligiös herausgeforderte und eher „vertikale“ Form der „Spiritualität“ überführt.

⁴¹⁰ Cox, Future, 1

⁴¹¹ Cox, Future, 12f.

⁴¹² Cox, Future, 2

⁴¹³ Cox, Future, 12: Das Betreten solcher Versammlungsräume ist “more like strolling into a Mall than stepping into a Cathedral”

⁴¹⁴ Cox, Future, 3

⁴¹⁵ Cox, Future, 4

⁴¹⁶ Cox, Future, 3

⁴¹⁷ Cox, Future, 4

⁴¹⁸ Cox, Future, 4f.

⁴¹⁹ Cox, Future, 5

⁴²⁰ Cox, Future, 8

Auch wenn ich gegen die verschiedenen „Drei-Phasen“ – Schemata zur Beschreibung der Entwicklung der menschlichen Religion, die für mich immer etwas „Chiliasisches“, Pluralität Nivellierendes, geschichtliche Kontingenzen und Inkommensurabilitäten zu schnell Vereinheitlichendes, mehr utopisch-Präskriptives als rein historisch-Deskriptives haben, skeptisch bin⁴²¹, halte ich doch Cox' Überlegungen zu den grundlegenden „Transformationen des Religiösen“ im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert für insgesamt richtungsweisend und religiös plausibel:

- Die kritische Unterscheidung „faith“ und „belief“ scheint mir tatsächlich ein zentraler interpretativer Schlüssel für eine heute plausible Darstellung des Phänomens menschlicher Religiosität zu sein, der auch für die von mir in Teil I meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ formulierte „zweite ‚Rekonstruktionsaufgabe‘“ für eine „heute trag- und sagfähige“ religiöse Orientierung, die „Einordnung theologischer Aussagen in eine globale religiöse Perspektive“⁴²² konstitutive Bedeutung hat, und sich in variierte Weise sowohl in Paul Tillichs auch in dieser Hinsicht richtungsweisen „Dynamics of Faith“⁴²³, programmatisch ausgeführt bei Wilfred Cantwell-Smith⁴²⁴, aber auch z.B. bei Gordon Kaufman⁴²⁵, Keith Ward⁴²⁶, Katherine Keller⁴²⁷, Richard Kearney⁴²⁸, Lloyd Geering⁴²⁹ und vielen anderen in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ rezipierten Autor/inn/en findet.
- Dieser religionsepistemologische Grundansatz beim universalen Phänomen menschlichem „Glaubens“ („faith“) als Grundgefühl eines konstitutiven Sich-geschenkt- und aufgegeben-Seins (Schleiermacher), als „the experience of being grasped by an ultimate concern“ (Tillich), als eine „life shaping and world shaping“ Weise, die Wirklichkeit zu sehen (Christenson⁴³⁰), bzw. als fundamentale anthropologische Bewegung der „Selbsttranszendenz“ (Joas⁴³¹) und nicht bei bestimmten „beliefs“ der einzelnen Religionen und Weltanschauungen hat etwas grundlegend Grenzüberschreitendes, bzw. interpretiert bestehende Grenzen und Schranken grundlegend neu. Das hat Heinz Zahrnt bereits 1967 in seiner „Sache mit Gott“ so auf den Punkt gebracht: „Die entscheidende religiöse Trennungslinie läuft heute nicht zwischen den Christen und den Nichtchristen, sondern zwischen den Selbstsicheren und den Unruhiggewordenen, zwischen den Gleichgültigen und den Wartenden, zwischen den Zufriedenen und den Zweifelnden, zwischen denen, die fragen, und denen, die nicht mehr fragen. Dabei kann es durchaus geschehen, dass Christen und Nichtchristen miteinander auf dieselbe Seite zu stehen kommen. Es gibt Christen und Nichtchristen, die beide, je in ihrer Art, mit Gott ‚fertig‘ sind. Und es gibt Christen wie Nichtchristen, die noch keineswegs fertig sind mit Gott.“⁴³² Diese frühere „Trennungslinien“ überholende religionstheoretische Grenzverschiebung entspricht einem Verständnis von Glauben in Instabilitäten

⁴²¹ vgl. meine diesbezüglichen Überlegungen zu den vergleichbaren religiösen Drei-Phasen-Schemata von Keith Ward und Lloyd Geering in „Gott, Mensch und Welt im 21. Jahrhundert“, 250-253

⁴²² vgl. „Gott, Mensch und Welt im 21. Jahrhundert“, 40ff.

⁴²³ Tillich, Dynamics of Faith, 36-38

⁴²⁴ vgl. „Gott, Mensch und Welt im 21. Jahrhundert“, 15-18

⁴²⁵ vgl. meine entsprechenden Passagen in meinen Darstellungen von Gordon Kaufmans rekonstruktivem theologischen Ansatz in „Gott, Mensch und Welt im 21. Jahrhundert“, 22 u.ö.

⁴²⁶ Ward, Vision, 131

⁴²⁷ Keller, Face of the Deep, 214

⁴²⁸ Antheism, 178f.

⁴²⁹ vgl. meine Darstellung von Geerings theologischen Ansatz in „Gott, Mensch und Welt im 21. Jahrhundert“, 245f.

⁴³⁰ Christenson, Questioning Assumptions, 109

⁴³¹ vgl. Joas, Religion, s. Literaturverzeichnis

⁴³² Sache mit Gott, 368f.

und Ungesichertheiten “where even the pretense of closure is a symptom of lack of understanding” (Christenson)⁴³³

- In diesem Verzicht auf epistemologische “Schließung” liegt m. E. auch eine wesentliche Dimension einer Neubestimmung des Verhältnisses von “Religion” und “Kultur”, die der menschlichen Situation im 21. Jahrhundert entspricht.⁴³⁴ “Kunst”, “Theologie” und “Naturwissenschaft” sind unterschiedliche Facetten einer vielfältigen menschlichen Kultur, die verschiedene “Perspektiven” zur Orientierung in der Wirklichkeit anbieten, dabei aber immer gegenseitig aufeinander angewiesen bleiben, und von denen keine sich gegen die andere absolut setzen darf. “Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen”, formuliert der Physiker Hans-Peter Dürr⁴³⁵. Physik, Evolutionstheorie und evolutionäre Kosmologie liefern ein grundlegendes “Bild” unserer Welt, was Sallie McFague die neue “common creation story” genannt hat⁴³⁶, denen “heute sag- und tragfähige” theologische Konstruktionen von “Gott, Welt und Mensch” Rechnung tragen müssen, denen sie nicht widersprechen dürfen, die sie aber mit Tillich gesprochen entgrenzen und “vertiefen” werden. Cox zitiert im Zusammenhang seiner eigenen Entfaltung eines fürs 21. Jahrhundert plausiblen offenen Glaubensbegriffes Albert Einsteins berühmtes nachtheistisches religiöses “Bekenntnis”: “The most beautiful emotion we can experience is the mysterious. It is the fundamental emotion that stands at the cradle of all true art and science. He to whom this emotion is a stranger, who can no longer wonder and stand rapt in awe, is as good as dead, a snuffed-out candle. To sense that behind anything that can be experienced there is something that our minds cannot grasp, whose beauty and sublimity reaches us only indirectly, this is religiousness. In this sense, and in this sense only, I am a devoutly religious man.”⁴³⁷ Cox kommentiert diese Worte Einsteins aus theologischer Perspektive dann so: “Faith starts with awe. It begins with a mixture of wonder and fear all human beings feel toward the mystery that envelops us.” Die verschiedenen Religionen, Künste und Wissenschaften sind unterschiedliche “responses to the same fundamental mystery”, aber sie konstruieren, deuten und interpretieren dieses Geheimnis in unterschiedlicher Weise.⁴³⁸ Dabei wäre, wie ich mit Jeffrey W. Robbins formulieren würde, die besondere Aufgabe von Religion und Theologie zu bestimmen als die „insistence that knowledge is fundamentally limited by the gap between the known and the real“, und dennoch das „desire to think the unthinkable and speak the unspeakable“, das im „call of the Other“⁴³⁹ begründet ist, wachzuhalten.
- Von daher ergibt sich dann schließlich auch eine wichtige Näherbestimmung der Aufgabe der Interpretation, Revision und Rekonstruktion alter “mythischer” Ausdrucksformen einer menschlichen Glaubensperspektive für eine Neubestimmung des Religiösen in der “postmodernen” Grundsituation des 21. Jahrhunderts: Mythen müssen “gebrochen” werden, wie Paul Tillich es formuliert hat, sie müssen “dekonstruiert” und “entlitteralisiert” werden. Sie sind, wie Cox es formuliert, “literally ... ‘not to be believed’”, sie sind “artifacts human beings have crafted to try to wring some meaning from the mystery”, sie sind “vehicles through which human beings symbolize their orientation toward the mystery that evoked their search”, aber sie sind nicht “themselves the mystery”, sie dürfen nicht zu “doctrines, propositions, and pseudoscientific theories” degradierd

⁴³³ Christenson, *Oddest Word*, 165

⁴³⁴ vgl. auch meinen Artikel „Über den theologischen Erkenntniswert der Kultur“; s. Literaturverzeichnis

⁴³⁵ s. Literaturverzeichnis

⁴³⁶ vgl. insgesamt: McFague: *Common Creation Story*, s. Literaturverzeichnis

⁴³⁷ zitiert nach Cox, *Future*, 21

⁴³⁸ Cox, *Future*, 22

⁴³⁹ Robbins, *Search*, 27

werden. die es als solche für wahr zu halten und zu "bekennen" gälte.⁴⁴⁰ Solches "Brechen" des Mythos, solche "Dekonstruktion" problematischer dogmatischer Interpretationen des Mythos in der Geschichte des Christentums bedeuten aber keine Eliminierung des Mythos, keine Reduktion unserer religiösen Weltorientierung auf das empirisch Fassbare und wissenschaftlich "Beweisbare", nicht den Versuch "(to) simply rid ourselves of these gnarled old myth", weil wir "would be better off without them"⁴⁴¹. Wir müssen aus unseren theologischen Welt- und Lebenskonstruktionen den Mythos nicht als "überholte" und wissenschaftlich defizitäre Ausdrucksform menschlicher Wirklichkeitsorientierung eliminieren, wir müssen aber diese Konstruktionen nicht-fundamentalistisch, nicht-literalistisch und nicht-dogmatisch reinterpretieren und die mythischen Anteile in ihnen dabei als solche kenntlich machen und "mythopoetisch" artikulieren⁴⁴². Das heißt nicht, den Mythos auf das wissenschaftlich Plausible hin "einzuebnen", die blühende Vielfalt von Bäumen und Pflanzen im "biblischen Garten" sozusagen "abzuholzen", sondern ihn kritisch einzuordnen und in "den Rahmen einer naturwissenschaftlichen evolutionären Weltinterpretation einzuzeichnen", wie Gerd Theißen es formuliert⁴⁴³. Dabei werden wir die Narrationen und Mythen der Bibel und der Religionen auch weiterhin so erzählen, wie sie sind, und dadurch ihren "irreduziblen" Mehrwert und "Sinnüberschuss" bewahren. Aber gleichzeitig werden wir sie in einen heute plausibilisierbaren interpretativen Rahmen einbetten, der eben nicht mehr der Rahmen der alten Dogmen und Glaubensbekenntnisse sein kann. Nicht so sehr den Mythos selbst, als den "interpretativen Rahmen", innerhalb dessen wir ihn artikulieren, gilt es nach meiner Überzeugung zu "rekonstruieren" – wobei wir allerdings immer wieder auch die alte mythische Sprache partiell "übersetzen" und durch neue, unserer heutigen Zeit und Weltsicht nähere "Mythen" interpretieren und ergänzen werden.

Eine fünfte Dimension einer heute „sag- und tragfähigen“ Gestalt menschlichen Glaubens, die in Cox' Überlegungen zur „Future of Faith“ ebenfalls anklingt⁴⁴⁴, ist seine intrinsische Vielfalt und Pluralität. Nicht nur die unterschiedlichen Glaubensvorstellungen der Menschen sind plural; auch zur „dynamics“ des Glaubensaktes selbst (Tillich) gehört seine differente Identität und Adaptivität. Die „Zukunft des Glaubens ist nach der in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ entwickelten Perspektive „polydox“ (Catherine Keller, Lauel L. Schneider⁴⁴⁵) oder, wie Gerd Theißen es in seinem neuesten Buch formuliert, „polyphon“⁴⁴⁶, also geprägt von einer irreduziblen intrinsischen heterodoxen Vielfalt und vielstimmigen Polysemie.

Dabei ist die Klangwelt dieser religiösen Polyphonie durch die Brüche und Abgründe, aber auch durch die Schönheit und den Zauber der Wirklichkeit, die sie interpretiert, geprägt, wird neben Tönen der Klage und der Sehnsucht immer wieder auch Töne der Freude und der Dankbarkeit trotz alledem enthalten. Unser Glaube ist vielleicht, um noch einmal mit den Worten Leonard Cohens zu reden, immer nur ein „cold and ... very broken Hallelujah“, das uns, wie dem „baffled King“ der biblischen Davidsgeschichte in Erfahrungen von Lie-

⁴⁴⁰ Cox, Future, 26f.

⁴⁴¹ Cox, Future, 27

⁴⁴² vgl. die entsprechenden Passagen in Beile, Trockenübungen, s. Literaturverzeichnis

⁴⁴³ Theißen, Zur Bibel motivieren, 40

⁴⁴⁴ vgl. insbesondere die Abschnitte zur "heresy/orthodoxy dichotomy" innerhalb der christlichen Religion (Cox, Future, 60, 64f., 86-88, 178), die nach Cox eine "idea unknown to the early church" war (Cox, Future, 57-60, 78, 86) und zum "interfaith dialogue" zwischen Christentum und anderen Religionen (Cox, Future, 127-139)

⁴⁴⁵ vgl. Sammelband „Polydoxy“; s. Literaturverzeichnis

⁴⁴⁶ Das angekündigte neue Buch von Theißen ist jetzt leider vor dem Veröffentlichungstermin dieses „Teil V“ meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ doch nicht mehr erschienen und konnte darum von mir auch entgegen meiner ursprünglichen Absicht nicht mehr eingearbeitet werden.

be und überwältigender Schönheit „von den Lippen gezogen“ wird, obwohl Liebe immer widersprüchlich bleibt, und nicht „some kind of victory march“ ist. Aber egal, ob ich „the holy or the broken hallelujah“ singe, egal, ob ich den Namen Gottes vergeblich angerufen habe, oder ihn vielleicht überhaupt nicht wirklich kenne, am Ende zählt, dass ich vor Gottes Thron stehen werde „With nothing on my tongue but Hallelujah“.⁴⁴⁷

„I say all the perfect and broken hallelujahs have an equal value. It's a desire to affirm my faith in life, not in some formal religious way, but with enthusiasm, with emotion“, schreibt Leonard Cohen selbst zur Deutung seines Liedes⁴⁴⁸, und Alan Light ergänzt: „(W)e will be hurt, tested and challenged. Love will break our hearts, music will offer solace that we may or may not hear, we will be faced with joy and with pain. But Cohen is telling us, without resorting to sentimentality, not to surrender to despair or nihilism.“ Cohens Hallelujah „is his offering of hope and perseverance in the face of a cruel world. Holy or broken, there still is hallelujah“.⁴⁴⁹

Cohens Bild von der „Gebrochenheit“ unserer menschlichen Existenz und unserer gesamten erfahrbaren Wirklichkeit kehrt an verschiedenen Stellen seines künstlerischen Schaffens wieder, z. B. auch in der sehr poetischen Formulierung, die er in seinem „Anthem“ dafür findet, die ich ebenfalls weiter oben bereits zitiert habe: „There is a crack, a crack in everything. That's how the light gets in.“⁴⁵⁰ Die Einsicht in die irreduzible „Gebrochenheit“ aller Dinge entspricht dabei nicht nur dem vielfach eher melancholischen Grundton seiner Lyrik; sie begründet auch in einer kontrastierenden Weise gerade seine Affirmation des Lebens „trotz alledem“, sein Verständnis von Religion als „etwas, mit dem man das Universum bewohnbar macht“⁴⁵¹. Es ist, so könnte man mit Cohen formulieren, vielleicht gerade die „Gebrochenheit“ und Vieldeutigkeit unserer menschlichen Weltorientierungen, sind eben die „Risse“ und „Brüche“ unserer Wirklichkeitserfahrung, die der Wirklichkeit für uns doch wenigstens in unseren Sehnsüchten und Träumen eine gewisse flüchtige „Transparenz“ verleihen, durch die das „Licht“ eines Anderen, eines gründig-abgründigen Geheimnisses der Welt, einer Erfahrung von Liebe und Annahme trotz alledem, auf welches das Wort „Gott“ ahnend und tastend verweist, eindringen kann.

Mit Cohens Worten: „Wir leben in einer auf ewig unvollkommenen Welt. ... Es gibt keinen Ausweg, aber darin liegt auch ein Trost. ... Daher sollten wir den Trost weniger in einer Heilung der Wunde suchen ... Es gibt so etwas wie eine Weisheit der Ausweglosigkeit; Die Ausweglosigkeit ist das Los des Menschen, und der einzige Trost besteht letztlich darin, sie anzunehmen.“⁴⁵² Oder an anderer Stelle: „Wie aussichtslos die Lage auch ist, es kommt der Moment, wo man die Arme ausbreitet, alles annimmt, wie es ist, und einfach sagt: ‚Halleluja! ...‘ Und diese Haltung der völligen Bejahung und totalen Unterwerfung ist die einzige Möglichkeit, sich mit der Situation abzufinden.“⁴⁵³ Insofern ist die Annahme der „Gebrochenheit“ aller menschlichen Lebensbejahung elementarer Ausdruck einer Theologie und Religion „der Grenze“ und „auf der Grenze“, wie ich sie in diesem V. Teil meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ besonders zu beleuchten versucht habe.. Oder, mit den Worten Mark Taylors gesprochen: „If the sublime approaches, which is not to say arrives, it is at the limit, edge, margin, border of form – ‚in‘ the gaps, fissures, faults, tears of structure“⁴⁵⁴, so dass eine so verstandene Religion „no longer heals wounds“, indem sie

⁴⁴⁷ Fassung Helsinki 2008; online veröffentlicht unter: <http://www.youtube.com/watch?v=EidJV2mb9h8>

⁴⁴⁸ nach Light, The Holy or the Broken, VII

⁴⁴⁹ Light, The Holy or the Broken, 24

⁴⁵⁰ Liedtext nach <http://www.azlyrics.com/lyrics/leonardcohen/anthem.html> (Stand: September 2013)

⁴⁵¹ Devlin, Cohen, 15

⁴⁵² Devlin, Cohen, 59

⁴⁵³ Devlin, Cohen, 106

⁴⁵⁴ Taylor, Tears, 219-222

Gegensätze zusammenbindet, sondern im Gegenteil „exposes wounds that can never be cured“⁴⁵⁵.

Sechs letzte Gedankengänge zu den Konturen eines „für mich heute sagfähigen und tragfähigen Glaubens“ soll diesen Teil V meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ abschließen.

(1) Zunächst nochmals ein Wort zur Bedeutung der kritischen Philosophie Immanuel Kants für die „Zukunft der Religion“ und die Zukunft des Glaubens, wie ich ihn verstehe. Für die „Züge der Religion(en)“ auf dem Weg in die Zukunft bedeutet Kants kritisches Denken für mich so etwas wie eine zentrale „Weichenstellung“, auch wenn sie nicht die einzige und nicht die letzte wichtige Weichenstellung ist, und es im Übergang von der „Moderne“ zur „Postmoderne“ oder zur „Post-Postmoderne“ noch viele weitere wichtige Weggabelungen und nötige Richtungskorrekturen gibt. Aber wenn sie die kritische Weichenstellung Kants verpassen, wenn sie „als wäre nichts geschehen“ weiterfahren in eine letztlich vorkritische, metaphysisch behauptende, dogmatische Richtung, dann landen sie nach meiner Überzeugung letztlich auf dem „Abstellgleis“, dann haben sie sich den Weg in ihre Zukunft selber blockiert.

Natürlich muss eine heute plausible religiöse Vision nicht nur die noch weitgehend statische, vorevolutionäre Architektur der kant'schen Vernunftkritik und Erkenntnislehre vielfach historisieren, dynamisieren und in der konkreten ökologischen „Leiblichkeit“ unseres prozess-relationalen In-der-Welt-Seins gewissermaßen „erden“. Dabei muss und wird sie auch in vieler anderer Hinsicht über Kant hinausgehen, auch die noch verbleibenden dualistischen Oppositionen seines eigenen Systems hinterfragen und überwinden. „Understanding Kant means transcending Kant“, hat Chris L. Firestone entsprechend formuliert.⁴⁵⁶ Wenn die „Züge der Religion(en)“ an der Kant'schen Weiche angekommen sind, sind sie noch lange nicht auf „freier Fahrt“ ins religiöse „Schienennetz der Zukunft“, aber wenn sie diese Weiche verpassen oder bewusst überfahren, könnte ihr Weg, meine ich, schneller zu Ende sein, als ihnen dies vielleicht bewusst ist. „Gott“ kann und darf nach Kant nie mehr in der Weise autoritärer, dogmatischer und sich selbst verabsolutierender Gewissheiten zur Sprache gebracht werden, sondern nur noch in einer kritisch gebrochenen, regulativen, heuristischen, ahnenden und tastenden Weise.

Dennoch lässt Kants epistemologische Weichenstellung m. E. den Raum für eine (wenn auch kritisch gebrochene) religiöse „Wiederverzauberung“ unserer säkularisierten Moderne und Postmoderne offen. Kants „kopernikanische Wende“ mit ihrer transzendentalen Phänomene-Noumena-Unterscheidung, sein damit verbundener „konstruktivistischer Grundansatz“⁴⁵⁷ mit seiner Einsicht in die irreduziblen „Grenzen unseres Wissens“⁴⁵⁸, besagt auch: Die scheinbar fest geschlossenen Grenzen unserer Wirklichkeit sind in Wahrheit nur die epistemologischen Grenzen unserer möglichen Weltkonstruktion und nicht die ontologischen Grenzen der unsere mögliche Erkenntnis radikal transzendierenden „Wirklichkeit an sich“⁴⁵⁹. Das gibt uns keinen Freibrief, in diese unerkennbare noumenale Welt der „Dinge an sich selbst“ nach Lust und Bedarf alles hineinzulegen, was wir uns wün-

⁴⁵⁵ Taylor, End(s), 244

⁴⁵⁶ zitiert nach Vanhoozer/Warner, „Transcending Boundaries“, 4

⁴⁵⁷ vgl. „Gott, Welt und Mensch im 21. Jahrhundert“, 286ff.

⁴⁵⁸ vgl. „Gott, Welt und Mensch im 21. Jahrhundert“, 300ff.

⁴⁵⁹ Martin Warner formuliert diesen Gedanken in seiner „introduction“ zu Vanhoozer/Warner, „Transcending Boundaries“, 3, in Anlehnung an Charles Taylors Beitrag in diesem Buch etwas weniger vorsichtig als ich so: „The closed boundary that tends to ‚blank out the transcendent‘ ceases to be the limit of our world, but rather an all to human construction.“

schen, beziehungsweise religiös oder auch ethisch für erstrebenswert halten (dies gilt, wie ich in Teil III meiner „Paradigmen“ ebenfalls bereits bemerkt habe, etwa auch kritisch gegen Kants eigenes „Postulat“ einer noumenal zwar gegebenen, aber phänomenal nirgendwo zu plausibilisierenden Freiheit⁴⁶⁰). Aber es erlaubt uns doch, unsere Welt auch nach Newton und Darwin und über sie hinaus als „tinged with mystery“ (Peter Byrne⁴⁶¹) zu betrachten, und religiös daran festzuhalten, dass wir unser Leben fundamental „In Face of Mystery“ leben (Gordon Kaufman), weil es eine unauslotbare „Tiefe“ (Paul Tillich) und „immanente Transzendenzstruktur“ (Mark Taylor) hat und eben nicht auf seine phänomenale Oberflächenstruktur reduziert werden kann.

Kant selbst hat diesen in seiner ersten Kritik noch eher negativ ausgeloteten, und in seiner zweiten Kritik dann zunächst rein ethisch bestimmten Raum für eine die Grenzen möglichen Wissens transzendierende vernünftige religiöse Weltkonstruktion in seiner dritten Kritik, so Adina Davidovich, selbst in Richtung einer umfassenderen ästhetischen und teleologischen Füllung erweitert: In der Fähigkeit unserer reflektierenden Urteilskraft, Welt und Leben in einer nicht kognitiven, aber auch nicht nur ethischen, sondern teleologisch „reflektierenden“ Weise als „zweckmäßig“ – d. h. hingeordnet auf das „höchste Gut“ - zu betrachten, sieht Kant jetzt die Basis für eine einheitliche Gesamtvision der Wirklichkeit, die die bisherige „bifurcation“ seines Konzeptes theoretischer und praktischer Vernunft in zwei „mutually exclusive perspectives“ auf die Welt⁴⁶² überwindet. Dieser erweiterte Kant'sche Denkansatz bietet, so Davidovich, auch eine neue Basis für eine kritische „philosophy of religion“, die „more profound“ ist als Kants eigene auf der Basis der „postulates of the praxis“ aufgebaute Religionstheorie⁴⁶³, weil sie „presents us with a conception of religion as a quest for ... a point of reference, which integrates all our concerns into a unified world view ... through which all the constructions of reason are brought into unity.“⁴⁶⁴

Eine so verstandene Religion hebt den konstruktivistischen Grundansatz von Kants „transzendentalen Idealismus“ nicht auf. Aber sie qualifiziert ihn nun deutlicher dahingehend, dass die Konstruktionen unserer Vernunft, mit denen sie auf die Affektionen der Wirklichkeit antwortet, „are also discoveries“⁴⁶⁵, mit deren Hilfe wir unsere Welt bewohnbar machen und uns viabel in ihr orientieren können. Kant selbst hat sein Projekt einer Deutung von Religion als Entwicklung einer Gesamtperspektive „from which we could unify our diverse concerns in life“⁴⁶⁶, so Davidovich, dann selbst nicht mehr weiter ausgeführt – er blieb gegen „positive Religion“ wegen ihres Hangs zum „Aberglauben“ kritisch, und hat darum auch in seiner „Religionsschrift“ den Ansatz seiner dritten Kritik nicht weiter verfolgt. Aber sein Ansatz ist dennoch, so Davidovich, eine sehr fruchtbare Grundlage für die Entwicklung eines nicht mehr abergläubischen, „vernünftigen“ Religionsbegriff – eine Grundlage, die dann v.a. Rudolf Otto und Paul Tillich aufgegriffen und theologisch fruchtbar gemacht haben. „Otto and Tillich, like Kant, understood human thought as constructive and sought to delineate the parameters of the dominant modes in which we construct our universe.“ Die Einheit von „Natur“ und „Freiheit“, von „theoretischer“ und „praktischer“ Weltkonstruktion, die Kant in seiner dritten Kritik teleologisch zu bestimmen versuchte, ist nach Otto und Tillich (hier an Kant anknüpfend, seinen Ansatz aber auch weiterführend, „established by a religious consciousness“⁴⁶⁷, das nach Tillich auf die „Tiefendimension“ aller anderen menschlichen kulturellen Hervorbringungen und Weltdeutungen weist.

⁴⁶⁰ vgl. „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 302

⁴⁶¹ Kant on God, 170f.

⁴⁶² Davidovich, Meaning, XIV

⁴⁶³ Davidovich, Meaning, 3

⁴⁶⁴ Davidovich, Meaning, XVII

⁴⁶⁵ Davidovich, Meaning, XVI

⁴⁶⁶ Davidovich, Meaning, XVI

⁴⁶⁷ Davidovich, Meaning, XIII

Doch nicht nur Otto und Tillich haben theologisch auf dieser Grundlage aufgebaut, sondern eine heute plausible theologische Vision, so Davidovich, sollte dies insgesamt tun: „What seems to me most attractive in the Kantian approach“ in seiner dritten Kritik „is its promise to find a place for religion within the limits of reason, without explaining religion away or subsuming it under morality. If a Kantian conception of religion will prove successful, it will be able to account for the claims of religion to provide an understanding of the world we live in without clashing with science“ und ohne mit einer ethischen Weltperspektive in Konflikt zu geraten.⁴⁶⁸

(2) Ist die Religion der Zukunft, indem sie vertikal und nicht mehr horizontal ausgerichtet ist (Cox, s.o.) damit auch eine immanentistische Religion, d.h., reduziert sie die traditionellen Transzendenzkonzepte der Religionen auf eine reine, in ihren Grenzen fixierte, unüberschreitbare Immanenz, wenn auch vielleicht auf eine emphatisch überhöhte „ekstatische Immanenz“ (Don Cupitt⁴⁶⁹)?

Auch hier ist die Antwort aus Sicht meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ ein komplexes „weder Ja noch Nein“. Nicht Nein, denn das Göttliche ist in einer nachtheistischen oder anatheistischen religiösen Vision tatsächlich ein „immanent Divine“ (Thatamanil, s. o.); sie ist eine durch „radikale Immanenz“ geprägte „immanental theology“ (McFague⁴⁷⁰) und eine konsequente Bewegung des „immanierens“ (Kessler⁴⁷¹), sie kennt keine dualistisch konstruierte Transzendenz mehr im Sinne eines Überschreitens der menschlichen Kondition in eine Über- oder Hinterwelt.

Aber doch auch nicht einfach Ja, denn sie rekonzeptualisiert das mit den alten Transzendenzkonzepten Intendierte als eine andere, „immanente Transzendenz“ (Taylor⁴⁷²), welche die Immanenz zwar nicht mehr in ein dualistisches Außen, ein Jenseits, eine supranaturale Überwelt transzendiert, aber doch gleichsam in ihre „Tiefe“ (Tillich), in ihren „groundless ground“ (Taylor⁴⁷³) oder ihr „bottomless Deep“ (Keller⁴⁷⁴), in ihr unauflösliches kreatives „Geheimnis“ (Kaufman⁴⁷⁵, Kauffman⁴⁷⁶). John Caputo beschreibt ein solches „anatheistisches“ Transzendenzkonzept, wie es auch mir vorschwebt, in seiner „Theology of Perhaps“ so: „What theology was searching for under the figure of the ‚transcendence‘ of God – ‚transcendence‘ is not a bad word! – as a force arching over or crossing beyond the world, is here redescribed as a modality of the world, an unforeseeable worlding of the world, as a way the world ... makes itself felt in all its intensity. Transcendence is not the opposite of immanence but another way to configure the plane of immanence, another way the lines of force that traverse the field of immanence are redrawn, intensified and made salient, the way the plane of immanence is bent or warped. ... In transcendence the distinctive forces of immanence are shattered, put to the limit, underlined, figured, and this shows up in limit-words and limit-cases like God and death ...“⁴⁷⁷ Im diesem Sinne bedeutet die „Vertikalität“ einer zukunftsweisenden religiösen Vision, wie sie mir vorschwebt, al-

⁴⁶⁸ Davidovich, Meaning, 308

⁴⁶⁹ Cupitt, Nach Gott, 127, 156, u.ö.

⁴⁷⁰ McFague, Intimations, 161

⁴⁷¹ vgl. insgesamt Kessler, immanieren, s. Literaturverzeichnis

⁴⁷² Taylor, After God, 127 u.ö.

⁴⁷³ Taylor, After God, 358 u.ö.

⁴⁷⁴ Keller, Face of the Deep, an verschiedenen Stellen; Keller spricht vom tehomischen „Deep“ als einem „bottomless ... abyss“ (Klappentext), einem „bottomless surface“ (169) oder einem „bottomless ground of creativity“ (219), u.v.m.

⁴⁷⁵ vgl. Kaufman, In Face of Mystery, s. Literaturverzeichnis

⁴⁷⁶ vgl. Kauffman, Reinventing the Sacred, s. Literaturverzeichnis

⁴⁷⁷ Caputo, Perhaps, 51f.

so keine „Preisgabe“ der Transzendenzdimensionen der Wirklichkeit aber doch auch ihre anatheistische Refigurierung, Revision und Rekonstruktion in der von Kaufman, Taylor, Caputo und anderen angezeigten Richtung.

(3) Bedeutet die „Transzendierung des Theismus“, um die ich mich bemühe, einfach die Ersetzung der alten personalen Gottesbilder der christlich-jüdischen Tradition durch das „apersonale“ Bild einer „höchsten“ Macht oder Kraft? Ich meine Nein, bzw. in gewissem Sinne auch hier „weder einfach Ja noch einfach Nein“. Der Gegensatz zu einem theistischen Gottesbild ist für mich keineswegs ein apersonales Bild von Gott als „höherer Macht“. Vielmehr hat der theistische Dualismus, wie ich ihn verstehe, sowohl „personale“ (Gott als agentialer „Schöpfer“ und „Helfer“ etc.) wie „apersonale“ (Gott als quasi-agentiale „Kraft“ oder „Macht“) Spielformen. Der Theismus denkt ein substantielles, in die Welt hinein wirkendes Göttliches, entweder als „Person“ bzw. „Überperson“ oder als apersonale Kraft/Macht, das „tatsächlich“ (d.h. auch außerhalb unserer Gedanken und Wirklichkeitskonstruktionen) „existiert“. Beide Varianten dieser „agentialen“ oder „quasi-agentialen“ („Gott“ als *causa efficiens* denkenden) Gottesvorstellung sind für mich darin theistisch, dass sie Gott oder das Göttliche eben als „Seiendes“ denken, das anderem Seienden in der Welt (von außen oder innerhalb eines gemeinsamen Wirklichkeitsraums) gegenübersteht. Ein wirklich nichttheistisches Bild des Göttlichen wie das Tillichs, Taylors, Kellers oder Kaufmans sieht dagegen in Gott weder eine „personale“ noch eine „apersonale“ „Macht“, noch überhaupt ein substantiell Seiendes, das „existieren“ oder „nicht existieren“ könnte, sondern eher eine „activity“ (Gordon Kaufmans „serendipitous creativity“⁴⁷⁸; vgl. Mark Taylor: „Gott“ als die „emergent creativity“ des Kosmos oder „the arising and passing that does not itself arise and pass away“⁴⁷⁹), die nicht als Ursache oder Kraft zu denkende Dynamik des „Seins selbst“ (Tillich), oder einen tehomischen, kreativen „Prozess“ (Catherine Keller⁴⁸⁰), der die (m. E. immer noch theismusimmanente!) Unterscheidung „personaler“ und „apersonaler“ Gottesbilder nochmals „anatheistisch“ transzendiert und „aufhebt“ (im Sinne eines komplexen „weder, noch“ nach Mark Taylor⁴⁸¹).

Gordon Kaufman weist darauf hin, dass auch eine Konstruktion Gottes als apersonale „Kraft“ oder „höhere Macht“ das Göttliche immer noch „reifiziert“ und darum weiterhin tendenziell idolatrisch bleibt: „It is often assumed that creativity is to be thought of as a sort of *force* at work in the cosmos, bringing the new into being. ... This sort of thinking in effect just substitutes the notion of force for God, implying that creativity is simply a kind of *impersonal* – instead of personal and agential power.“⁴⁸² Aber Kaufmans „serendipitous creativity“ ist in Wahrheit gerade ein Versuch, Gott eben nicht mehr theistisch bzw. substanzmetaphysisch als personale oder impersonale „Macht“ oder „Kraft“ zu verstehen. Ein solches komplexes nachtheistisches Gotteskonzept transzendiert mit der binären Alternative eines „seienden“ oder „nicht seienden“ Göttlichen auch die mit ihr verbundene Entgegensetzung personaler und nichtpersonaler Gottesmetaphern. Eine „anatheistische“ Vision von „Gott“, wie ich sie verstehe, wird vielmehr die Stärken sowohl der personalen als auch der nicht personalen theistischen Gottesmetaphern zu bewahren versuchen, sie dabei aber eher funktional als metaphysisch interpretieren, dadurch ihre Aporien minimieren, bzw. die mit ihnen gegebenen „Alternativen“ oder „Scheinalternativen“ komplextheologisch „aufheben“ in einer übergreifenden theologischen Gesamtvision, die weder personalistisch noch apersonalistisch ist, sondern auch diese ebenfalls der geschaffenen Wirklichkeit (nicht der

⁴⁷⁸ vgl. dazu „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 31ff.

⁴⁷⁹ vgl. dazu „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 116ff. und 258ff.

⁴⁸⁰ vgl. dazu „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 124ff.

⁴⁸¹ vgl. dazu „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 119ff.

⁴⁸² Kaufman, Creativity, 55

schöpferischen Wirklichkeit des Göttlichen) entnommenen Grenzen zu überschreiten versucht.

Nach Paul Tillich ist Gott "supra-personal" zu denken in dem Sinne, dass Gott als das „Sein selbst“ sowohl personale als auch nicht personale Denkkategorien transzendiert. Dabei grenzt sich Tillich auch ausdrücklich gegen rein apersonale Gotteskonzepte ab: "The depth of being cannot be symbolized by objects taken from a realm which is lower than the personal", sagt er, denn ein bloß „apersonal“ gedachtes Göttliches könnte nicht "grasp the center of our personality, ... it cannot overcome our loneliness, anxiety, and despair". Darum ist nach Tillich das Symbol des "persönlichen Gottes" auch für ein trans-theistisches Gottesdenken immer noch unentbehrlich – aber als Symbol, und nicht als metaphysische Tatsachenbeschreibung. Das Symbol des „persönlichen Gottes“ ist für Tillich darum trotz all seiner Probleme immer noch ein wichtiger Zugang zu Gott, weil es festhält "that our personal center is grasped by the manifestation of the inaccessible ground and abyss of being".⁴⁸³

In eine andere Richtung geht der Vorschlag von Shailer Matthews, „Gott“ oder „das Göttliche“ als „the personification of *personality-producing forces* in the universe“ zu denken – d.h., als unseren Namen für „those cosmic activities that ... brought forth consciousness and were the ground for its development“⁴⁸⁴. Und Catherine Keller schlägt vor, das Symbol des „persönlichen Gottes“ auf die Erfahrung von „Liebe“ zu beziehen, in der das Göttliche für uns zwar nicht fassbar, aber dennoch konkret und ansprechbar wird: „The metaphor of streaming love makes it possible for us to relate to the unknowable deep of reality“ in persönlicher Weise: „Its infinite, impersonal mystery gets personal. In spirit and in truth: we find ourselves permeated by love. We may realize that we are *in* Love. Or is Love in us – inviting, drawing, desiring?“⁴⁸⁵ Sicher sind auch diese Versuche, das Göttliche jenseits der Kategorien von „Person“ und „Nicht-Person“, von „Substanz“ und „Nicht-Substanz“ zu denken, eher tastende und stammelnde Annäherungen an etwas, das im Letzten gar nicht wirklich gedacht und menschlich konzeptualisiert werden kann. Aber sie zeigen für mich doch eine Richtung an, in die eine „anatheistische“ Rekonstruktion des Geheimnisses des Göttlichen als jenseits aller unserer möglichen Denkkategorien liegend, und dennoch vielleicht als „Liebe“ ahnbar werdend liegen könnte. Wie es Wendy Farley formuliert hat: „If we must be idolators, let us be idolators of love; love is the last name of the Divine before it slips beyond the help of language.“⁴⁸⁶

(4) Nach Mark Johnston kann Gott als die allerumfassendste Wirklichkeit („the highest one“) auch deshalb nicht als externes, sie hervorbringendes Gegenüber zur Welt gedacht werden, weil in diesem Fall die „joint reality made up of the Highest One and the separate creation“ umfassender wäre als das Göttliche allein.⁴⁸⁷ Dies entspricht dem theologischen Gedankengang Paul Tillichs, nach dem Gott nicht als „being alongside the world“ gedacht werden darf⁴⁸⁸, das existieren oder nicht existieren könnte, sondern als das „Sein selbst“ jenseits von Existenz und Nichtexistenz gedacht werden muss.

Führt diese Orientierung der Gottesrede am Ganzen der Realität, am umfassendsten Horizont aller Dinge, nicht doch notwendig zum Pantheismus? Müsste man in Variation des Gedankens Johnstons nicht sagen: Wenn Gott der „Grund des Seins“ für alles Seiende ist

⁴⁸³ Tillich, *Theology of Culture*, 131f.

⁴⁸⁴ zitiert nach Davaney, *Historicism*, 95

⁴⁸⁵ Keller, *On the mystery*, 97

⁴⁸⁶ Farley, *Gathering*, 38f.

⁴⁸⁷ *Saving God*, 95

⁴⁸⁸ Heywood Thomas, Tillich, 82f.

(Tillich), das „Unbedingte zu allem Bedingten“ (Kant, Schleiermacher), ist dann die Gesamtwirklichkeit aus Seiendem und Sein selbst, Bedingtem und Unbedingtem nicht größer als Gott, bzw. die aus ihnen zusammengesetzte Gesamtwirklichkeit nicht der wahre Gott?

In dieser Ausweitung des Johnston'schen Gedankengangs liegt, meine ich, ein Kategorienfehler. Ein Gott als „höchstes Seiendes“ würde zwar additiv zu den anderen „seienden“ Größen der Welt als ihr Superlativ und oberstes Prinzip hinzutreten. Man kann aber nicht sagen, das auch das Sein in diesem Sinne zum Seienden additiv hinzutritt, oder das Unbedingte zum Bedingten (vgl. auch Kants Kritik am „ontologischen Argument“ in der Gottesfrage, nach der Sein [Existenz] keine weitere „Qualität“ oder „Vollkommenheit“ ist, die zu den sonstigen Qualitäten eines Dinges hinzutreten kann, sondern vielmehr die Bedingung der Möglichkeit aller tatsächlich existierenden Qualitäten und Vollkommenheiten). Das Unbedingte oder das „Sein selbst“ ist nicht ein weiterer Baustein der Wirklichkeit der additiv zum Bedingten oder Seienden dazukommt, sondern eher der transzendente Horizont, die liminale Tiefenstruktur alles Bedingten und Seienden; im Bedingten (Seienden) immanent und doch als sein Grund von ihm verschieden. Es ist das „immanent transzendente“ Andere der Wirklichkeit, ihr „elsewhere“ oder „limit that is impossible to think but without which thinking is impossible“ (Mark C. Taylor⁴⁸⁹).

Insofern ist ein komplextheologisches Gottesdenken, wie ich es vertrete, nicht theistisch, aber auch nicht pantheistisch oder panentheistisch, weil es auch diese kategorialen Bestimmungen des Göttlichen als zwar partielle Gültigkeitsmomente enthaltend, aber letztlich ebenfalls als zu simplifizierend und darum „not applicable“ transzendiert.

(5) Ist das „Einzeichnen“ (Theißen⁴⁹⁰) von heute möglichen Glaubensaussagen in den „interpretativen Rahmen“ heutiger evolutionärer Kosmologie und Biologie, das ich als die „zweite Rekonstruktionsaufgabe“ für einen „für mich heute tragfähiges und sagfähiges“ Paradigma theologischen Denkens bezeichnet habe⁴⁹¹, ein Ausdruck „natürlicher Theologie“ oder dessen, was man früher so genannt hat?

Ich meine, nein. Ich kann meinen heutigen theologischen Ansatz weder der alten Rubrik „natürliche Theologie“ noch der alten Rubrik „Offenbarungstheologie“ zuordnen, weil beide für mich immer noch wie ihre metaphysischen Geschwister „Naturalismus“ und „Supranaturalismus“ auf der gleichen epistemologischen und ontologischen Voraussetzung beruhen, dass die Wirklichkeit in ihren fundamentalen Strukturen für uns prinzipiell „fassbar“ und „erkennbar“ sei, und darum auch wirkliche „Gotteserkenntnis“ möglich sei, entweder auf „natürlichem“ Wege induktiv aus der empirischen Beobachtung natürlicher Foundationen heraus oder auf „übernatürlichem“ Wege deduktiv durch die Auslegung offenbarer Foundationen, oder auf irgendeinem „gemischtem“ Weg („vorbereitende“ natürliche und „vollendende“ offenbarte Erkenntnis).

Eben diese gemeinsame metaphysische Voraussetzung beider „Alternativen“ (und ihrer „Mischformen“) halte ich aber heute für nicht mehr plausibilisierbar, weil sie noch einer Zeit vormoderner oder moderner foundationalistischer Epistemologien und Ontologien angehört, die ich heute nicht mehr teilen kann. Nach Kant sind weder „Gott“, noch „Welt“ noch „Mensch“ als solche erkennbar, da sie alle drei regulative Metakonzepte sind, die unsere Einzelerkenntnisse ermöglichen, integrieren und ordnen, aber eben keine „Gegenstände möglicher Erfahrung“, über die wir irgendein tatsächliches „Wissen“ erwerben könnten.

⁴⁸⁹ Taylor, *After God*, 112

⁴⁹⁰ Theißen, *Zur Bibel motivieren*, 40

⁴⁹¹ vgl. „Gott, Mensch und Welt im 21. Jahrhundert“, 24ff.

Wenn Theologie, Naturwissenschaft und Philosophie erkennen, wie es Gianni Vattimo formuliert, dass sie „das letzte Fundament nicht mit Gewissheit ergreifen“ können⁴⁹², dann müssen sie auch über die alten binären Oppositionen von „natürlicher“ und „offenbarter“ Wirklichkeitserkenntnis, von „Naturalismus“ und „Supranaturalismus“, von Immanenz und Transzendenz hinausdenken.

Insofern kann ich meine Suche nach einem „für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben“ schlicht nicht mehr in die alten dualistischen oder monistischen Orientierungsschemata einzeichnen, zu denen ich auch die ganze Debatte um die sog. „natürliche Theologie“, bzw. die in ihr diskutierten Alternativen (oder Scheinalternativen) zähle. Auch hier braucht es für mich heute ein entschiedenes „anatheistisches“ (Richard Kearney) und komplextheologisches (Mark Taylor) *tertium datur*. Von „Gott“ können wir überhaupt nicht auf der Ebene von „Wissen“, „Erkenntnis“, empirischer „Erfahrung“ oder überempirischer „Offenbarung“ reden, sondern nur, wenn wir, wie Hans-Peter Dürr es formuliert, „im Zustand der Ahnung“ sind: „Wenn ich im Zustand der Ahnung bin, gibt es keine Polarisierung des Entweder/Oder. In der Ahnung kann ich nicht sprechen oder urteilen. Ich schaue nur in eine Landschaft von gewichteten Möglichkeiten.“⁴⁹³

Vielleicht könnte man den epistemologischen Status einer solchen ahnenden und tastenden, intuitiven Wirklichkeitskonstruktion in Erweiterung von Kants Vernunftkritik etwas genauer so konzeptualisieren: Die regulativen „Vernunftideen“, in denen die menschliche Vernunft notwendig über den Bereich möglicher Kognition und möglicher sinnlicher Erfahrung hinausdrängt, lassen sich nicht nur als „Postulate“ der „Praktischen Vernunft“ legitimieren – in dieser Kant'schen Plausibilisierungsmethode sind vielmehr m. E. auch große von Kant nicht gelöste Aporien inhärent, die Kant selbst dazu gebracht haben, seine „Postulatenlehre“ (oder jedenfalls den mit ihr zunächst noch verbundenen ontologischen Realismus der Fassung des Gottes-, Freiheits- und Unsterblichkeitsgedankens, der den in der „Kritik der Reinen Vernunft“ herausgearbeiteten Unterschied zwischen regulativem und konstitutivem Gebrauch der Vernunftideen für mich mindestens tendentiell unterschreitet) spätestens im „Opus Postumum“ faktisch aufzugeben⁴⁹⁴ - sondern auch als nicht durch die Sinne vermit-

⁴⁹² Jenseits des Christentums, 12

⁴⁹³ Auch die Wissenschaft, 112; vgl. auch meine Gedanken zum möglichen tastenden und ahnenden „Überschreiten“ der von Kant bestimmten Vernunftgrenzen in „Gefeiertes Geheimnis“, 164f.

⁴⁹⁴ vgl. hierzu „Gefeiertes Geheimnis“, 187f. zu Eckart Försters Darstellung und Auswertung des „Opus Postumum“. Dass Kant im „Opus Postumum“ die Postulatenlehre (bzw. den ihr inhärenten restlichen Theismus) seiner „Kritik der Praktischen Vernunft“ schließlich ganz aufgegeben habe, wird außer von Förster z.B. auch von Adickes, Michalson und anderen Kant-Interpreten vertreten, wird aber z.B. von Wood in „Kant's Moral Religion“ explizit bestritten (10ff.). Wood vertritt dabei insgesamt eine traditionell theistische Interpretation von „Kant's Moral Argument“. Dagegen vertritt Michalson eine tendentiell atheistische, alle Spuren von Transzendenz letztlich in die Immanenz hineinziehende, bzw. Gott im autonomen Subjekt auflösende Interpretation der Kant'schen Philosophie und Ethik, so dass Kants Gottesrede für ihn tatsächlich eher in Richtung der atheistischen Religionskritik etwa Feuerbachs als eines traditionellen theistischen Paradigmas weist. Diese gegensätzlichen Interpretationen ergeben sich daraus, dass Wood sich auf die theistische Oberflächentextur von Kants ethischen Postulaten seiner „Kritik der Praktischen Vernunft“ bezieht, während Michalson sie kritisch in eine dynamische Gesamtsicht der gesamten Kant'schen Denkbewegung von der „Kritik der Reinen Vernunft“ bis zum „Opus Postumum“ einordnet und von dieser Einordnung her auch ihre subtextualen Tiefentendenzen herausarbeitet, die für ihn im Verlauf von Kants weiterer Entwicklung von der „Religionsschrift“ bis zum „Opus Postumum“ zunehmend manifester werden. Die Kantinterpretation Michalsons erscheint mir insgesamt stringenter und tiefgehender als die Woods, auch wenn Woods Buch viele starke Momente hat, viele der Gedankengänge Kants gut aus ihrem Zusammenhang erklärt, und eine mögliche theistische Kantinterpretation in ihrer ohne Zweifel auch großen emotionalen Tiefe und Überzeugungskraft zur Darstellung bringt. Für mich selbst ist auf der Linie meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ auch hier ein dritter, weder theistischer noch atheistischer, sondern nachtheistischer Weg der Kantinterpretation am plausibelsten. Eine solche „nachtheistische“ Kantrezeption integriert Stärken der Geankenföhrung sowohl von Wood wie auch von Michalson, überschreitet aber auch ihre jeweiligen spezifischen Einseitigkeiten, indem sie den Kant'schen „Gott in uns“ im Sinne einer „immanenten Transzendenz“ (Taylor, After God,

telte „unmittelbare“ menschliche Selbst- und Wirklichkeitsintuition oder als Dimensionen eines vorempirischen grundlegenden Daseinsgefühls der gesamten (unbewussten und bewussten) menschlichen „Psyche“ (Jung⁴⁹⁵) interpretieren.

William James hat in diesem Sinne von den „felt dimensions‘ of life“ gesprochen, einer „direct acquaintance“ der menschlichen Psyche mit der Wirklichkeit, die sie hervorgebracht hat, „not through the mediation of our senses“, sondern als tiefer liegende unmittelbare Selbst- und Wirklichkeitsintuition unseres verkörperten In-der-Welt-Seins, die unseren empirischen und kognitiven Wirklichkeitsbezug komplementiert und fundiert.⁴⁹⁶ Diese intuitiven Dimensionen unseres „unmittelbaren Selbstbewusstseins“ (Schleiermacher) sind unserem Bewusstsein zwar niemals vorempirisch und vorbegrifflich als solche „gegeben“ – als für uns fassbare „Ideen“ sind sie vielmehr immer schon sinnlich und begrifflich geformt – aber sie sind doch über unser Unterbewusstes bereits vorempirisch und vorbegrifflich (nach Jung: „archetypisch“) in uns wirksam, und in diesem Sinne tatsächlich erfahrungs- und verstandestranszendent, weil in unserer allen Bewusstseins- und Erfahrungsfunktionen zugrundeliegenden kreatürlichen Menschlichkeit selbst begründet, oder wie Kant es wohl nennen würde, tatsächlich „a priori“.

Die kosmologischen, psychologischen und theologischen Grundintuitionen, die in den drei Kant'schen Klassen der „Vernunftideen“ ausgedrückt sind, wären dann als Dimensionen unseres unmittelbaren Selbst- und Weltgefühls interpretiert noch sehr allgemeine und unkonkrete, sinnlich und rational noch ungeformte und unbestimmte Gebilde, vorrationale Gefühlsbilder des „Protoselbst“ (Damasio⁴⁹⁷) und nicht schon ausgeformte Ideengebäude, während die konkreteren Ideen eines Göttlichen, Gottes oder mehrerer Götter, einer Ewigkeitsdimension des Lebens („Unsterblichkeit“), oder einer „Kausalität durch Freiheit“ etc. dann bereits kultur- und sprachabhängige geschichtlich variierende kognitive Formungen dieser unmittelbaren kreatürlichen Wirklichkeitsintuitionen wären.

127 u.ö.) oder eines „more in subjectivity“ (Hedermann in Mannousakis, *After God*, 275) interpretiert, bei dem Transzendenz nicht einfach in der Immanenz „aufgehoben“, sondern Immanenz vielmehr für ihre eigene transzendente Tiefe (Tillich) transparent wird, also auch Religion nicht auf Ethik „reduziert“, sondern umgekehrt Ethik zur Religion „erhoben“ (Palmquist, *Public Square*, 239). Ich folge damit im Wesentlichen der Kantinterpretation von Peter Byrne, der formuliert „that he (sc. Kant) was not a theist or a Christian in anything like the standard ways those stances are understood. If we must use modern jargon, we can say that he was a post-Christian and a post-theistic thinker“ (Kant on God, 1f.), für den zwar die traditionellen theistischen Vorstellungsgehalte letztlich einen „merely pictorial“ und propädeutischen Charakter hatten (Kant on God, 127), für den aber das Ethische dennoch nicht vollständig „naturalistisch“ zu begreifen ist, sondern umgeben bleibt „with the aura of the holy, the sublime, the supernatural“, durch welche auch „notions like grace and ... the Holy Spirit available to Kant“ werden. „That there is a mysterious, ‚mystical‘ streak in Kant's treatment of religion and morality cannot be denied when we bear in mind the way in which he connects both with the sublime.“ (Kant on God, 170f.), und dieser „kritische Mytizismus“ (Palmquist, *Public Square*, 240) unterscheidet Kant m.E. auch deutlich von einem bloßen subjektivistischen Atheismus, wie ihn Michalson für Kant postuliert.

⁴⁹⁵ zum Verhältnis von Jungs Theorie der menschlichen „Psyche“ und Kants Vernunftkritik vgl. die entsprechenden Passagen in „Paradigmen theologischen Denkens“, Teil V, Abschnitt „5. Komplextheologisches Denken und verschiedene ‚Entwicklungsmodelle‘ des ‚Gottesbewusstseins‘“.

⁴⁹⁶ vgl. hierzu die Darstellung Davaneys in *Historicism*, 76f. Ähnlich wie James formuliert auch Whitehead die These, dass alle menschliche Weltorientierung, auch die wissenschaftliche, „presupposes a set of concepts ... that is rooted in a kind of perception (which he calls ‚prehension‘ ...) that is not sensory and that is in fact more basic than sensory perception“ (nach Griffin, *Time*, 9). Wichtig scheint mir bei der Formulierung solcher Thesen, mit Kant daran festzuhalten, dass eine solche unmittelbare gefühlte „prehension“ der Wirklichkeit kein übersinnliches metaphysisches „Wissen“ über „Gott“, „Welt“ und „Mensch“ generieren kann. Aber mit dieser kritischen Einschränkung kann sie m.E. als Quelle von „Ahnung“ (Dürr) doch eine „Spur“ (Derrida) sein, der eine religiöse Wirklichkeitsinterpretation tastend und suchend folgt.

⁴⁹⁷ Damasio, *Feeling*, 26ff.

Für die Begründung einer ethischen Welperspektive, wie Kant sie in seinen Postulaten versucht hat, bräuchte es aber nach meinem Verständnis dieser Kant'schen Denkbewegung noch gar keine konkrete, etwa theistische oder nachtheistische Ausformung dieser ursprünglichen religiösen Wirklichkeitsintuitionen, sondern lediglich das in ihnen unabhängig von jeder ihrer konkreten Konzeptualisierungen enthaltene Grundgefühl einer fundamentalen menschlichen „Beheimatung im Universum“ (Stuart Kauffman, William James), dem dann auf der reflektierten Ebene die Grundüberzeugung entspricht „that, behind the appearances, the world is a moral world“⁴⁹⁸ – also die Annahme eines „unknown substratum of the world's systematic unity, order and apparent purposiveness“⁴⁹⁹. Kants Rede von „Gott“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ zielt dann so interpretiert eben nicht auf eine philosophische Wiedereinführung theistisch-religiöser Grundannahmen gleichsam „durch die Hintertür“. „(B)eyond the mere assertion of a transcendent ground of order“ haben Kants moralische Postulate vielmehr, so verstanden, einen auch in praktischer Hinsicht rein regulativen Charakter, enthalten, wie Peter Byrne es sagt, „a strong element of ‚as if‘“, haben eine „merely pictorial“ Funktion⁵⁰⁰, aktualisieren aber nach meiner Interpretation gerade so eine mit unserem Menschsein selbst gegebene intuitive religiöse Grundgewissheit, auch wenn sie als solche eben kein „Wissen“ und keine bestimmte religiöse Dogmatik begründen kann.

(6) Ist die Zukunft des Glaubens, wie ich sie hier zu skizzieren versucht habe, damit notwendig agnostisch, wie es etwa Mark Vernon in seinem Buch „Science, Religion and the Meaning of Life“⁵⁰¹ oder Whitney Bauman in seinem Essay „Cosmology, Ecology and the Energy of God“⁵⁰² vertreten? Auch hier ist die differenzierte Antwort m. E. ein komplextheologisches „weder Ja noch Nein“, das einfache, simplifizierende, binäre Denkmustern transzendiert. Der epistemologische Agnostizismus ist ein wesentliches Moment einer heute plausiblen Glaubensperspektive, aber bestimmt sie nicht total.

Ein „heute sag- und tragfähiger Glaube“ ist sicher nicht „nicht agnostisch“, denn er steht auf dem Boden einer veritablen philosophischen und theologischen agnostischen Denktradition:

Nach Sokrates besteht „Weisheit“ nicht in der Akkumulation eines möglichst großen Wissens, sondern gerade in der radikalen Dekonstruktion alles (vermeintlichen) Wissens über die Welt. Nur der Narr meint, auf die großen Fragen des Lebens eindeutige Antworten geben zu können. Für den Weisen beginnt und endet alle wahre Philosophie dagegen mit dem bescheidenen Eingeständnis: „Ich weiß, dass ich nichts weiß.“⁵⁰³

Nach Immanuel Kant ist es unmöglich, über die großen Fundamentalfragen von „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ irgendwelches Wissen zu erlangen, und in diesem Sinne formuliert er seinen religionsphilosophischen Grundansatz mit den Worten: „Ich musste das *Wissen* aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“⁵⁰⁴

Ludwig Wittgenstein formuliert den agnostischen Vorbehalt für alles metaphysische Denken mit den berühmten Worten: „(W)ovon man nicht reden kann, darüber muss man

⁴⁹⁸ Byrne, Kant on God, 85

⁴⁹⁹ Byrne, Kant on God, 62

⁵⁰⁰ Byrne, Kant on God, 127

⁵⁰¹ s. Literaturverzeichnis

⁵⁰² s. Literaturverzeichnis

⁵⁰³ vgl. Vernon, Religion, 13ff.; 161ff.

⁵⁰⁴ Kritik der Reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage

schweigen⁵⁰⁵ Nach Gordon Kaufman ist eine heute plausible theologische Rekonstruktionsarbeit immer durch einen „in certain respects agnostic stance“⁵⁰⁶ charakterisiert, nach Catherine Keller ist ein prozessualer Glaube immer darauf angewiesen, sich „at home in uncertainty“⁵⁰⁷ zu machen, und nach Mark Taylor liegt alle religiöse Hoffnung, die wir heute haben können, „not in certainty, but in uncertainty ... not in foundations, but in their faults“⁵⁰⁸.

Ein „heute sag- und tragfähiger Glaube“ ist aber auch nicht einfach nur agnostisch, denn er verklärt nicht das Nichtwissen an sich, sondern bemüht sich um eine „*docta ignorantia*“ (Nikolaus von Kues); er fragt beharrlich und reflektiert: Wie lassen sich religiöse Sinn- und Wertaussagen über das Leben und die Welt, wie lässt sich ein religiöser „Mut zum Leben“ und ein Setzen auf die Liebe „trotz alledem“, wie lassen sich elementare religiöse Gefühle und Intuitionen (Schleiermacher), wie lassen sich unsere „mytho-poetischen“ Wirklichkeitsinterpretationen und das „Mehr“ an Sinn, das sie bekräftigen, auch gegen den Widerstand unserer empirischen Wirklichkeitskonstruktionen plausibilisieren, kritisch verantworten, bzw. so belastbar wie möglich im (niemals fassbaren, aber dennoch immer zu intendierenden) „way things really are“ (Philip Hefner⁵⁰⁹) verankern?

Nach Kant bleiben zwar die fundamentalen Strukturen der Wirklichkeit, für die die großen metaphysischen Ideenklassen von „Gott“, „Welt“ und „Mensch“ stehen, für uns unerkennbar; aber die phänomenalen Strukturen der Wirklichkeit sind für ihn doch wenigstens partiell „erkennbar“ und erhellbar⁵¹⁰, und die „Antinomien der Vernunft“ sind auflösbar, wenn

⁵⁰⁵ zitiert nach Römpf, Wittgenstein, 12

⁵⁰⁶ „In Face of Mystery“, XIII

⁵⁰⁷ Keller, Face of the Deep, 194

⁵⁰⁸ Taylor, End(s), 248

⁵⁰⁹ vgl. insgesamt Hefner, Human Factor, s. Literaturverzeichnis

⁵¹⁰ Dass nach Kant auch unsere phänomenale Welterkenntnis immer partiell und gebrochen bleibt, mag angesichts mancher sehr apodiktisch klingender Formulierungen Kants über die durch seine Philosophie erreichte vollständige kritische Erhellung der menschlichen Erkenntnisstrukturen (durch welche die menschliche Weltkonstruktion für ihn von strenger intersubjektiver „Objektivität“ ist, so dass „die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören“ nach der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ mit Kants transzendentaler Erkenntnistheorie fortan „den sicheren Gang einer Wissenschaft“ gehen kann [Kritik der Reinen Vernunft, B VII]) für manche Kantinterpreten überraschend erscheinen, ist aber, meine ich, durchaus die genuine Auffassung Kants. So formuliert er selbst ebenfalls in der „Kritik der Reinen Vernunft“: „In der Erklärung der Erscheinungen der Natur muss uns vieles ungewiss und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wissen, zu dem, was wir erklären sollen, bei weitem nicht in allen Fällen ausreichend ist.“ (zitiert nach Maslankowski, 151) und: „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit ..., dass selbst nach den Kenntnissen, die unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Worte über so viele und unabsehbar große Wunder ihren Nachdruck ... und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so dass sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses aber desto beredteres Erstaunen auflösen muss. (zitiert nach Maslankowski, 155f.) Insgesamt scheint es mir wichtig, auch Kants Epistemologie als perspektivische Hypothese (vgl. Palmquist, „Perspectival Solution“, s. Literaturverzeichnis) zu interpretieren, die uns eine konsistentere Deutung der Wirklichkeit ermöglicht, also (mit Ernst von Glasersfelds Worten zum „Radikalen Konstruktivismus“ gesprochen) lediglich den Anspruch erhebt, „ein kohärentes Denkmodell“ zu sein, das uns hilft, „mit der prinzipiell unbegreifbaren Welt unserer Erfahrungen besser fertig zu werden“ (zitiert nach Erdmann, Wahrheit, 83), aber eben nicht mit dem Anspruch vertreten werden darf, zu sagen „what is really real about knowledge and its relation to reality“ (Cummings Neville, Truth and Scope, 143) - das wäre angesichts von Kants transzendentaler Grundthese, wie Cummings Neville im Anschluss an Hegel gegen Kant einwendet, tatsächlich selbstwiderprüchlich, weil wie alle Dinge „an sich“ auch das Erkenntnisvermögen „an sich“ nicht erkannt werden kann. Auch Cummings Nevilles Kantkritik unterstellt m.E. Kants Epistemologie einen apodiktischen Totalitätsanspruch, den sie nach meinem Verständnis eigentlich gar nicht hat, jedenfalls nicht eindeutig und durchgängig. Man kann und muss Kants transzendentaler Epistemologie nach meinem Verständnis auch vorsichtiger, „heuristisch“ und „hypothetisch“ interpretieren. Kants Philosophie verbindet für mich, gerade wenn man sie in der von Palmquist vertretenen Weise „perspektivisch“ und nicht apodiktisch versteht, in beeindruckender Weise kritische Radikalität und

man zwischen „Phainomena“ und „Noumena“ konsequent zu unterscheiden lernt. In Weiterführung dieser Fassung des Gedankens einer „*docta ignorantia*“ in religiösen Fragen durch Kant lässt sich die Frage nach dem „Agnostizismus“ eines heute plausiblen theologischen Paradigmas vielleicht so beantworten:

Im Blick auf „dogmatische“ theologische Sachbehauptungen bleibt ein „für mich heute sagfähiger und tragfähiger Glaube“ immer zurückhaltend und in gewissem Maße „agnostisch“, weil er eben, wie Jeffrey W. Robbins⁵¹¹ es formuliert, in seiner grundlegenden Unterscheidung von „Glauben“ und „Wissen“ nach Kant immer „In Search of Non-Dogmatic Theology“ bleibt. Ein „heute trag- und sagfähiger Glaube“ transzendiert und überschreitet aber sozusagen auch immer wieder seine eigene agnostizistische Grundstruktur, weil er zwar „faith without certainty“, aber gerade nicht „faith without conviction“ ist (Paul Rasor⁵¹²), und darum nicht nur das paulinische „Wir sehen nur in einem dunklen Spiegel“ (1 Kor 13, 12), sondern durch dieses hindurch und durch dieses gebrochen immer auch das paulinische „Denn ich bin gewiss!“ (Röm 8, 38f.) sucht, kennt, und wagt – in vieler Hinsicht retardierter und zurückgenommener zwar als bei Paulus, aber dennoch immer wieder erneuert und bekräftigt – als der in allen Disonanzen und Disharmonien des Lebens dennoch durchtönender „cantus firmus“ eines zwar „gebrochenen“, aber dennoch immer neu bekräftigten, widerständigen „Hallelujah“, wie es Leonard Cohen besungen hat: „There’s a blaze of light in every word; it doesn’t matter which you’ve heard, the holy, or the broken Hallelujah! ... And even though it all went wrong, I’ll stand before the Lord of Song with nothing on my lips but Halleluja!“⁵¹³

(trotz mancher anders klingender Formulierungen in seinem Gesamtwerk) eine überraschende philosophische Bescheidenheit (oder, wie es Henry E. Allison in seinem „Kant’s Transcendental Idealism“, XI u.ö., formuliert, „epistemological humility“), die auch in den beiden hier zitierten Passagen beredten Ausdruck findet.

⁵¹¹ vgl. Robbins, Search, s. Literaturverzeichnis

⁵¹² Rasor, Faith, IX

⁵¹³ Text nach Light, The Holy or the Broken, X

Literaturverzeichnis

- Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition, New Haven 2004
- Anderson, Pamela Sue und Bell, Jordan: Kant and Theology, London 2010
- Bastian, Hans-Dieter: Theologie der Frage, München 1969
- Bateman, Chris: The Mythology of Evolution, Alresford 2012
- Bauer, Joachim: Das kooperative Gen. Evolution als kreativer Prozess, München 2010
- Jablonka, Eva und Lamb, Marion J.: Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life, Cambridge (Massachusetts) 2006
- Bauman, Whitney: Emergence, Energy and Openness: A Viable Agnostic Theology. In: Bowman, Donna und Crockett, Clayton (Hg.): Cosmology, Ecology and the Energy of God, New York 2012, 79-84
- Beile, Markus: Religion für Nichtschwimmer. Fünf Trockenübungen für kritisch Denkende, Gütersloh 2014
- Braaten, Carl E.: The Radicalism of Paul Tillich. In: Tillich, Paul: The History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. hg. v. Carl E. Braaten, New York 1968, XIII-XXIV
- Bulman, Raymond F. und Parella, Frederick J.: Religion in the New Millennium. Theology in the Spirit of Paul Tillich, Macon (Georgia) 2001
- Burrus, Virginia und Keller, Catherine (Hg.): Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline, New York 2006
- Byrne, Peter: Kant on God, Aldershot 2007
- Caputo, John D.: On Religion, London 2001
- Caputo, John D.: The Weakness of God. A Theology of the Event, Bloomington 2006
- Caputo, John D.: The Insistence of God. A Theology of Perhaps, Bloomington 2013
- Chapman, Christopher N.: Freud, Religion and Anxiety. How Freud's Critique of Religion Neglected His Advances in Psychoanalytic Theory, Morrisville 2007
- Christenson, Tom: The Oddest Word: Paradoxes of theological discourse, in: Numrich, Paul D. (Hg.): The Boundaries of Knowledge in Buddhism, Christianity and Science, Göttingen 2008
- Christenson, Tom: Questioning Assumptions, Minneapolis 2011
- Clooney, Francis Xavier: Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders, Chichester 2010
- Cox, Harvey: The Future of Faith, New York, 2009
- Crockett, Clayton: A Theology of the Sublime, New York 2001
- Crockett, Clayton und Robbins, Jeffrey W.: Religion, Politics, and the Earth: The New Materialism, New York 2012
- Crockett, Clayton: Radical Political Theology. Religion and Politics after Liberalism, New York Taschenbuchausgabe 2013

- Cummings Neville, Robert: The Truth of Broken Symbols, New York 1996
- Cummings Neville, Robert: On the Scope and Truth of Theology. Theology as Symbolic Engagement, New York / London 2006
- Cupitt, Don: Nach Gott. Die Zukunft der Religionen, München 2004
- Damasio, Antonio: The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness, San Diego 2000
- Davaney, Sheila Greeve: Historicism. The Once and Future Challenge for Theology, Minneapolis 2006
- Davidovich, Adina: Religion as a Province of Meaning. The Kantian Foundation of Modern Theology, Minneapolis 1993
- Dawkins, Richard: The Selfish Gene, New York ²1989
- Dawkins, Richard: The God Delusion, London 2006
- Dawkins, Richard: The Magic of Reality. How we know what's really true, London 2012
- Delio, Ilia: The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution, and the Power of Love, New York 2013
- Devlin, Jim (Hg.): Leonard Cohen: In eigenen Worten, Heidelberg 2002
- Dorrien, Gary: The Word as True Myth. Interpreting Modern Theology, Louisville 1997
- Dourley, John P.: Paul Tillich, Carl Jung and the Recovery of Religion, New York 2008
- Dürr, Hans-Peter: Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen: Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften, Freiburg 2004
- Dürr, Hans-Peter / Panikkar, Raimon: Liebe - Urquelle des Kosmos: Ein Gespräch über Naturwissenschaft und Religion, Freiburg 2008
- Erdmann, Heinrich: Vom Glauben an die Wahrheit und von der Wahrheit des Glaubens. Konstruktivismus und seine Bedeutung für Wissenschaft, Weltbild, Ethik und Religion. Frankfurt a.M. 1999
- Falk, Richard und Keller, Catherine: Reason & Reenchantment. The Philosophical, Religious, and Political Thought of David Ray Griffin, Claremont CA 2013
- Farley, Wendy: Gathering Those Driven Away. A Theology of Incarnation, Louisville 2011
- Fletcher, Andrew Michael und Worthen, Daniel L.: The Altruistic Species. Scientific, Philosophical, and Religious Perspectives on Human Benevolence, West Conshohocken 2007
- Firestone, Chris L. und Palmquist, Stephen R. (Hg.): Kant and the New Philosophy of Religion, Bloomington 2006
- Geuter, Ulfried, Die Evolution neu verstehen. Rezension zu „Das kooperative Gen“, online veröffentlicht unter: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/859622/> (Stand: 09/2013)
- Giesel, Matthias: Bruchstücke sag- und tragfähigen Glaubens, online veröffentlicht in: Tà katoptrizómena. Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik. Heft 84, Jahrgang 15/2013, <http://www.theomag.de/84/magi5.htm>, und auf der Homepage des Autors unter: <http://mgb.jimdo.com/wissensch-artikel/> (Stand: 09/2013)
- Grigg, Richard: Gods after God. An Introduction to Contemporary Radical Theologies, New York 2006

Griffin, David Ray: Time and the Fallacy of Misplaced Concreteness. Introduction zu: Griffin, David Ray (Hg.): Physics and the Ultimate Significance of Time, New York 1986, 1-48

Hefner, Philip J.: The Human Factor: Evolution, Culture and Religion, Minneapolis 1993

Heywood, Thomas S.: Tillich (Outstanding Christian Thinkers), London/New York 2000

Hodgson, Peter C.: Winds of the Spirit: A constructive Christian Theology, Louisville 1994

Horner, Robyn: Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology, New York 2001

Irwin, Alexander C.: Eros Toward the World. Paul Tillich and the Theology of the Erotic, Eugene 2004

Jablonka, Eva und Lamb, Marion J.: Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral and Symbolic Variation in the History of Life, Cambridge (Massachusetts) 2006

Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen von Selbsttranszendenz, Freiburg ²2004

Johnston, Mark: Saving God. Religion after Idolatry, Princeton 2009

Kant, Immanuel: Kritik der Reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hg v. Raymund Schmidt, Hamburg 1956, Durchgesehener Nachdruck 1976

Kauffman, Stuart A.: Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason, and Religion, New York 2008, Paperbackausgabe 2010

Kauffman, Stuart: Evolution Beyond Newton, Darwin, and Entailing Law. Vorwort zu: Henning, Brian G. / Scarfe, Adam: Beyond Mechanism. Putting Life Back Into Biology, Plymouth 2013, 1-24

Kaufman, Gordon D.: In Face of Mystery: A Constructive Theology, Cambridge, Massachusetts 1993

Kaufman, Gordon D.: God – Mystery - Diversity: Christian Theology in a Pluralistic World, Minneapolis 1996

Kaufman, Gordon D.: In the beginning ... creativity, Minneapolis 2004

Kaufman, Gordon D.: Jesus and creativity. Minneapolis 2010

Kearney, Richard: The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion, Bloomington 2001

Kearney, Richard: Anatheism: Returning to God after God. New York 2010

Kearney, Richard: Hosting the Stranger. Between Religions, New York 2011

Keller, Catherine: Face of the Deep. A Theology of Becoming, New York 2003

Keller, Catherine: On the Mystery. Discerning divinity in process, Minneapolis 2008

Keller, Catherine / Schneider, Laurel C. (Hg.): Polydoxy. Theology of multiplicity and relation, London/New York 2011

Kessler, Andreas: immanieren. Skizzen einer Religion der Immanenz Gottes in jesuanischer Perspektive. Ein Essay, Tredition-Verlag Hamburg 2012

Knitter. Paul: Without Buddha I Could Not Be a Christian, Oxford 2009

Light, Alan: The Holy or the Broken. Leonard Cohen, Jeff Buckley, and the Unlikely Ascent of „Hallelujah“, New York 2012

- Linneweaver, Charles H. / Davies, Paul C. W. / Ruse, Michael (Hg.): Complexity and the Arrow of Time, New York 2013
- Manolopoulos, Mark: If Creation is a Gift, New York 2009
- Manalopoulos, Mark: With Gifted Thinkers. Conversations with Caputo, Hart, Horner, Kearney, Keller, Rigby, Taylor, Wallace, Westphal, New York 2009
- Manoussakis, John Panteleimon (Hg.): After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy, New York 2006
- Marshall, Ian und Zohar, Danah (Hg.): Who's Afraid of Schrodinger's Cat? An A-to-Z Guide to All the New Science Ideas You Need to Keep Up with the New Thinking, New York 1998
- Maslankowski, Willi: Immanuel Kant. Von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Eine Auswahl aus seinen Werken, Norderstedt ²2008
- McFague, Sallie: Cosmology and Christianity: Implications of the Common Creation Story for Theology. In: Greeve Davaney, Sheila: Theology at the End of Modernity. Essays in honor of Gordon D. Kaufman, Philadelphia 1991, 19-40
- McFague, Sallie: Intimations of Transcendence: Faith and Compassion. In: John D. Caputo / Michael J. Scanlon (Hg.): Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry, Bloomington 2007, 151-168
- McLaren, Brian: Why Did Jesus, Moses, the Buddha, and Mohammed Cross the Road? Christian Identity in a Multi-Faith World, New York 2012
- Michalson, Gordon E.: Kant and the Problem of God, Oxford 1999
- Morgan, Jonathan: Book Review zu „The Immanent Divine“; online veröffentlicht unter: http://people.bu.edu/wildman/tillich/resources/review_thatamanil-john_theimmanentdivine.htm (Stand: 09/2013)
- Morris, Paul und Grimshaw, Mike (Hg.): The Lloyd-Geering Reader: Prophet of Modernity, Wellington 2008
- Myers, Michael W.: God and Brahman. A Comparative Theology, Richmond (Surrey) 2001
- Nikkel, David H.: *Radical Embodiment*, Eugene, OR, 2010
- Noble, Denis: The Music of Life. Biology Beyond Genes, New York 2006
- Oord, Thomas Jay: Defining Love. A Philosophical, Scientific and Theological Engagement, Grand Rapids 2010
- Oord, Thomas Jay: The Nature of Love. A Theology, Danvers 2010
- Palmquist, Stephen R.: Kant's Perspectival Solution to the Mind-Body Problem - Or, Why Eliminative Materialists Must Be Kantians“, online veröffentlicht unter: http://www.academia.edu/1104742/Kants_Perspectival_Solution_to_the_Mind-Body_Problem-Or_Why_Eliminative_Materialists_Must_Be_Kantians (Stand April 2013)
- Palmquist, Stephen R.: Philosophers in the Public Square. A Religious Resolution of Kant's Conflict. In: Chris L. Firestone und Stephen R. Palmquist (Hg.): Kant and the New Philosophy of Religion, Bloomington 2006, 230ff.
- Peterson, Daniel: Tillich. A Brief Overview of the Life and Writings of Paul Tillich, Minneapolis 2013
- Razor, Paul: Faith Without Certainty. Liberal Theology in the 21st Century, Boston 2005

- Robbins, Jeffrey W.: In Search of Non-Dogmatic Theology, Aurora (CO) 2004
- Robbins, Jeffrey W. und Rodkey, Christopher D.: Beating 'God' to Death: Radical Theology and the New Atheism. In: Amarasingam, Armanath: Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal, Chicago 2010, 25-36
- Römpp, Georg: Ludwig Wittgenstein, Köln/Weimar/Wien 2010
- Rose, Steven: What Darwin really thought. Review zu "Evolution in Four Dimensions", online veröffentlicht unter:
<http://www.guardian.co.uk/books/2005/jul/23/featuresreviews.guardianreview8>
(Stand: 09/2013)
- Sagan, Carl: The Varieties of Scientific Experience. A Personal View of the Search for God. Edited by Ann Druyan, New York 2007
- Schütze, Stefan: "Gott", "Welt" und "Mensch" im 21. Jahrhundert. Paradigmen theologischen Denkens: Auf der Suche nach einem für mich heute trag- und sagfähigen Glauben, München 2012
- Schütze, Stefan: Gefeierte Geheimnis. Spiritualität, Ritual und Gottesdienst in einer nachtheistischen Religiosität, München 2013
- Schütze, Stefan: Paradigmen theologischen Denkens. Auf der Suche nach einem für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben. Teil IV: Weitere Verhältnisbestimmungen und Grenzziehungen. In: Tà katoptrizómena. Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik. Heft 84, Jahrgang 15/2013, <http://www.theomag.de/84/sts08.htm>
- Schütze, Stefan: Über den theologischen Erkenntniswert der Kultur. In: In: Tà katoptrizómena. Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik. Heft 86, Jahrgang 15/2013, <http://www.theomag.de/86/sts10.htm>
- Shakespeare, Steven: Derrida and Theology, London / New York 2009
- Sponheim, Paul R.: Love's Availing Power. Imaging God, Imagining the World, Minneapolis 2011
- Sydnor, Jon Paul: Ramanuja and Schleiermacher: Toward a Constructive Comparative Theology, Cambridge 2012
- Taylor, Mark: Tears, New York 1990
- Taylor, Mark: Nots, Chicago 1993
- Taylor, Mark C.: The End(s) of Theology. In: Greeve Davaney, Sheila: Theology at the End of Modernity. Essays in honor of Gordon D. Kaufman, Philadelphia 1991, 233-248
- Taylor, Mark C.: After God, Chicago 2007
- Thatamanil, John J.: The Immanent Divine. God, Creation, and the Human Predicament, Minneapolis 2006
- Thatamanil, John: God as ground, contingency and relation. Trinitarian polydoxy and religious diversity, in: Keller, Catherine / Schneider, Laurel C. (Hg.): Polydoxy. Theology of multiplicity and relation, London/New York 2010, 238-257
- Theißen, Gerd: Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibel-didaktik, Gütersloh 2003
- Theißen, Gerd: Evolution, In: Tobias Daniel Wabbel (Hg.), Im Anfang war (k)ein Gott, Düsseldorf 2004, 147-161

- Theißen, Gerd: Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik, Berlin 2014
- Thompson, Evan: Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind, Cambridge MA 2007
- Tillich, Paul: The Courage to Be, New Haven & London 1952, 2nd edition 2000
- Tillich, Paul: Dynamics of Faith, New York 1957, Neuausgabe 2009
- Tillich, Paul: Theology of Culture, New York 1959
- Tillich, Paul: Auf der Grenze. Eine Auswahl aus dem Lebenswerk, München 1987
- Tillich, Paul: The God above God, in: Paul Tillich, Ausgewählte Texte. Hg v. Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm, Berlin / New York 2008, 401-405
- Tillich, Paul: Ultimate Concern. Dialogue with Students, Norwich 2011
- Ulanowicz, Robert E.: A Third Window: Natural Life beyond Newton and Darwin, West Conshohocken, PA, 2009)
- Vanauken, Sheldon und Lewis, C.S.: Eine harte Gnade. Die Geschichte einer großen Liebe, Gießen⁸1996
- Vanhoozer, Kevin und Warner, Martin (Hg.): Transcending Boundaries in Philosophy and Theology. Reason, Meaning and Experience, Burlington 2007
- Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2004
- Vernon, Mark: Science, Religion and the Meaning of Life, New York 2007
- Vial, Theodore: Schleiermacher. A Guide for the Perplexed, London 2013
- Ward, Keith: A Vision To Pursue. Beyond the Crisis in Christianity, London 1991
- Wenzel, Christian Helmut: An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems, Malden (MA), Oxford (UK) 2005
- Wieman, Henry N.: The Source of Human Good, Chicago 1946; Neuauflage Eugene, Oregon, 2008
- Wood, Allen C.: Kant's Moral Religion. New York 1979, Paperbackausgabe 2009
- Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, 1967, Taschenbuchausgabe München 1987
- Zilleßen, Dietrich (Hg.): Markt. Religion und Moral des Marktes, Münster 2002
- Zilleßen, Dietrich: Gegenreligion, Münster 2004