

N12<514737816 021

red



ubTÜBINGEN



Buchbinderer
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

these

Salzburger Theologische Zeitschrift

3. 4
1999. 2000

Oliver TR

- David J. Krieger *Religion als Kommunikation*
- Giancarlo Collet *Zwischen lokaler Identität und
universaler Solidarität*
- Bischof Erwin Kräutler *Den Weg der Inkulturation weiter-
gehen. Ein Interview über Mission
heute*
- Perry Schmidt-Leukel *Die Wahrheit des Buddhismus aus
christlicher Sicht*
- Paul Weiß *„Kein Mensch kann mich sehen und
am Leben bleiben“ (Ex 33,20)*
- Werner Wolbert *Zu neuerer Kritik an der sittlichen
Botschaft der Evangelien*
- Besprechungen *Juden - Christen; Religionstheologie*

3. Jahrgang

Heft 1

1999

ISSN 1029-1792

227101 ZA 9575

Univ. Bibl.

VBID

herausgegeben von:

Dr. Alois Halbmayr, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik
 Dr. Andreas M. Weiß, Univ.-Ass. Institut für Moraltheologie
 Dr. Ulrich Winkler, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik
 Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

	Editorial	1
David J. Krieger	Religion als Kommunikation	2
Giancarlo Collet	Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität	26
Bischof Erwin Kräutler	Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute	43
Perry Schmidt-Leukel	Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht	52
Paul Weiß	„Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20)	70
Werner Wolbert	Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien	90
Besprechungen		
Schreiter, Robert J.	Die neue Katholizität. Globalisierung und Theologie (Alois Halbmayr)	105
Smart, Ninian	Dimensions of the Sacred (Norbert Hintersteiner)	107
Kraus, Wolfgang	Das Volk Gottes (Ulrich Winkler)	111
Keller, Winfrid	Gottes Treue - Israels Heil (Ulrich Winkler)	113
Beck, Norman A.	Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert (Ulrich Winkler)	116

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. David KRIEGER, Morgartenstraße 1, CH-6003 Luzern; Univ.-Prof. Dr. Giancarlo COLLET, Institut für Missionswissenschaft, Hüfferstraße 27, D-48149 Münster; Bischof Erwin KRÄUTLER, Praelatia do Xingu, Caixa postal 051, Br -68370 Altamira/Pará; Dr. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Institut für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Dr. Paul WESS, Speckbacher Straße 4/6, A-6020 Innsbruck; Univ.-Prof. Dr. Werner WOLBERT, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Mag. Norbert HINTERSTEINER, Institut für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte, Schottenring 21, A-1010 Wien

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Herausgeber: Alois Halbmayr@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ 108 002 9180, PSK-KontoNr. 50 30 161, BLZ 6000; BRD: SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 55,- ÖS / 7,70 DM / 7,20 Sfr zuzügl. Porto; Abo jährl. 100,- ÖS / 14,- DM / 13,60 Sfr zuzügl. Porto; Bestellungen an: Astrid Widmayer, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, Astrid.Widmayer@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Editorial

Schon seit längerem führt die Frage nach dem Stellenwert nichtchristlicher Heilswege und Religionen zu sehr kontroversen und vielschichtigen Debatten innerhalb der christlichen Theologie. Der Dialog der Religionen, der in seiner Frühphase durch ein vorsichtiges Abtasten und Austausch der jeweiligen Positionen gekennzeichnet war, hat aber erst mit der Infragestellung und Kritik eigener Absolutheitsansprüche einen entscheidenden Impuls erhalten. Kontinuierlich entwickelte sich das religionstheologische Gespräch zu einem Forum, in dem die christliche Botschaft in neuer Weise auf dem Prüfstand steht, ohne daß bereits angegeben werden kann, welche Ergebnisse zu erzielen sind. Ein Dialog ist ein offenes Geschehen, in dem - wenn er nicht zur Farce verkommen soll - der Ausgang ungewiß ist.

Gegenwärtig rückt in diesem Prozeß die hermeneutische Frage immer deutlicher in den Vordergrund: Welche Voraussetzungen und Bedingungen sind erforderlich, um andere Religionen und Heilswege wirklich verstehen zu können? DAVID J. KRIEGER, Religionswissenschaftler und Theologe in Luzern, widmet sich in seinem Beitrag dieser Grundfrage und entwirft Kriterien und Prinzipien für den interreligiösen Dialog. Ausgehend von der Kommunikationstheorie Niklas Luhmanns wird Religion wesentlich als Kommunikation begriffen, die sich aber nicht im argumentativen bzw. im Grenzdiskurs erschöpft, sondern erst im sogenannten Erschließungsdiskurs wahrhaft zum Vorschein kommt. GIANCARLO COLLET, Missionswissenschaftler in Münster, untersucht die Auswirkungen der veränderten Situation des Christentums auf das Missionsverständnis, das einerseits elementar zur christlichen Identität gehört, andererseits aber viel an Plausibilität verloren hat. Collet plädiert für eine Neubestimmung des missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses, das nicht mehr bei einer bestimmten historischen Gestalt, sondern bei den konkreten Erfahrungen der verschiedenen Ortskirchen ansetzt und von dort aus nach der Bedeutung des Evangeliums für den jeweiligen Kontext fragt. ERWIN KRÄUTLER, Bischof von Xingu (Brasilien) - und ein Absolvent unserer Fakultät -, berichtet in einem Interview über seine Erfahrungen vor Ort. Die Aussagen dokumentieren den Wandel des Missionsverständnisses, wie er mit dem Zweiten Vatikanum begonnen hat. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, Fundamentaltheologe in München, zieht eine Zwischenbilanz des christlichen Versuchs, im Buddhismus Wahrheiten zu erkennen, wie sie in anderen Paradigmen und Formationen auch im Christentum zu finden sind. Der Beitrag von PAUL WESS, Pastoraltheologe in Innsbruck, bringt eine fundamentale Kritik an der Vergöttlichungslehre des hellenistisch geprägten Christentums. Diese habe zu einer Aushöhlung der Transzendenz Gottes geführt und damit die moderne Gotteskrise mitverursacht. Erst eine Rückkehr zum biblischen Gottesverständnis führe aus den selbsterzeugten Aporien heraus. Weß bezieht deutlich Position in einer brisanten und seit längerem schwelenden Debatte über die Verbindlichkeit der nicänisch-chalcedonensischen Christologie. Damit eröffnet er neue Möglichkeiten für den Dialog der Religionen. - Der Beitragsteil schließt mit einer Antwort von WERNER WOLBERT, Moraltheologe in Salzburg, auf die breit rezipierte, aber zu wenig geprüfte Kritik Gerhard Stremingers an der Ethik Jesu.

Alois Halbmayer



Religion als Kommunikation

David J. Krieger, Luzern

So schwierig es erscheinen mag, die Komplexität der heutigen Gesellschaft zu überblicken und eine Standortbestimmung abzugeben, fällt doch unweigerlich auf, wie sehr zwei Tendenzen fast alle Bereiche unseres Lebens bestimmen. Auf der einen Seite sind die Wirkungen eines rasanten Prozesses der *Globalisierung* spürbar, und auf der anderen Seite erfahren wir eine zunehmende *funktionelle Differenzierung* der Gesellschaft in verschiedene semi-autonome Subsysteme. Der Globalisierungsprozeß zwingt die traditionellen Nationalstaaten sich nach außen in eine kulturell, politisch, wirtschaftlich und weltanschaulich umfassendere „Weltgesellschaft“ zu integrieren, während sie innerhalb ihrer eigenen Grenzen eine ethnisch-kulturelle Pluralisierung erfahren und sich als multikulturelle Gesellschaft akzeptieren müssen. Obwohl weltanschaulicher, wertbezogener und religiöser Pluralismus in der modernen westlichen Gesellschaft keine neuen Phänomene sind, bringt die *postmoderne* Situation einen *radikalen Pluralismus von Werten und Weltanschauungen* mit sich, der den bis jetzt herrschenden westlichen kulturellen Konsens auf der Basis des säkularen Humanismus aufbricht. Eine allgemeine Akzeptanz der Symbolik des Humanismus und des Christentums ist nicht mehr gegeben, wie die „Deonstruktion“ und „Dezentrierung“ westlicher Identität durch postmoderne Kritik und die zunehmende Relativierung kultureller Werte zeigen. Konsensfähige Werte, Symbole oder allgemein anerkannte „kollektive Repräsentationen“ scheint es für die Gesamtgesellschaft kaum mehr zu geben.

Im Gegenteil, die Fragmentierung der Gesellschaft scheint durch die zweite bestimmende Tendenz der Gegenwart nur noch weiter voran getrieben zu werden. Neben der Tendenz zur Globalisierung gibt es heute eine zunehmende Dynamik der internen *funktionellen Differenzierung*, die die soziale Entwicklung mehr und mehr in Richtung einer Verselbständigung gesellschaftlicher Subsysteme wie Wirtschaft, Recht, Politik, Medizin, Erziehung, Kunst, Religion und Medien treibt¹. Zwar erreichen die verschiedenen Subsysteme durch die Beschränkung auf ihre eigenen Funktionen ein größeres internes Differenzierungs- und Entwicklungspotential als je zuvor in der Geschichte (vgl. z.B. die Entwicklungen von Hochtechnologien, komplexen Produktionsverhältnissen usw.), dies geschieht jedoch auf Kosten der Kommunizierbarkeit und Kommunikationsfähigkeit sowie einer glaubwürdigen Verantwortung gegenüber der Gesamtgesellschaft. Eine Folge davon ist ein spürbares Bedürfnis nach Wertorientierungen, Solidarität und gelingender Kommunikation über soziale Grenzen hinaus.

24 9575

1 Vgl. Luhmann, Niklas, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1990.

Der Ruf nach „Lebenssinn“, „religiöser Orientierung“, leitenden „Werten“ in den verschiedensten Entscheidungssituationen in Wirtschaft, Verwaltung, Wissenschaft, Technologie, Erziehung und in den Medien deutet unverkennbar darauf hin, daß die multikulturelle, multireligiöse Gesellschaft in einer tiefgreifenden Krise der Werte, der weltanschaulichen Orientierung und des sozialen Konsenses steckt.

Angesichts der Wertekrise der heutigen Gesellschaft sind vor allem die Religionen herausgefordert. Die unkritische Wiederholung traditioneller Standpunkte und die apologetische Ablehnung oder Vereinnahmung anderer Weltanschauungen und Religionen wird den wachsenden Anforderungen einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft nicht mehr gerecht, vielmehr verlangen Komplexität, Vielschichtigkeit und Unübersichtlichkeit der heutigen Weltgesellschaft nach inter-kultureller und inter-religiöser Verständigung. Basierend auf einer solchen Situationsbestimmung müssen Formen gesellschaftlicher Kommunikation untersucht bzw. gefunden werden, die zu einem Wertekonsens und zum kooperativen Handeln jenseits der Grenzen von Partikularinteressen führen können. Theologie und Sozialwissenschaften, vor allem die Religionswissenschaft, sind wie nie zuvor aufeinander angewiesen, um ideologische Mauern abzubauen, neue, umfassendere Theorierahmen zu entwickeln und Formen der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation zu erarbeiten. Ein Mißlingen des Dialogs kann nur dazu führen, die Religionen und Kulturen in eine unfruchtbare und gefährliche Isolation zu treiben und die Tendenz zur Bildung fundamentalistischer Bewegungen zu verstärken.

Die zeitgenössische Sozialtheorie bietet die Möglichkeit, Religion aus einer ganz neuen theoretischen Perspektive zu untersuchen. Wenn vorher die Bedingungen, Strukturen und Möglichkeiten des menschlichen Handelns im Vordergrund standen und die Sozialtheorie vor allem eine Handlungstheorie war, so ist heute das Phänomen der Kommunikation und der Informationsproduktion ins Zentrum der Gesellschaftstheorie gerückt². Nicht zufällig wird heute von einer „Informationsgesellschaft“ gesprochen. Besonders radikal hat Luhmann³ diese Sicht mit der Bemerkung formuliert, daß die Gesellschaft nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen bestehe. Betrachtet man die Gesellschaft und die sozialen Subsysteme als Kommunikationssysteme, liegt es nahe, die Religion ebenfalls als eine Form von Kommunikation zu analysieren. Allerdings besteht kein Konsens darüber, was Kommunikation als solche ist. Es gibt verschiedene Modelle, die im Laufe der Entwicklung der Kommunikationstheorie entstanden sind. Je nach dem wie man menschliche Kommunikation im allgemeinen erklärt, ergeben sich andere Möglichkeiten, Religion als Kommunikationssystem zu ver-

2 Vgl. vor allem Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt 1981; Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984.

3 N. Luhmann, *Soziale Systeme*.

stehen. Im folgenden möchte ich das Modell von Luhmann mit den Ergebnissen der Sprachphilosophie ergänzen und ein Verständnis von Kommunikation vorschlagen, das der Religion einen bestimmten und nicht unwichtigen Stellenwert in der menschlichen Kommunikation einräumt.

1. Was ist Kommunikation?

Unter den gegenwärtigen Versuchen, Kommunikation zu erklären, ist der Ansatz von Niklas Luhmann⁴ vielleicht am hilfreichsten, da Kommunikation für Luhmann – auch wenn Luhmann dies nicht so formulieren würde – als sinnhaftes intersubjektives Geschehen konzipiert wird. Nach Luhmann ist Kommunikation das bezeichnende Merkmal sozialer Systeme. Die menschliche Gesellschaft wird nach dem kybernetischen und biologischen Modell selbstreferentieller, autopoietischer Systeme konzipiert. Soziale Systeme sind *Sinnsysteme*. Nach Luhmann gibt es aber andere Sinnsysteme als die Gesellschaft. Es gibt auch psychische Systeme, deren Operationen Wahrnehmungen und nicht Informationproduktion nach semiotischer Codierung sind. Ich möchte demgegenüber behaupten, daß es, wenn Sinn in der kommunikativen Konstruktion von Information besteht, keine nicht semiotisch organisierten Sinnsysteme geben kann. Ein psychisches System, das wahrnehmen, aber nicht kommunizieren könnte, wäre ein Unding. Wie könnte ein rein wahrnehmendes System ohne Zeichengebrauch, d.h. ohne Sprache, wissen, was es gerade wahrnimmt oder wahrgenommen hatte? Wie dem auch sei,⁵ um Kommunikation näher zu bestimmen, wenden wir uns nun Luhmanns Kommunikationstheorie zu, die die neueren theoretischen Entwicklungen am besten aufgearbeitet hat.

Luhmann geht ausdrücklich nicht vom klassischen Übertragungsmodell der Nachrichtensysteme aus, sondern Kommunikation wird nach Luhmann „als Synthese dreier Selektionen“ aufgefaßt und zwar „als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen“.⁶ Das Übertragungsmodell, das die zwei amerikanischen Ingenieure Shannon und Weaver in den 40er Jahren entwickelten und welches bis heute einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Kommunikationstheorie ausübt, ist grundsätzlich nicht ein Modell sinnhafter Kommunikation. Shannon und Weaver stellten sich die Frage nach der möglichst effizienten Signalübertragung über größere Distanzen hinweg. „Information“ wird in dieser Theorie nicht als semantischer Gehalt verstanden, sondern als quantifizierbare Unwahrscheinlichkeit eines Signals.⁷ Die Botschaft wird zu einer dinghaften Identität reifiziert,

4 Vgl. vor allem ebd.

5 Für eine ausführliche Diskussion vgl. Krieger, David J., Einführung in die allgemeine Systemtheorie. München 1996.

6 N. Luhmann, Soziale Systeme 203.

7 Vgl. Eco, Umberto, Einführung in die Semiotik. München 1972, 52ff.

die von Sender zu Empfänger gleichbleibend übermittelt werden sollte. Luhmann lehnt diese Auffassung einer Botschaft ab, weil sie die informationelle Geschlossenheit und damit die interne Konstruktion von Information in autopoietischen, selbstreferentiellen Systemen nicht berücksichtigt. Schließlich kommt es bei menschlicher Kommunikation darauf an, *wie* eine Botschaft interpretiert oder verstanden wird und nicht, wie schnell und wie ungestört ein Auslösersignal übertragen werden kann.

Signale lösen Operationen aus, Zeichen müssen „verstanden“ werden. Sinnhafte Information hat keine substanzhafte Identität, sondern wird im Kommunikationsprozeß laufend transformiert. Dies bedeutet, daß semiotische Codierung einen spezifischen *Selektionsprozeß* verlangt, der nicht nach dem Encodierungs-/Decodierungsmodell maschineller Signalübertragung abgebildet werden kann. Nehmen wir ein Beispiel: Ein Mann schenkt einer Frau Blumen. Die Blumen bleiben – Unfälle ausgenommen – durch den Transport unverändert. Dies genügt als erfolgreiche Kommunikation gemäß dem Übertragungsmodell. Was aber der Mann damit *gemeint* hat, also die sinnhafte Information, die das Geschenk mitteilen soll, mag von der Empfängerin ganz anders verstanden werden, als der Sender wollte. Die Empfängerin „wählt“ selbst eine Interpretation unter mehreren Möglichkeiten aus. Genau das gleiche hat auch der Mann getan, als er gerade *diese* Blumen – sagen wir rote Rosen – zu gerade *diesem* Zeitpunkt – sagen wir dem Hochzeitstag – ausgewählt hatte. Menschliche Kommunikation ist demnach als „selektives Geschehen“⁸ aufzufassen. Dieser Selektionsprozeß hat drei Momente. Erstens ein Seligieren von Information, zweitens eine Mitteilungsform – Luhmann spricht auch von einem „*Mitteilungsverhalten*“⁹ –, z.B. das Senden von Blumen, das gesprochene Wort, die Schrift, Bildzeichen usw., und drittens die Anerkennung der Mitteilung durch den Empfänger. Anerkennung einer Mitteilung heißt, sie als Mitteilung durch eine „Annahmeselektion“, die sich in erwartungsgemäßem Anschlußverhalten äußert, zu „verstehen“. Ohne diese letzte Selektion gibt es keine Kommunikation. Man wird nicht gehört oder gesehen. Man versucht es nochmals. Im vollständigen und eigentlichen Sinne findet Kommunikation nur dann statt, „wenn Ego seinen Eigenzustand auf Grund einer mitgeteilten Information festlegt“.¹⁰

Alle drei Selektionen müssen vorhanden sein, sonst muß die versuchte Kommunikation als gescheitert betrachtet werden. Von Kommunikation kann also nur dann die Rede sein, wenn der Adressat/Empfänger gehört hat und wenn auf die Mitteilung ein ihr entsprechendes, d.h. erwartetes Verhalten und somit eine Anschlußmöglichkeit für den Sender erfolgt. Eine Besonderheit der Luhmannschen Theorie besteht darin, daß keine dieser drei Selektionen als intention-

8 N. Luhmann, Soziale Systeme 194.

9 Ebd. 196.

10 Ebd. 212.

naler Akt eines Subjektes verstanden wird, vielmehr sind sie Momente im operationellen Prozessieren von Kommunikationen. Dies ist die bekannte Subjektlosigkeit in Luhmanns Auffassung von Gesellschaft. Nehmen wir an, die geschenkten Blumen haben keine Reaktion zur Folge, der Mann bekommt nicht einmal ein Dankeschön dafür, dann ist die Kommunikation entweder gar nicht zustande gekommen oder die Interaktion läuft aufgrund anderer Anschlußmitteilungen weiter. Der Mann ruft an und fragt z.B., ob die Blumen angekommen sind. Die dritte Selektion, das Verstehen hat damit die Funktion, Anschlußmöglichkeiten zu seligieren, damit die Autopoiesis (die Selbsterzeugung) des Kommunikationssystems aufrechterhalten wird. In einem Kommunikationssystem wie der menschlichen Gesellschaft müssen Kommunikationen an Kommunikationen angeschlossen werden, da sonst das System aufhört zu existieren. Das Sinnsystem besteht nicht aus Gedanken und Gefühlen, sondern aus einer Kette von Kommunikationen. Die eine Kommunikation wird mit der nachfolgenden mittels eines Anschlußverhaltens verknüpft. Dies allein gibt Auskunft darüber, ob man verstanden worden ist oder nicht – auch ob man sich selbst richtig verstanden hat oder nicht. Ich kann ebensowenig direkt und unmittelbar in mich selbst hineinschauen wie ins Innere eines anderen Menschen, um festzustellen, ob die Mitteilung verstanden worden ist. Nach Luhmanns Auffassung beziehen sich Kommunikationen operativ nicht auf Menschen, auch nicht auf innere psychische Zustände, sondern selbstreferentiell auf Kommunikationen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Luhmann uns ein Bild von Kommunikation als die unauflösbare Synthese dreierlei Selektionen gibt: Information, Mitteilung und Verstehen. Es folgt aus diesem Verständnis menschlicher Kommunikation, daß es unterhalb der Ebene der Synthese dieser drei Selektionen keine Kommunikation geben kann. Eine Mitteilung oder eine Information oder ein Verstehen für sich allein kann nicht als Kommunikation gelten. Dies bedeutet, daß es in den Operationen des Kommunikationssystems keine Information geben kann, die nicht mitgeteilt wird oder mitgeteilt werden könnte; und es kann keine Mitteilung geben, die nicht verstanden wird oder werden könnte. Und schließlich kann es kein Verständnis von etwas anderem als von mitgeteilter Information geben.

Das Kommunikationsmodell, das aus dieser Analyse resultiert, läßt sich folgendermaßen formulieren: *Kommunikation ist die kleinstmögliche Einheit der drei Selektionen von Information, Mitteilung und Verstehen. Sie konstituiert sich als ein überindividueller Interaktionszusammenhang, der nicht als Leistung eines Bewußtseins, eines Subjekts oder eines Individuums allein gedacht werden kann, sondern nur als Operation des Kommunikationssystems als Ganzes.* Jede Kommunikationseinheit ist schon in sich als dreifach differenzierter Interaktionszusammenhang konstituiert. Kommunikation – und damit Sinn überhaupt! – ist

demnach nie nur *meine* oder *deine*, sondern immer *unsere*.¹¹ Wenn nun Kommunikation, wie Luhmann behauptet, die basale Einheit des Sozialen ist, dann ist das Subjekt oder der Mensch *nicht* ein Element des sozialen Systems. Also bleibt als Restfrage der Luhmannschen Theorie: Wer kommuniziert; wer ist es, der „spricht“?

Luhmann beantwortet die Frage nach dem Subjekt von Kommunikation mit dem Hinweis, daß das System nicht auf das Subjekt als Urheber von Mitteilungen verzichten kann – und dies trotz der Tatsache, daß der Kommunikationszusammenhang als Ganzes die unauflösbare Letzteinheit des Sinnsystems ist, und folglich das System nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen besteht. Das System ist einerseits gewissermaßen „anonym“, denn Luhmann trennt Handlungen scharf von Kommunikation ab und behauptet, „daß Kommunikation nicht als Handlung und der Kommunikationsprozeß nicht als Kette von Handlungen begriffen werden kann“.¹² Andererseits sagt er, daß doch Handlungen und nicht Kommunikationen die Elemente des sozialen Systems ausmachen.¹³ Scheinbar müssen „Kommunikationssysteme (...) das Mitteilen selbst als Handeln auffassen“ und „ein soziales System demnach als Handlungssystem“ konzipiert werden. Der Grund für diese zunächst widersprüchlichen Äußerungen liegt darin, daß Kommunikationen aneinander angeschlossen werden müssen und dies verlangt nach Luhmann eine „Asymmetrisierung“, d.h. die Zuschreibung von Mitteilungen an Akteure, die Mitteilungs- und Verstehensselektionen auf eine Zeitachse verteilen. Der eine spricht zuerst, der andere antwortet darauf. Nicht alle können zugleich sprechen und hören. Die kleinstmögliche Einheit der Kommunikation enthält demnach als viertes Moment den Verweis auf Akteure, die Kommunikationen als Operationen auf einer Zeitachse ausführen. Die drei Selektionen können nur zu einer Synthese gebracht werden, wenn sie in der Zeit asymmetrisiert werden. Mit dieser zusätzlichen Überlegung rückt Luhmanns Kommunikationsmodell in die Nähe des oft als entgegengesetzt aufgefaßten Kommunikationsmodells von Jürgen Habermas.¹⁴ Für Habermas sind Menschen als kommunikativ Handelnde zu verstehen. Kommunikatives Handeln nach Habermas ist allerdings nur auf jene Formen von Kommunikation begrenzt, die „argumentativ“, d.h. begründungs- und konsensorientiert ablaufen. Außer argu-

11 Dies ist der Grund, warum Luhmann Kommunikation nicht als Handlung begreifen kann. Denn für ihn ist eine Handlung immer nur *meine* oder *deine* aber nie *unsere*. Vgl. Kneer, Georg/Nassehi, Armin, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, München 1993, 81f: „Es ist wichtig zu betonen, daß von Kommunikation erst bei einer Synthese aller drei Selektionsleistungen gesprochen werden kann. Das ist deshalb wichtig, weil damit zugleich ausgeschlossen ist, daß Kommunikation als das Resultat des Handelns eines Individuums aufgefaßt wird.“

12 Ebd. 225.

13 Ebd. 227.

14 J. Habermas, Jürgen, Theorie.

mentativem Diskurs – wie wir gleich sehen werden – gibt es aber andere Möglichkeiten der Kommunikation, die Habermas nicht berücksichtigt. Aus diesem Grund greifen wir auf die Auffassung von Kommunikation zurück, die der Theorie von Habermas zugrunde liegt, die aber breiter und umfassender angelegt ist, als dies bei Habermas herauskommt. Dies ist das „Sprachspielmodell“ Ludwig Wittgensteins.¹⁵ Im Folgenden gehen wir näher auf dieses Modell ein.

Die kleinste Sinneinheit ist nach Wittgenstein nicht eine Wahrnehmung oder eine Idee, sondern ähnlich wie nach Luhmann ein intersubjektives Kommunikationsgeschehen. Dies nannte er ein „Sprachspiel“. Im Anschluß an Wittgenstein sprechen Karl-Otto Apel¹⁶ und Jürgen Habermas¹⁷ von „kommunikativen Handlungen“. Kommunikatives Handeln ist ein Sprachspiel. Unterhalb der Ebene von Sprachspielen gibt es keinen Sinn mehr, sondern nur noch Rauschen. Was sind Sprachspiele?

Wittgenstein gibt eine Liste von Sprachspielen in den *Philosophischen Untersuchungen*:¹⁸

„Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und anderen, vor Augen:
 Befehlen, und nach Befehlen handeln-
 Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen-
 Herstellung eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung)-
 Berichten eines Hergangs-
 Über den Hergang Vermutungen anstellen-
 Eine Hypothese aufstellen und prüfen-
 Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme-
 Eine Geschichte erfinden; und lesen-
 Theater spielen-
 Reigen singen-
 Rätsel raten-
 Einen Witz machen; erzählen-
 Ein angewandtes Rechenexempel lösen-
 Aus einer Sprache in die andere übersetzen-
 Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.“

Schon für den frühen Wittgenstein¹⁹ war die Sprache wenn nicht in verschiedene Sprachspiele, so doch in verschiedene Diskursebenen differenziert. Es gab die Sätze der Wissenschaft, die entweder wahr oder falsch sein können, es gab auch die Sätze der Logik oder der Philosophie, die die Grenzen von Sinn und Unsinn setzten, und schließlich gab es auch die Sätze der Theologie, Metaphysik, Ethik

15 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe 1, Frankfurt 1984.

16 Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*. 2 Bände. Frankfurt 1976.

17 J. Habermas, *Theorie*.

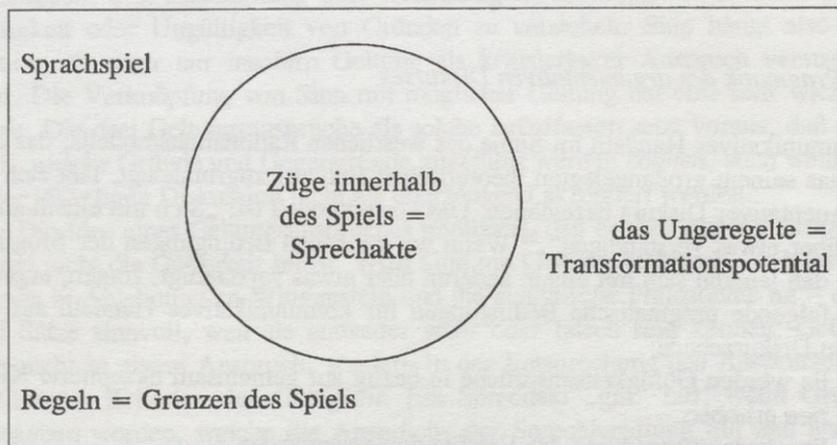
18 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 23.

19 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe, 1, Frankfurt 1984.

und Ästhetik, die „unsinnig“ waren, da sie von Gegenständen handelten, die es nicht „gab“. Obwohl Wittgenstein sich in seiner späteren Arbeit von der positivistischen Ausrichtung des *Tractatus* distanzierte, blieb die dreifache Struktur insofern erhalten, als das Sprachspiel aus drei Ebenen, die hierarchisch einander bedingen, bestimmt ist:

1. die Ebene der Züge innerhalb des Spiels
2. die Ebene der Regeln
3. die Ebene außerhalb der Regeln, d.h. der Möglichkeiten von Regeltransformationen.

Diese drei Ebenen können wir folgendermaßen darstellen:



Ich möchte die These vertreten, daß jeder dieser Ebene in der allgemeinen Struktur des Sprachspiels eine Diskursebene entspricht. Es gibt demzufolge einen spezifischen Diskurs, der den Sprechakten *innerhalb* des Sprachspiels entspricht. Diesen Diskurs nenne ich in Anlehnung an Habermas *Argumentation*. Es gibt aber auch – und hier weicht dieses Modell in wichtigen Punkten von Habermas ab – einen spezifischen Diskurs, der aus Sprechakten, die die Regeln des Sprachspiels setzen, besteht. Diesen Diskurs nenne ich *Grenzdiskurs*, da es sich bei Kommunikationen auf dieser Ebene um die Setzung von einschließenden-ausschließenden Grenzen eines Sprachspiels handelt. Grenzdiskurs ist eine Form von Kommunikation, die völlig anders abläuft als argumentativer Diskurs, die aber – wie wir gleich sehen werden – eine wesentliche Möglichkeitsbedingung von Argumentation ausmacht. Schließlich gibt es einen spezifischen Diskurs, der *außerhalb* der Regeln des jeweiligen Sprachspiels besteht. Diesen Diskurs nenne ich *Erschließungsdiskurs*, da es bei Kommunikationen auf dieser Ebene um die Entgrenzung und Transformation eines Sprachspiels geht. Wiederum handelt es sich um eine Form von Kommunikation, die anders vollzogen wird als argumentativer Diskurs und auch anders als Grenzdiskurs. Alle diese drei Dis-

kursformen sind in jedem Sprachspielmodell implizit vorhanden, auch wenn nur eine Ebene jeweils thematisch ist.

Da es sich bei den drei Diskursebenen – die nicht mit den drei Selektionen Luhmanns verwechselt werden sollten – um semiotisch codierte Operationen handelt, kann jede Diskursebene nach den aus der Semiotik bekannten drei Dimensionen von Syntaktik (der Organisation des Mediums), Semantik (der Organisation der Informationen) und schließlich Pragmatik (der Organisation der Handlungen oder Operationen) analysiert werden. Im Folgenden werden wir uns auf die *pragmatischen Bedingungen* der drei Diskursebenen beschränken. Jede der drei Diskursebenen hat ihre eigenen pragmatischen Bedingungen.

2.1 Pragmatik des argumentativen Diskurses

Kommunikatives Handeln im Sinne des westlichen Rationalitätsmodells, das Habermas seinem großangelegten theoretischen Entwurf zugrundelegt, läßt sich als argumentativer Diskurs bezeichnen. Das Grundmodell ist: „Sich mit einem anderen über etwas verständigen“.²⁰ Wenn wir nach den Bedingungen der Möglichkeit, daß jemand sich mit einem anderen über etwas verständigt, fragen, ergeben sich folgende pragmatische Bedingungen für kommunikatives Handeln auf der ersten Diskursebene:

1. Es werden Gültigkeitsansprüche in bezug auf gemeinsam akzeptierte Kriterien erhoben.
2. Es werden Prozeduren der Verifikation angewendet.
3. Dies wird mit einer Einstellung der hypothetischen Distanz zu Entscheidung und Handeln durchgeführt.
4. Kommunikation funktioniert als progressives oder anpaßendes Lernen und wird von einer temporalen Orientierung an der Zukunft geleitet.
5. Kommunikation zielt auf Konsens in bezug auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft.

Um diese Bedingungen zu veranschaulichen, nehmen wir ein Beispiel. Wenn ich sage: „Das Buch liegt auf dem Tisch“, dann spreche ich im Normalfall, um *Verständigung herbeizuführen*. Um dieses Ziel zu erreichen, erhebe ich gewisse „Geltungsansprüche“. Der Satz erhebt den Anspruch, etwas Wahres darzustellen oder zu „konstatieren“. Ich erhebe aber gleichzeitig auch den Anspruch, es richtig, d.h. dem hier und jetzt geltenden Sprachspiel gemäß mitgeteilt zu haben. Also beanspruche ich, eine kommunikative Interaktion zwischen Sprecher und Hörer „regelrecht“ zustandegebracht zu haben. Schließlich erhebe ich mit dem gleichen Sprechakt auch den Anspruch, meine Intention wahrhaftig ausgedrückt, d.h. mich mit der jeweiligen Sprecherrolle identifiziert zu haben.

Es ist prinzipiell möglich alle diese Ansprüche zu beanstanden, indem z.B. behauptet wird, erstens, daß es sich in Wirklichkeit nicht so verhält, d.h., daß das Buch nicht auf dem Tisch liegt. Zweitens könnte eingewendet werden, daß ich im Rahmen des jeweiligen Sprachspiels einen unpassenden „Zug“ gemacht habe, z.B. wenn von mir ein Versprechen oder eine Liebeserklärung erwartet wurde. Drittens könnte bezweifelt werden, daß ich meine innere, subjektive Intention wahrhaftig ausgedrückt habe, d.h. daß ich gelogen habe. Die Möglichkeit, solche Einwände zu erheben, impliziert, daß der Satz, um *sinnvoll* zu sein, nicht tatsächlich wahr, richtig und wahrhaftig sein muß. Damit ein Satz dieser Art sinnvoll ist, muß nur die Möglichkeit bestehen, diese Ansprüche als *solche aufzufassen*, d.h. Zustimmung oder Ablehnung als abhängig von Einsicht in die Gültigkeit oder Ungültigkeit von Gründen zu verstehen. Sinn hängt also von Geltung ab, aber nur insofern Geltung als kritisierbarer Anspruch verstanden wird. Die Verknüpfung von Sinn mit möglicher Geltung hat eine sehr wichtige Folge. Die drei Geltungsansprüche als solche aufzufassen setzt voraus, daß man weiß, *welche* Gründe und Gegengründe angeführt werden *können*, auch wenn sie in der jeweiligen Diskussion nicht als überzeugend akzeptiert werden.

Die Idee eines Geltungsanspruches impliziert, daß er eben nur ein Anspruch ist und nicht die Gültigkeit selbst. Wird Sinn mit Geltung gekoppelt – wie es Habermas in Anlehnung an Wittgenstein und die analytische Philosophie tut – dann sind Sätze sinnvoll, weil sie entweder wahr oder falsch sein können. Geltung liegt nicht in einem Anspruch, sondern in der Entsprechung des Anspruchs mit bestimmten Kriterien der *Gültigkeit*. Ein Sprechakt „gilt“ nur, wenn Gründe angegeben werden, welche die Ansprüche der Sprechhandlung mit den jeweils „geltenden“ Kriterien der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit in übereinstimmender Weise zusammenbringen. *Geltung hängt von Kriterien der Gültigkeit ab*. Worin bestehen diese Kriterien?

Nach Habermas sind die maßgebenden Gültigkeitskriterien die *objektive Welt* der Tatsachen, die soziale Welt der in einer bestimmten Kommunikationsgemeinschaft gegebenen Interaktionsmuster, Rollen und Identitäten und die *subjektive Welt* der psychischen Innerlichkeit. Weil diese drei Welten „existieren“ ist es möglich, Geltungsansprüche ihnen gegenüber zu erheben. Die Antwort auf die Frage, was *inhaltlich* zu diesen Welten gehört, legt fest, *welche* Gründe in einer Kommunikationsgemeinschaft jeweils als relevant und überzeugend betrachtet werden können. In einer Kultur, in der Hexen, Orakel, Geister und Wunder zu den normalen Bestandteilen der objektiven Welt gehören, werden Aussagen über Hexerei und den Einfluß von Geistern als relevant und „rational“ begründbar betrachtet. Was auch immer die jeweiligen Kriterien inhaltlich festlegen, sie müssen von allen Gesprächspartnern in der betroffenen Kommunikationsgemeinschaft anerkannt sein, bevor Behauptungen intersubjektiv gemacht, kritisiert und verifiziert werden können, d.h. bevor „Verständigung“ im Sinne von Habermas ein mögliches Ziel menschlichen Handelns wird. Fehlt die ge-

meinsame Anerkennung der Kriterien, dann sind Sprechhandlungen weder wahr noch falsch, weder richtig noch unrichtig, weder wahrhaftig noch unwahrhaftig. Sie sind überhaupt nicht auf ihre Gültigkeit hin zu prüfen. In einer Situation mangelnden Konsenses über Kriterien kann keine Verständigung erzielt werden, wie lange man auch immer diskutieren mag. Dies hat eine wichtige Folge, nämlich jene, daß *die Kriterien der Gültigkeit nicht durch den argumentativen Diskurs selbst festgelegt werden können*, denn sie sind die immer schon vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation.²¹

Da argumentativer Diskurs die Regeln und Kriterien, nach denen Ansprüche gemacht und geprüft werden, nicht selbst etabliert, sondern sie immer als schon gegeben voraussetzen muß, kann es kein Argument für oder gegen diese Form von Rationalität geben, da ein solches Argument nur wieder die eigene Gültigkeit voraussetzen würde. Argumentation also kann sich selbst als Diskurs nicht ermöglichen.²²

Wenn argumentativer Diskurs mit „Rationalität“ überhaupt gleichgesetzt wird – wie Habermas dies tut –, dann reicht Rationalität nur so weit, wie die jeweiligen Gültigkeitskriterien reichen. Einverständnis oder Konsens über dieses und jenes in der „Welt“ kann nur erreicht werden, wenn ein *vorgängiger Konsens* anderer Art über die Gültigkeitskriterien selbst schon besteht. Über diesen Grundkonsens hinaus, den Habermas „lebensweltlicher Sinnhorizont“ oder

- 21 Habermas, Jürgen, Was heißt Universalpragmatik?, in: Apel, Karl-Otto (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1982, 177 sagt: „Sobald dieser Hintergrundkonsensus erschüttert und mindestens für einen der Geltungsansprüche die Präsupposition der Erfüllung bzw. Einlösbarkeit suspendiert wird, kann kommunikatives Handeln nicht fortgesetzt werden: es besteht dann grundsätzlich die Alternative, auf strategisches Handeln umzuschalten oder die Kommunikation überhaupt abzubrechen...“
- 22 Um die Relevanz dieser Überlegungen für das Problem des interkulturellen und interreligiösen Dialogs aufzuzeigen, seien folgende Gedanken von Wittgenstein, Ludwig, Über Gewißheit. Werkausgabe, 8, Frankfurt 1984, Nr. 608-612 zitiert, wo klar wird, daß die Bedingungen für eine Argumentation nicht immer gegeben sind, und daß es auch andere Formen des Diskurses gibt: „Ist es falsch, daß ich mich in meinem Handeln nach dem Satze der Physik richte? Soll ich sagen, ich habe keinen guten Grund dazu? Ist [es] nicht eben das, was wir einen ‘guten Grund’ nennen? Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachteten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? - Wenn wir dies ‘falsch’ nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und bekämpfen das ihre? Und haben wir recht oder unrecht darin, daß wir’s bekämpfen? Man wird freilich unser Vorgehen mit allerlei Schlagworten (slogans) aufstützen. Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander ausöhnen könnten, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer. Ich sagte, ich würde den Andern ‘bekämpfen’, - aber würde ich ihm denn nicht Gründe geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die Überredung. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)“

„Hintergrundwissen“ nennt, kann keine rationale Verständigung stattfinden. Die Gültigkeitskriterien sind das, *worin* und nicht das, *worüber* argumentativer Konsens gefunden wird. *Folglich können Verständigungsprobleme, die auf der Ebene der Kriterien auftreten, wie diese in interkulturellen und interreligiösen Begegnungen typisch sind, nicht durch argumentative Rationalität gelöst werden.*

Behauptet man trotzdem, daß die Grenzen von Argumentation zugleich die Grenzen der Rationalität überhaupt sind, wie dies Habermas und Apel im Namen der Aufklärung tun, dann hat dies zur Folge, daß Kriterien mittels etwas anderes als rationalen Diskurses gesetzt werden müßten. Das Festlegen von Gültigkeitskriterien wäre etwas völlig Irrationales, denn es würde unter keiner diskursiven Kontrolle stehen. Wenn wir nicht auf strategisches Handeln oder einen irrationalen Dezinonismus als Begründungsinstanz für Gültigkeitskriterien und somit für Diskurs überhaupt – auch für den Diskurs der Aufklärung – zurückgreifen wollen oder können, dann müssen wir im Gegensatz zu Habermas annehmen, daß kommunikatives Handeln nicht nur aus argumentativem Diskurs besteht. Zum kommunikativen Handeln müssen andere Diskursebenen gehören. Welche sind dies?

Das Sprachspielmodell bietet die Möglichkeit, weitere Formen des Diskurses zu postulieren. Wenn kommunikatives Handeln ein Sprachspiel ist, und wenn jedes Sprachspiel strukturgemäß aus verschiedenen Diskursebenen besteht, dann läßt sich eine Form von Kommunikation denken, die gerade das Ziel hat, die Regeln des jeweiligen Sprachspiels festzulegen. Nehmen wir ein Beispiel: Ein typischer Kriterienkonflikt wäre, wenn man nicht einen bestimmten Grund bestreitet, sondern eine ganze Art von Gründen. Man könnte z.B. bestreiten, daß der Verweis auf „Wunder“ die Existenz Gottes begründet. Es geht dabei nicht um ein bestimmtes Wunder-Ereignis, d.h. ob dieses oder jenes Ereignis als ein Wunder zu betrachten ist, sondern es geht um das Prinzip, daß es überhaupt Wunder gibt. Für die Naturwissenschaft gehören Wunderberichte aus heiligen Schriften und die Erfahrungen von Gläubigen nicht zu den konstatierenden Sprechakten über die objektive Welt der Tatsachen. Trotzdem können religiöse Menschen, die an Wunder glauben, über die wunderhafte Qualität eines bestimmten Ereignisses untereinander *argumentieren*, genau so wie Wissenschaftler aufgrund ihrer theoretischen und experimentellen Annahmen *untereinander* über die Existenz von Quarks oder Anti-Materie argumentieren können. Nur können diese zwei Gruppen nicht *miteinander* argumentieren, da jede die konstituierenden Kriterien der anderen Kommunikationsgemeinschaft bestreitet.

Das Bestreiten eines Kriteriums ist also nicht als Argument aufzufassen. Wer ein Kriterium bestreitet (oder auch setzt), argumentiert nicht und erhebt keinen Gültigkeitsanspruch, denn man kann nur einen Gültigkeitsanspruch in bezug auf ein schon anerkanntes Kriterium der Gültigkeit erheben. Man kann in einem Spiel nur in bezug auf die Regeln einen Zug machen. Wer die Regeln nicht kennt oder bestreitet (oder wer zuerst die Regeln setzt), der macht keinen Zug

innerhalb des Spiels. Wer also die Regeln eines Sprachspiels bestreitet oder zuerst die Regeln setzt, erhebt keinen Gültigkeitsanspruch. Was tut er dann? Welche Form von Kommunikation legt Kriterien fest, setzt die Regeln des Sprachspiels und bewirkt gemeinsame Anerkennung solcher grundsätzlicher Annahmen über Wirklichkeit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit, daß Argumentation dadurch möglich wird?

2.2 Pragmatik des Grenzdiskurses

Die Pragmatik des Diskurses auf der zweiten Ebene ist nicht „logisch“, sondern viel eher „mythisch“. Grenzdiskurs besteht aus Sprechhandlungen, die nicht konstativ, expressiv und normativ sind, sondern die als eine *narrative Verkündigung* vollzogen werden. „Verständigung“ auf dieser Ebene von Kommunikation bedeutet also nicht wissen, welche Gründe angeführt werden können, um Behauptungen zu verifizieren, sondern Verstehen *ist* Überzeugung und daher Gültigkeit selbst.²³ Überzeugung erfolgt nicht über Verifikationsprozeduren, sondern über Prozeduren der „Sozialisation“, der „Einweihung“ oder der „Bekehrung“. Um jemandem die Regeln eines Spiels beizubringen, führt man nicht Gründe an, sondern die Person wird in das Spiel eingeführt und auf ähnliche Weise in eine Gesellschaft, eine Kultur, eine Religion sozialisiert oder inkulturiert.

Kommunikatives Handeln, das sich als Grenzdiskurs vollzieht, ist weder willkürlicher Machtspruch noch irrationaler Überrest prä-modernen Denkens, wie Argumentationstheoretiker behaupten, sondern ein notwendiges Moment kommunikativen Sinnes überhaupt. Erst auf dieser Diskursebene werden die Möglichkeitsbedingungen von Argumentation erzeugt. Denn die Kriterien davon, was jeweils als wirklich, wahr und sinnvoll betrachtet wird, können erst auf dieser Diskursebene festgelegt werden. Das Setzen von Kriterien, Regeln, Codes oder allgemein gesagt, der „Rahmen“ sprachlichen Sinnes und demnach auch, wie Wittgenstein sagt, der „Welt“²⁴, bleibt unthematisch, solange wir uns unproblematisch auf der Ebene argumentativer Sprechakte bewegen. Sobald aber Konflikte über Gültigkeitskriterien auftreten, schaltet kommunikatives Handeln gleichsam automatisch auf die Ebene von Grenzdiskurs, wo andere pragmatische Bedingungen das kommunikative Handeln regeln. Diese lassen sich in Anlehnung an die fünf pragmatischen Bedingungen argumentativen Diskurses wie folgt zusammenfassen:

1. Anstatt Behauptungen aufzustellen, werden Grenzen „verkündigt“.
2. Eine Verkündigung wird nicht verifiziert, sondern durch Prozeduren der

23 Vgl. Panikkar, Raimon, Verstehen als Überzeugtsein, in: Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hg.), Philosophische Anthropologie VII, Stuttgart 1975.

24 „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“, L. Wittgenstein, Tractatus 5.6.

„Bekehrung“, Sozialisation und Einweihung angenommen – oder abgelehnt.

3. Grenzdiskurs nimmt keine distanzierte Einstellung zur Entscheidung ein, sondern verlangt Handeln und wird im Handeln als performative und rituelle Darstellung vollzogen.
4. Grenzdiskurs ist wiederholend, narrativ und mythisch und wird demnach durch eine temporale Orientierung an der Vergangenheit geleitet.
5. Grenzdiskurs ist ein Diskurs der „Schließung“, das heißt erstens der Einschließung innerhalb eines bestimmten Horizonts möglicher Kommunikationen und zweitens der Ausschließung von all dem, was nicht zum System gehört. Er zielt also nicht auf zukünftigen Konsens, sondern auf die „missionarische“ Konstruktion von Totalität, Ganzheitlichkeit und allumfassender Gültigkeit.

Weil Grenzdiskurs die Regeln des Sprachspiels oder die jeweilig geltenden Kriterien der Gültigkeit für argumentative Rationalität „setzt“, kann er nicht dadurch sinnvoll gemacht werden, daß er *entweder wahr* oder *falsch* ist und deswegen argumentativ begründet und konsensuell legitimiert werden kann. Denn die Kriterien müssen, wie gesagt, schon bereits kognitiv wie auch normativ „gelten“, bevor wir überhaupt wissen, welche Gründe für eine argumentative Aussage als gültig betrachtet werden könnten. Es macht, wie wir gehört haben, gerade den Sinn argumentativen Diskurses aus, daß wir alle *schon wissen*, was für Gründe ins Feld geführt werden können, um eine Aussage zu verifizieren. Also können kommunikative Handlungen, welche kritisierbare Geltungsansprüche erheben und auf Konsens mittels Prozeduren der Verifikation zielen (Prozeduren, die in einer hypothetischen Einstellung frei vom Handlungs- und Entscheidungszwang vollzogen werden), nicht für den Sinn eines Diskurses auf der zweiten Ebene konstitutiv sein.

Auf dieser höheren Ebene ist Sinn einer Mitteilung durch „Wahrheit“ selbst konstituiert. Der Sinn eines Grenzdiskurses ist seine Wahrheit. Grenzdiskurs verstehen heißt demgemäß, ihn für wahr halten. „Verstehen“ auf dieser Ebene ist, wie wir von Heidegger²⁵ und Gadamer²⁶ wissen, ein pragmatischer Existenz- und Wahrheitsvollzug, in dem der Sinn des Lebens und nicht bloß ein theoretisches Wissen „entworfen“ wird. Grenzdiskurs eröffnet einen Seinsbereich, einen Welt- oder Sinnhorizont, ein Feld von Existenzmöglichkeiten, in das hinein wir eintreten können, ähnlich einerseits wie uns eine dramatische Darstellung im Theater oder die Erzählung einer Geschichte Einlaß in eine Welt mit ihren eigenen Gesetzen und Bestimmungen gibt und andererseits ähnlich wie eine Religion oder eine Weltanschauung uns eine Welt erschließt. Von dieser Einsicht aus läßt sich Grenzdiskurs als „religiöse Rede“ betrachten. Religion ist nicht eine Menge

25 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977.

26 Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975.

Glaubenssätze oder *spiritueller Praktiken*, sondern eine *Form von Kommunikation*. Natürlich gehören Glaubensinhalte und spirituelle Praktiken auch zur Religion. Aus kommunikationstheoretischer Sicht besteht aber das eigentlich Religiöse nicht in kognitiven oder handlungsmäßigen Inhalten – z.B. der Glaube an einen Gott oder an ein Leben nach dem Tod –, sondern viel eher in einer bestimmten Kommunikationspragmatik. Religion nach dieser Auffassung ist eine notwendige Funktion kommunikativen Handelns und nicht ein bestimmter Inhalt der Kommunikation. Die Frage nach Religion wird somit zu einer *Wie-Frage*. Will man wissen, welche Religion bestimmte Menschen oder Gemeinschaften haben, dann untersucht man wie sie über gewisse Dinge reden. Die eigentümlich religiöse Form von Kommunikation hat ihre spezifischen pragmatischen Bedingungen, die sich folgendermaßen beschreiben lassen.

Das Verstehen eines Grenzdiskurses heißt eintreten in eine Welt, denn Grenzdiskurs ist seinem Wesen nach welteröffnend. Das Eintreten in eine Welt aber ist seit jeher als „Bekehrung“ (*metanoia, conversio*) bezeichnet worden. Aufgrund einer Proklamation, einer Verkündigung – und nicht aufgrund einer argumentativen Behauptung – geschieht eine völlige Wende oder Umkehr in der Welt- und Lebensdeutung. Das alte Weltbild, das durch eine Sinnkrise – nicht durch argumentative Kritik! – zusammengebrochen ist, wird aufgegeben und man nimmt eine neue Weltsicht an. Der Eintritt in die neue Welt vollzieht sich nicht durch Prozeduren der Verifikation – wie beim argumentativen Diskurs –, sondern durch Prozeduren der *Einweihung, Initiation und Sozialisation*.

Wenn der Grenzdiskurs sich nicht in konstativen, normativen und expressiven, sondern in *proklamativen* Sprechhandlungen vollzieht, dann werden solche Sprechakte nicht „autonom“ vom Sprecher initiiert. Der Prophet und Konvertit ist immer zugleich Missionar, Gesandter, Berufener oder Ermächtigt. Grenzdiskurs artikuliert sich nicht auf dem neutralen Boden argumentativer Hypothesen, d.h. in einem Feld anderer potentiell gleichwertiger Alternativen, sondern als absoluter Wahrheitsanspruch, als vollständige Lösung einer Lebens- und Sinnkrise. Dies bedeutet, daß es sich beim Grenzdiskurs nicht um die Kommunikation von irgendwelchen Informationen über die Welt, sondern um einen Entwurf eines umfassenden, einheitlichen Sinnhorizontes, der transzendente Ursprung ist und in dessen Namen das Individuum spricht. Sprechhandlungen auf dieser Ebene können demnach nicht in einer Einstellung hypothetischer Distanz zu Entscheidung und Handeln vollzogen werden. Die Pragmatik des Grenzdiskurses verlangt, daß der Sprecher oder die Sprecherin die eigene Identität und somit das ganze Leben aufs Spiel setzt. Grenzdiskurs verlangt totales Engagement. Eine solche Rede stellt den Hörer vor die Entscheidung, entweder zu akzeptieren oder abzulehnen. Die Antwort, das Ja oder Nein, beruht nicht auf Einsicht in Gründe, sondern drückt eine „grundlose“ Glaubensentscheidung aus. Deshalb kann Grenzdiskurs nicht im argumentativen Sinn „kritisiert“ werden,

denn die einzige Kritik einer Mission ist eine Gegen-Mission, wie die einzig mögliche Kritik einer Offenbarung eine andere Offenbarung ist.

Kommunikative Handlungen, die sich als Bekehrung, Verkündigung und Mission artikulieren, vollziehen eine Trennung zwischen denjenigen, die dazu gehören und denjenigen, die ausgeschlossen sind. Grenzdiskurs ist somit *ein-schließend-ausschließend*. Dies ergibt sich daraus, daß sich Grenzdiskurs notwendigerweise als Er-Lösung aus einer Sinnkrise und somit als Entwurf eines umfassenden, einheitlichen Horizontes von Sinn, Wert und Rationalität verwirklicht. Außerhalb eines solchen Horizontes kann nur Wahnsinn und Anarchie sein. Also stiftet Grenzdiskurs eine Kommunikationsgemeinschaft, die sich nicht nur gegen die Sinnlosigkeit und das Chaos einer noch nicht geordneten, d.h. noch nicht „erlösten“ Welt abgrenzt, sondern er macht notwendigerweise eine sinnkonstitutive Unterscheidung zwischen den „Auserwählten“, „Geretteten“ und den „Verdammten“ und den „Ausgeschlossenen“.

Weil die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, einem Volk, einer Kultur oder einer Religion nicht als individuelle, subjektive Leistung gedacht werden kann – Zugehörigkeit ist eine Voraussetzung jeder subjektiven Leistung –, artikuliert sich Grenzdiskurs als *Wiederholung* einer immer schon geschehenen Offenbarung oder Sinngebung. Diskurs auf der zweiten Ebene hat demzufolge nicht wie beim argumentativen Diskurs eine progressive Lerndynamik, d.h. Kommunikation auf der zweiten Ebene zielt nicht darauf, immer neue Informationen über die Welt zu produzieren. Die Lerndynamik auf der zweiten Ebene richtet sich nach der Vergangenheit. Es wird nicht etwas Neues verkündet, sondern das, was immer so war und immer so sein wird seit dem Anfang aller Dinge. Als Rede von dem, was am Anfang der Welt geschehen ist, begründet Grenzdiskurs die Kontinuität einer Tradition, zu der man identitätsmäßig „gehört“. Grenzdiskurs ist deswegen notwendigerweise *narrativ* und nicht konstativ. Denn im Gegensatz zum argumentativen Diskurs geht es darum, die Kontinuität einer gemeinsamen Geschichte und Identität aufgrund ursprünglicher, gemeinschaftsstiftender Ereignisse und Offenbarungen zu schaffen. Als wiederholende Erzählung ist Grenzdiskurs notwendigerweise *mythisch*. Grenzdiskurs tendiert dazu, die Zeit und die Geschichte und somit eine bestimmte Art von Wissensfortschritt zu verneinen. Er artikuliert sich als Rede vom Ewigen, Unwandelbaren und Identischen. Diese Pragmatik ist dort am Werk, wo immer Wiederholung oder Repetition zu kommunikativem Handeln gehören, wie z.B. in vielen Lernsituationen, wo es um die Sozialisierung in eine Sprache, eine Kultur oder eine Lebensweise geht.

Grenzdiskurs ist zudem durch eine Pragmatik des *Bezeugens, des Bekennens und der rituellen Darstellung* charakterisiert.²⁷ Die ausschließend-einschließende Struktur des Grenzdiskurses konstituiert eine Traditionsgemeinschaft

27 Zum Ritualbegriff vgl. Krieger, David J./Belliger, Andréa, Einführung, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J., *Ritualtheorien*, Opladen/Wiesbaden 1998, 7-33.

der Zugehörigen, die, obwohl sie nicht individuell-subjektiv gestiftet werden kann, nur durch individuelle Handlungsvollzüge konkret verwirklicht und reproduziert werden kann.²⁸ Wenn Kommunikation nur aufgrund der Annahme gemeinsam akzeptierter Kriterien möglich ist, dann muß in jeder kommunikativen Handlung, auch argumentativer Natur, das ganze Weltbild mitschwingen. In jeder kommunikativen Handlung, gleich welchen Inhalts, werden die Kriterien von Sinn, Wahrheit, Wirklichkeit usw. durch konkrete Handlungen und Entscheidungen aller Art bezeugt, bestätigt, verwirklicht und durchgesetzt. Das Setzen von Sinnkriterien erfolgt also nicht mittels argumentativ vollzogener Verifikation von Geltungsansprüchen in einer Einstellung hypothetischer Distanz. Über die Kriterien wird nicht argumentiert. Kriterien der Gültigkeit werden nicht „gesagt“, sondern – wie Wittgenstein sagte – „gezeigt“. Das Setzen von Kriterien ist ein kommunikatives Handeln, das Zeugnis für die Kriterien ablegt, indem sie in alltäglichen Interaktionen, wie auf einer Bühne, *dargestellt* werden. „Ich behaupte, daß...“ und „Ich bekenne, daß...“ sind grundsätzlich verschiedene Aussagen und es liegen ihnen andere pragmatische Vollzüge als Bedingungen ihren Sinnes zu Grunde. Der Sinn christlicher Verkündigung z.B. zeigt sich im Lebensvollzug einer christlichen Existenz und nicht, indem man Argumente für die Existenz Gottes anzuführen weiß. Wenn der aufklärerische Säkularismus behauptet: „Alle sinnvollen Sprechakte sind Argumente“, so ist dies kein Argument, sondern ein Bekenntnis, das im kommunikativen Handeln durch rituelle Wiederholung *dargestellt* wird.

Jede kommunikative Handlung hat also, über ihre argumentative Funktion hinaus, eine bezeugende und darstellende Funktion, wodurch die Kriterien selbst kommuniziert oder mit-geteilt werden. Nur deswegen kann kommunikatives Handeln kulturelle Reproduktion, individuelle Sozialisation wie auch Gruppensolidarität herstellen. Diese identitätsstiftende Funktion kann argumentativer Diskurs nicht erfüllen, da er sie immer als schon gegeben voraussetzen muß. Es wird nicht nur irgendetwas mitgeteilt, sondern auch ein historisch gegebenes und kulturell bestimmtes „Mitsein“ unter den Menschen „geteilt“ und verwirklicht. Nach Heidegger existiert der Mensch als „geworfener Entwurf“ eigener Seinsmöglichkeiten²⁹, d.h. als Frage nach der eigenen Identität. Es ist unumgänglich, daß der Sprecher oder die Sprecherin sich in jeder Sprechhandlung nicht nur individuell-subjektiv, sondern auch kollektiv-kulturell identifiziert. Dies bedeutet, daß jeder Sprechakt mehr oder weniger stillschweigend Zeugnis für das Seinsverständnis, d.h. die Sinnkriterien, worauf er begründet ist, ablegt.

28 Vgl. Goffman, Erving, Interaktionsrituale, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J., Ritualtheorien, Opladen/Wiesbaden 1998, 323-338; Bergesen, Albert, Die rituelle Ordnung, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J., Ritualtheorien, Opladen/Wiesbaden 1998, 49-76.

29 M. Heidegger, Sein und Zeit.

Die Pragmatik narrativer Wiederholung und ritueller Darstellung hat zur Folge, daß der Kommunikationsvollzug notwendigerweise versucht, das Weltbild des Sprechers *durchzusetzen*. Der französische Philosoph Jean-François Lyotard bezeichnete diese Möglichkeit jeder Kommunikation als „Agonistik“. Nach Lyotard³⁰ ist Sprechen zugleich auch „Kämpfen“. Denn jeder Zug in einem Sprachspiel beansprucht wenigstens implizit, auch die Regeln zu setzen, d.h. möglicherweise ein neues Spiel in Gang zu bringen. Wie Lyotard haben Foucault und andere Verfechter der Postmoderne gesehen, daß Wissen unvermeidlich mit *Macht* verbunden ist. Kommunikationstheoretisch läßt sich diese Einsicht darin begründen, daß der Erfolg und überhaupt der Sinn eines Arguments nicht nur von der überzeugenden Kraft der Gründe, die es unterstützen, abhängt, sondern vor allem von der Akzeptanz der Kriterien, die es als Sprechakt ermöglichen. *Der Sinn und daher auch die Gültigkeit eines Grenzdiskurses ist untrennbar verwoben mit seiner Durchsetzungskraft, d.h. mit dem Erfolg oder Mißerfolg seiner Bezeugung und seiner dramatischen Darstellung.* Bevor Solidarität durch einen Konsens erreicht werden kann, muß Solidarität in einer Gemeinschaft des Bekennens und rituellen Darstellens bestehen. Wird die Botschaft, die die Kriterien mitteilt, nicht angenommen, dann wird sie mit allen Mitteln wiederholt, bis Akzeptanz eintritt.

An diesem Punkt werden die Grenzen des Grenzdiskurses selbst sichtbar und das typische Bild eines intoleranten Fundamentalismus erscheint. Das Setzen von Regeln und Kriterien, die kommunikative Konstruktion eines Sinnhorizonts oder einer Welt ohne den Verweis auf eine externe Instanz, die die Möglichkeit einer Korrektur in sich birgt, führt den Grenzdiskurs direkt in die Willkürlichkeit eines Machtspruches, der schlußendlich in die Sinnlosigkeit des „apologetischen Universalismus“³¹ fällt. So wie ein Kriterien- oder Regelkonflikt erst sinnvoll auf einer höheren, zweiten Ebene des Diskurses ausgetragen werden kann, so werden Konflikte auf der Ebene religiöser Grenzdiskurse ihrerseits erst sinnvoll, wenn sie auf einer höheren, dritten Diskursebene ausgetragen werden können. Die eigene „frohe Botschaft“ angesichts Ablehnung oder Unverständnis immer wieder zu verkünden, ist keine Legitimation der Verkündigung. Die bloße Wiederholung einer Verkündigung in der Begegnung mit anderen Religionen, Mythen und Weltanschauungen ist an sich kein kommunikatives Handeln. Ein verabsolutierter Grenzdiskurs ist wie eine „Privatsprache“³², die behauptet, daß das, was sie jeweils als richtig setzt, richtig sei. Wie Wittgenstein zeigte, kann in diesem Fall nicht mehr von „richtig“ oder „unrichtig“ gesprochen werden, was nur bedeutet, daß es kein *regel-geleitetes Handeln* und demnach keine Sprache gibt.

30 Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986, 40.

31 Krieger, David J., *The New Universalism*. Foundations for a Global Theology, Maryknoll, N.Y. 1991.

32 Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*; Krieger, David J., *The New Universalism*.

Ein fundamentalistischer Grenzdiskurs wird also erst auf der dritten Diskursebene geöffnet und somit dialogfähig. Denn auf der dritten Ebene wird eine Korrektur von außen möglich. Diesen Diskurs möchte ich *Erschließungsdiskurs* nennen, denn er erschließt einen Raum der Begegnung und gegenseitigen Verständigung zwischen Grenzdiskursen.

2.3 Pragmatik des Erschließungsdiskurses

Erschließungsdiskurs ist durch pragmatische Bedingungen konstituiert, die es ermöglichen, Gewalt und Sinnlosigkeit in Rationalität zu verwandeln. Um eine Aussage auf argumentativer Ebene zu verstehen, muß man wissen, wie sie verifiziert werden kann, sonst ist sie – wie Habermas zeigte – sinnlos. *Um eine Aussage auf der Ebene eines Grenzdiskurses zu verstehen, muß man wissen, wie man sie gewaltlos vertreten kann, sonst verfällt sie auch der Sinnlosigkeit.* Auf der dritten Ebene geht es nach dem Sprachspielmodell menschlicher Kommunikation um das schlichte Sich-Verständigen ohne Bestimmung und Begrenzung von persönlichen und kollektiven Identitäten und ohne Bezug auf besondere Themen oder Inhalte. Mit anderen Worten geht es um „Praxis“, d.h. um kommunikative Handlungen, die in purem menschlichen Miteinandersein geschehen, und welche einen Ort eröffnen, in dem menschliche Beziehungen erscheinen und transformiert werden können, und wo eine „Welt“ erschlossen wird. Wenn diese dritte Ebene verdrängt und ausgeblendet wird, wie dies oft in interkulturellen und interreligiösen Begegnungen vorkommt, kann keine Kommunikation über die jeweiligen Grenzen der Gruppe, der Gemeinschaft, der Kultur oder der Religion stattfinden. Dies verurteilt alle interreligiösen Begegnungen zur gegenseitigen Polemik und hat katastrophale Auswirkungen auch auf den Sinn der Sprechhandlungen der unteren Ebenen. Ein Christentum z.B., das in Argumenten und Wiederholungen verharrt, ohne grundsätzliche Bereitschaft, Neues zu lernen und die eigenen Grenzen zu transformieren, wird nicht nur zunehmend gewalttätig, sondern auch zunehmend sinnlos. Das Ideal einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, das in jedem Sprechakt – wie Habermas und Apel zeigten – als transzendente Bedingung der Möglichkeit seines Sinnes kontrafaktisch vorausgesetzt wird, läßt sich nur auf der dritten Diskursebene tatsächlich verwirklichen.

Die Grenzen einer Kommunikationsgemeinschaft werden erst im Moment der Begegnung mit einer anderen Gemeinschaft und mit ihrem mythischen Grenzdiskurs *als solche* erkannt und in Frage gestellt. Solange wir nichts von anderen Welten wissen, ist die eigene Welt selbstverständlich die einzig richtige und mögliche. Der kommunikationspragmatische Verlauf der Begegnung mit dem Anderen wird anders, je nachdem, ob kommunikatives Handeln fähig ist, das volle Potential des Erschließungsdiskurses zu aktivieren. Wird der Diskurs von einer Tiefenstruktur der Ausschließung-Einschließung bestimmt, wie dies hi-

storisch bei den meisten interreligiösen Begegnungen der Fall gewesen ist³³, dann wird der Raum der Begegnung von vornherein geschlossen und durch eine nicht-diskursive Macht ersetzt, welche in Form von „therapeutischen“, „dogmatischen“ und/oder „apologetischen“ Mechanismen der Abwehr und Legitimierung operiert.³⁴

Der Erschließungsdiskurs ist von einer Pragmatik konstituiert, welche sich weder innerhalb noch an der Grenze einer Kommunikationsgemeinschaft, sondern im Zwischen-Bereich der Begegnung von Gemeinschaften abwickelt. Erschließungsdiskurs artikuliert die Begegnung von Religionen und Weltbildern als eine Begegnung von Eigenem und Anderem in einem Raum, der nicht von der abwehrenden und letztendlich auf Macht begründeten Dynamik der Ausschließung-Einschließung strukturiert wird. Diskurs auf der dritten Ebene, der als Erschließung des Zwischenraumes funktioniert, vollzieht sich in der Praxis weder als Verifikation, noch als apologetische, ausschließende Bekehrungsrede, sondern als „reflektierte“ oder „methodologische“ Bekehrung.

Ausgehend von der ursprünglichen Einsicht der pragmatischen Semantik Wittgensteins, daß Verstehen nur durch *Teilnahme* möglich ist, ist interreligiöser Dialog nur durch eine Kommunikationspraxis möglich, die gegenseitige Teilnahme an den verschiedenen Religionen und ihren mythischen Grenzdiskursen ermöglicht. Hier muß die Stellung des Beobachters und auch des Kritikers verlassen und die andere Religion von innen kognitiv und affektiv „angenommen“ werden. Die Frage, welche Religion mehr Wahrheit enthält, ist demnach sinnlos, denn eine Religion kann nur von innen und aufgrund ihrer eigenen Kriterien verstanden werden. Es gibt keinen neutralen Boden, auf dem Religionen verglichen werden könnten. Nicht einmal die angeblich wertfreie Religionswissenschaft kann einen solchen allgemeingültigen Standpunkt bieten, denn die Religionswissenschaft ist den Kriterien des säkularen Humanismus verpflichtet, der durch den eigenen Grenzdiskurs konstruiert ist. Kommunikation über die Grenzen des eigenen Mythos hinweg ist also nur möglich, wenn eine nicht-ausschließende, nicht-konfessionelle „Bekehrung“ möglich wird. Die typische Forderung religiösen Diskurses nach Bekehrung als einzigem Zugang zur Wahrheit wird also auf der dritten Ebene nicht geleugnet. Nur handelt es sich nicht um eine einseitige Forderung, sondern um die Bereitschaft, die Bekehrungserfahrung auf beiden Seiten und immer neu zu machen. In Konflikten, die auf der Ebene von Letztüberzeugungen, d.h. zwischen Grenzdiskursen, entstehen, läßt sich kommunikatives Handeln und somit „Rationalität“ gegen Macht und Gewalt nur aufrechterhalten, wenn das Bekenntnis zur eigenen Wahrheit gepaart ist mit der Be-

33 Bitterli, Urs, Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“, München 1982; Krieger, David J., Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen, Zürich 1986.

34 Berger, Peter/Luckmann, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1989, 112-124.

reitschaft, Weltbildtransformationen zu akzeptieren. Aufgrund dieser Überlegungen und im Anschluß an die Pragmatik der zwei anderen Diskursebenen ließen sich die pragmatischen Bedingungen des Erschließungsdiskurses folgendermaßen beschreiben:

1. Der Dialog als Synthese neuer Informationen hat Vorrang vor Argumentation und auch vor Verkündigung.
2. Transformation oder *gegenseitige* Bekehrung ersetzt sowohl die Verifikationsprozeduren des argumentativen Diskurses als auch die ausschließende, „konfessionelle“ Bekehrung des Grenzdiskurses.
3. Statt einer Einstellung hypothetischer Distanz oder einer unmittelbaren Bezugung durch rituelle Darstellung wird Kommunikation als „Spiel“ vollzogen.
4. Die temporale Orientierung richtet sich weder nach der Zukunft noch nach der Vergangenheit, sondern nach der Gegenwart, der „Liminalität“ mystischer, kreativer Erfahrung.
5. Die ideelle Universalität eines letzten Konsens und die ebenso ideelle Universalität einer weltanschaulichen Totalität werden eingebettet in eine nicht mehr kontrafaktische, sondern reale universelle Solidarität.

3. Prinzipien des Dialogs

Der interreligiöse Dialog bildet einen wesentlichen Aspekt der Emergenz einer globalen Kultur und stellt eine der wirksamsten Korrekturen zu den heutigen Tendenzen der Fragmentierung dar. In einer Gesellschaft, die durch Globalisierung und funktionelle Differenzierung geprägt wird, ist der interreligiöse Dialog das wichtigste Mittel gegen fundamentalistische Reaktionen. Nur wenn den Kräften der Entwurzelung nicht mit einem Zurückkriechen auf alte Wurzeln begegnet wird, wird das heute überall spürbare Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Identität und Gemeinschaft nicht auf Kosten von Andersgläubigen befriedigt werden. Die folgenden Prinzipien eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs sind als Wegweiser in eine multikulturelle Gesellschaft gedacht. Sie sind ein konkretes Beispiel für die Art und Weise, wie der Erschließungsdiskurs vollzogen werden kann, und sollen dazu dienen, die Gefahr des Fundamentalismus, die in jeder religiösen Kommunikation steckt, aufzufangen und in eine konstruktive Richtung zu lenken.

3.1 Prinzip der Verwurzelung

Grundlegende Voraussetzung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs ist die tiefe, aber zugleich kritische Verwurzelung in der eigenen Kultur und Tradi-

tion. „Tief“ bedeutet, ein „praktizierendes“ Mitglied jener Kultur oder Religion zu sein, die man im Dialog „vertritt“. Dabei genügt es nicht, lediglich Doktrinen und Lehren einer Religion, Kultur oder Weltanschauung zu kennen, um diese zu verstehen, vielmehr muß die ihr innewohnende Geisteshaltung oder Spiritualität erfahren, existentiell gelebt und praktiziert werden. „Kritisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang, daß dieses kognitive wie emotionale Wissen um die eigene kulturelle und religiöse Tradition mit Hilfe aller zuverlässiger Erkenntnismittel (z.B. Geschichte, Kunst, Theologie, Religionswissenschaft) durchforscht wird. Das Eintreten in den interkulturellen oder interreligiösen Dialog ist nicht möglich ohne diese grundsätzliche Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition.

3.2 Prinzip des Lernens

Der zweite Schritt besteht in der Aneignung eines kognitiven wie emotionalen Wissens und Verstehens einer anderen Kultur oder Religion. Ein ernsthafter Dialog mit Mitgliedern einer anderen Kultur oder Religion ist ohne diese Kenntnis des Hintergrundes des Gegenübers nicht möglich. Hier gilt es ebenso wie im ersten Schritt alle zuverlässigen Erkenntnismittel auszuschöpfen, um ein tiefes und kritisches Wissen über die andere Kultur oder Religion zu erlangen.

3.3 Prinzip der Betroffenheit

Das Verstehen einer anderen Kultur oder Religion führt unweigerlich zur Einsicht in Sinn und Wahrheit der anderen Kultur oder Religion. Dieses Verstehen führt zu einer Überzeugung oder zu einem Glauben, den man sowohl als kulturelle wie auch als religiöse „Bekehrung“ bezeichnen könnte. Ohne eine solche „Bekehrung“ ist ein Verstehen des andern nicht möglich. Für den interkulturellen und interreligiösen Dialog ist also die Bereitschaft, sich existentiell und persönlich von der Botschaft einer anderen Kultur oder Religion betreffen zu lassen, unbedingte Voraussetzung.

3.4 Prinzip des intra-kulturellen bzw. intra-religiösen Dialogs

Sich existentiell von einer anderen Kultur oder Religion betreffen zu lassen, heißt, daß irgendwann im Laufe des Dialogs die fremde Kultur oder Religion nicht mehr fremd ist. Man bemerkt, daß man plötzlich zwei verschiedene und oft sich widersprechende Überzeugungen in sich hat. Im Inneren der eigenen Person beginnt ein intra-kultureller oder intra-religiöser Dialog. Dies bedeutet, daß der Dialog zwischen den zwei Religionen oder Kulturen in ein und derselben Person

stattfindet. Dieser personimmanente Dialog bietet die Möglichkeit, die zwei Kulturen oder Religionen zu einer Synthese oder Versöhnung zu führen. Ist dies nicht möglich, bricht der Dialog ab. Auf dieser Dialogstufe gibt es zwei mögliche Fehlentwicklungen:

1. Die andere Kultur oder Religion wird aus dem Bewußtsein verdrängt und man fällt auf die eigene Tradition als die allein gültige zurück.
2. Man wird tatsächlich zur anderen Kultur oder Religion „bekehrt“, d.h. die Bekehrungserfahrung wird exklusiv und einseitig erlebt. Dies führt zur Ablehnung der ursprünglichen Kultur oder Religion.

In beiden Fällen haben wir es mit Formen des Fundamentalismus zu tun. Es ist also für den Dialog und für die eigene Geisteshaltung oder Spiritualität entscheidend, daß der intra-religiöse Dialog *Brückensymbole* findet, die fähig sind, beide Traditionen auszudrücken.

3.5 Prinzip des inter-religiösen Dialogs

Findet der intra-kulturelle oder intra-religiöse Dialog solche Brückensymbole und kommt tatsächlich eine Art Synthese zustande, muß diese bis jetzt personimmanente und persönliche Auffassung darüber, wie die zwei Kulturen oder Religionen miteinander verbunden werden können, im interkulturellen oder interreligiösen Dialog mit Vertretern der anderen Kultur oder Religion „geprüft“ werden. Keine Interpretation ist gültig, wenn die Mitglieder der entsprechenden Kultur oder Religion sich selbst nicht darin finden können. Hier werden wir mit dem Problem der Repräsentation konfrontiert: Wer ist ein Vertreter einer Kultur oder Religion? Wer kann für eine Kultur oder Religion sprechen? Nur jener ist letztlich als Vertreter einer Kultur oder Religion im interkulturellen oder interreligiösen Dialog zu betrachten, der die oben genannten fünf Dialog-Schritte durchlebt und erfahren hat.

3.6 Prinzip der Gegenseitigkeit

Der sechste Dialog-Schritt umfaßt das Prinzip der Gegenseitigkeit. Alle Dialog-Teilnehmer müssen die gleichen Dialog-Schritte durchlebt und erfahren haben. Eine fundamentalistische Grundhaltung (vgl. 4) verunmöglicht einen konstruktiven Dialog.

3.7 Prinzip der *Orthodoxie*

Beachtung des Prinzips der *Orthodoxie* bedeutet, daß das legitime Anliegen der Mitglieder einer Kultur oder Religion, ihre eigene Tradition aufrechtzuerhalten, ihrem eigenen Glauben treu zu bleiben und in wesentlichen Punkten keinen Kompromiß einzugehen, respektiert werden muß. Ansonsten ist der Dialog nichts anderes als die Leugnung der eigenen Wurzeln oder der Versuch andere Menschen ihrer Kultur oder Religion zu berauben. In diesem Sinne kann der siebte und letzte Schritt des Dialogs als Prinzip der *Orthodoxie* bezeichnet werden, d.h. nichts darf angenommen werden, das der eigenen Geisteshaltung oder dem eigenen Glauben bzw. jenem des Gegenübers im Wesentlichen widerspricht. Auch darf nichts weggenommen oder ausgelassen werden, das diesen wesentlich zugehört.

Der Prozeß des Dialogs zwischen Religionen und Kulturen ist also ein zirkulärer Prozeß, der wahrscheinlich nie definitiv abgeschlossen sein wird, da es immer mehr zu lernen und mehr zu klären gibt. Solange wir uns in diesem zirkulären Prozeß befinden und darin weitergehen, bauen wir mit an einer interkulturellen oder interreligiösen Gemeinschaft. Das eigentliche Ziel dieses Dialogs ist nicht ein utopisches, ein für allemal gültiges Einverständnis aller Kulturen und Religionen, sondern der Aufbau einer globalen Kultur, in der zunehmende Komplexität nicht durch zu einfache Lösungen ausgeblendet wird. Prozeß und Weg eines solchen Dialogs sind zugleich sein Ziel.

Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität

Überlegungen zu den Aufgaben heutiger Missionswissenschaft

Giancarlo Collet, Münster

Was für den christlichen Glauben allgemein gilt, trifft auch auf das missionarische Handeln der Kirchen zu: beide sind weder selbstverständlich noch bleiben sie unangefochten, vielmehr muß um ihre Sache gerungen werden, und sie bleiben daher umstritten. Von Anfang an begleiteten innere und äußere Infragestellung und Kritik die christliche Mission, wobei nicht selten Zerrbilder das Urteil über sie bis heute bestimmen.¹ Fixe Bilder finden sich jedoch nicht allein auf Seiten der Kritiker der Mission, sondern auch auf jener der Befürworter. Grund für Selbstgerechtigkeit oder gar Überheblichkeit ist dies freilich noch lange nicht. Im Gegenteil: „Ohne Kritik verkommt Mission zu realitätsferner Lobhudelei oder christlich drapiertem Aberglauben, ohne positive Teilnahme zu wirklichkeitsfremder Verzerrung.“² Die Antwort auf die Frage, ob Mission heute noch sinnvoll und verantwortbar sei, wird gewiß nicht allein von dem Bild abhängig sein, das man mit ihr verbindet, sondern vielmehr noch von der Bereitschaft, sich auf den christlichen Glauben und das von ihm zu bezeugende Evangelium einzulassen. Ohne diese Voraussetzung zu teilen, läßt sich nur schwer über Mission sprechen.

Allerdings ist die Rede von Mission vor allem in westlichen Gesellschaften negativ besetzt, und viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirchen nehmen an ihr Anstoß, weil Mission sie an ein imperialistisches Verhalten erinnert, von dem endgültig Abschied zu nehmen ist. Das Klischee - erst kommen die Missionare und dann kommt Coca Cola - hat sich tief im allgemeinen Bewußtsein festgesetzt. Dagegen scheint es ein theologischer Begriff von Mission schwer zu haben. Der Begriff Mission will uns ja daran erinnern, daß Christsein mit Nachfolge und damit mit Apostolat bzw. Sendung zu tun hat. Diese Sendung sieht sich an keine geographischen, kulturellen, rassischen, religiösen oder kirchlichen Grenzen gebunden, sondern als „Grenzüberschreitung“, wie Mission schon oft beschrieben wurde, sucht sie die universale Kommunikation des Evangeliums als „Wort des Lebens“ (1 Joh 1, 1).

„Das bedeutete früher möglicherweise, oder schien bloß zu bedeuten, den Kampf gegen Aberglauben und die Versklavung unter die Mächte der Dunkelheit, der Unwissenheit und der Krankheit, heute bedeutet sie der Kampf zwischen Unterdrücker und Unter-

- 1 Vgl. Paczensky, Gert, Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus, München 1991.
- 2 Blaser, Klauspeter, Das *Missionsverständnis* in Bewegung, in: Zeitschrift für Mission 19 (1993) 199-210, 199.

drückte, die Begegnung mit den Weltreligionen, Teilnahme am Kampf um das Überleben, ob wir es mögen oder nicht. In diese konkreten Verhältnisse gesandt zu sein, verlangt die Bekehrung der Menschen zu Gott und unsere Bekehrung zu den Armen.³

Der damit verbundene Anspruch und eine ihm zu entsprechende Praxis können nicht aufgegeben werden, wenn denn weiterhin an christlicher Identität festgehalten werden soll. Sie braucht zwar nicht unbedingt an den Begriff der Mission gebunden zu sein, wohl aber an den mit ihm bezeichneten Sachverhalt.⁴

Die folgenden Ausführungen suchen zunächst auf einige „Altlasten“ christlicher Mission aufmerksam zu machen, um besser verstehen zu können, warum Mission bei uns nach wie vor auf Schwierigkeiten stößt und die Rede von ihr erschwert. In einem weiteren Punkt sollen dann neue Herausforderungen benannt werden, mit denen sich das missionarische Handeln heute konfrontiert sieht. In einem abschließenden Teil werden auf diesem Hintergrund zentrale Aufgaben thematisiert, die sich einer Missionswissenschaft in unserem Kontext stellen.

1. „Altlasten“ christlicher Mission

Hans-Werner Gensichen schrieb vor Jahren: „Der Weg der Mission ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten sozusagen mit Krisenanalysen gepflastert gewesen. Keine ökumenische Konferenz, kaum ein namhafter Vertreter der Missionswissenschaft oder der organisierten Mission, die dazu nicht ihre Beiträge ge-

3 Blaser, Klauspeter, Should we stop using the term „mission“?, in: *International Review of mission* 76 (1987) 68-71, 70.

4 Wegen der eben angesprochenen Belastung, die mit dem Wort „Mission“ verbunden ist, wurde vorgeschlagen, auf diesen Begriff zu verzichten; statt dessen biete die Kategorie des Zeugnisses eine angemessene Möglichkeit, Mission in einem post-kolonialen Zeitalter zu verstehen. Vgl. z.B. Soares-Prabhu, George M., *Missiology or Missiologies?*, in: *Missions Studies* 3 (1986) 85-87, 86; vgl. Velasco, Juan Martin, *Increencia y evangelización. Del dialogo al testimonio*, Santander 1988, 9ff; 121ff. Ich halte es nach wie vor für angebracht, den Begriff beizubehalten, weil er dazu zwingt, uns einerseits mit der Geschichte der Mission auseinanderzusetzen und sich ihrer „kolonialen Hypothek“ zu stellen. Andererseits haben wir zur Kenntnis zu nehmen, daß genau dem Begriff Mission in außereuropäischen Kirchen und Theologien eine zentrale Bedeutung zukommt. Der Verzicht auf das Wort Mission bedeutete in diesem Zusammenhang über die Gefahr einer Konsolidierung und Perpetuierung von Vorurteilen hinaus deshalb auch die Weigerung, eine neue Wirklichkeit, die von den Betroffenen selbst auf den Begriff Mission gebracht wird, zur Kenntnis zu nehmen und sich ihr zu stellen. Insofern legt sich gelegentlich die Vermutung nahe, daß die Schwierigkeiten, welche Mission bereitet, nicht primär jene der anderen sind, sondern mit unserem eigenen Christsein zusammenhängen.

liefert hätten.“⁵ Solche Krisenanalysen sind heute weit seltener geworden und dies aus verschiedenen Gründen, ohne damit zu sagen, Mission sei inzwischen „krisenfrei“. Die in den Beiträgen genannten Krisen waren jedoch vor allem mit einer Mission verbunden, die jahrhundertlang unter westlicher (kolonialer) Vorherrschaft und Vormundschaft stand, von denen zu befreien sowohl die sog. Jungen Kirchen als auch die Mutterkirchen und Missionsorganisationen sich schwer taten und denen es bis heute teilweise noch schwerfällt.

„Eben dies System mit seiner Parallelität von westlicher Machtausübung und westlicher Missionierung, von kolonialem Patronat und missionarischem Paternalismus, ist es (...), das die wesentliche Freiheit der Zusage des Evangeliums und der Antwort des Glaubens empfindlich gelähmt hat, mit Auswirkungen, die mit dem Abbau des Kolonialismus keineswegs automatisch beseitigt sind und von denen auch die Jungen Kirchen noch betroffen sind.“⁶

Im Gefolge europäischer Expansion wurde das westliche Christentum weltweit verbreitet, was nicht nur besagt, daß es zur Präsenz eines westlichen Typs von Christentum in außereuropäischen Kulturen kam, sondern damit gleichzeitig Zertrennung und Zersplitterung christlicher Kirchen auf Weltmaßstab-Ebene reproduziert wurden. Nicht zuletzt die beiden Weltkriege erschütterten gewaltig die Superiorität des christlichen Westens und entlarvten die irrije Vorstellung, Europa sei der Nabel der Welt. Von dieser Entlarvung war auch das Christentum als Ideologie von gewalttätigen Eroberern und rücksichtslosen Ausbeutern mitbetroffen. Der mit der Entkolonialisierung einsetzende Prozeß, in dem die Dritte Welt ihre bis dahin vorenthaltenen und verweigerten Rechte vor der Weltöffentlichkeit einzuklagen begann, fand seinen innerkirchlichen Widerhall in der verstärkten Reklamation kirchlicher Autonomie. Dies hat schließlich - für die katholische Kirche entschieden durch das Vaticanum II vorangetrieben und in seinen Dokumenten mehrfach bestätigt - dazu geführt, daß die ehemaligen „Missionskirchen“ vollwertige Glieder einer weltweiten christlichen Gemeinschaft wurden, in der gegenseitige Solidarität und wechselseitiges Lernen angesagt ist. Doch scheint Letzteres nicht recht gelingen zu wollen, sondern ist mit zahlreichen Schwierigkeiten und Widerständen verbunden, deren Überwindung lange Zeit braucht.⁷

Der Übergang von der Westmission zur Weltmission, von dem schon seit Jahren gesprochen wird, ist mittlerweile zwar eine unübersehbare Realität, gleichzeitig aber vollzieht er sich vermutlich viel langsamer als wir es im allge-

5 Gensichen, Hans-Werner, *Glaube für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 24.

6 H. W. Gensichen, *Glaube* 18.

7 Vgl. Piepel, Klaus, *Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt*, Aachen 1993.

meinen wahrhaben wollen.⁸ Denn nach wie vor herrschen zwischen den einzelnen Ortskirchen asymmetrische Verhältnisse, welche das Bild einer Weltkirche, die aus gleichwertigen Lokalkirchen mit ihren je eigenen Profilen besteht, verzerren. Nicht so sehr in der Tatsache, daß die einen über größere materielle Ressourcen verfügen als andere, besteht die eigentliche Schwierigkeit. Vielmehr liegt das Problem in der über Jahren gewachsenen und sich in den Köpfen verfestigten *paternalistischen Mentalität*, mit der beispielsweise finanzielle Hilfe angeboten und verteilt, aber genauso in Empfang genommen wird. Doch auch im theologischen Verhalten zu außereuropäischen Theologien und insbesondere im kirchenamtlichen Umgang mit ihnen zeigt sich die monierte Mentalität: nach wie vor ist das westliche Interpretationsmonopol von dem, was Christentum ist, bestimmend und neuere theologische Entwürfe und pastorale Projekte werden mit „Argusaugen“ beobachtet und unter Rechtfertigungsdruck gesetzt.

Die weltweite Präsenz des Christentums hat gleichzeitig zu einer planetarischen Diaspora geführt, einer Situation, die zusammen mit der unleugbaren Tatsache einer massiv abnehmenden gesellschaftlichen Präsenz der Kirchen im Westen und damit verbunden ihres immer geringer werdenden Einflusses dem geographischen Missionsverständnis endgültig den Boden entzog. Missionarisches Handeln kann infolgedessen auch nicht mehr als eine Angelegenheit der kirchlichen Geographie gesehen werden, vielmehr wird sie als Aufgabe aller Christen und Christinnen, wo überall sie sich befinden, zu begreifen sein. Doch setzt sich diese Erkenntnis, welche das vergangene Konzil wiederum deutlich herausgestellt hat (vgl. LG 17; AG 35), nur schwer durch, weil offenbar selbst bei aufgeschlossenen Christen und Christinnen bei uns ein Bild von Mission vorherrscht, das diese vorwiegend als „*Sache der anderen*“ betrachtet, mit der man - nicht zuletzt aufgrund der kolonialen Hypothek der Mission - möglichst nichts zu tun haben will.

In dieser Vorstellung von Mission ist der Gedanke einer weltweiten Expansion nachhaltig wirksam, wie diese im Zeitalter des europäischen Kolonialismus und Imperialismus erfolgte, und die sich nach einem bestimmten Verständnis des Missionsbefehls des Matthäus nahelegt. Nach Mt 28,19ff besteht der Auftrag des Auferstandenen darin, daß seine Jünger zu allen Völkern ziehen und alle Menschen taufen und unterweisen. „Wie die sich ausdehnenden Reiche, so sah es die Kirche als ihre Pflicht an, auch ihre eigenen Grenzen in der *plantatio ecclesiae* auszudehnen. So wie die imperialen Akteure zivilisieren mußten, so hatten die Kirchen Seelen zu retten, die *conversio animarum* durchzuführen. Die beiden Konzepte, die *plantatio ecclesiae* und die *conversio animarum* - die Einpflanzung der Kirche und die Bekehrung der Seelen -, umschrieben den kirchli-

8 Margull, Hans Jochen/Freytag, Justus (Hg.), Keine Einbahnstraßen. Von der Westmission zur Weltmission, Stuttgart-Erlangen 1973.

chen Sinn von Mission.“⁹ Solcher Sinn von Mission, der für missionstheologische „Schulrichtungen“ bis zur Zeit des Konzils noch bestimmend war und sich unerschwerlich vom Kriterium der „Meßbarkeit“ leiten ließ - sei es vom Wachstum der Kirchen oder von der Zahl der Bekehrten - , wird nach wie vor unterstellt, auch wenn sich mittlerweile diese Sinnbestimmung geändert hat.¹⁰

Belastend kommt eine *religiöse Zurückhaltung* hinzu, welche den Missionsgedanken gerade auch bei den „breiten Massen des gebildeten Publikums“, wie E. Troeltsch einmal bemerkte, nur schwer vermitteln läßt. „Religiöser Individualismus, unsere Achtung der Gewissensfreiheit und persönlichen Überzeugung, unsere Forderung der Toleranz“ scheinen der Mission nicht nur abträglich zu sein, sondern sie gar unmöglich zu machen. „Religion ist Privatsache und Persönlichkeitssache; wir pflegen darüber kaum miteinander zu sprechen, weil wir fremde Überzeugung nicht angreifen und die unsere nicht verspotten lassen wollen.“¹¹ Mission erscheint demgegenüber als „religiöser Hausfriedensbruch“ und in religiös pluralistischen Gesellschaften fehlt am Platze. Umgekehrt aber können wir uns sehr wohl *missionarisch verhalten* wie etwa im Falle der Menschenrechte. „Wir begnügen uns nicht damit, die anderen über unsere Auffassung zu informieren, im übrigen aber die jeweilige kulturelle Bedingtheit der verschiedenen Sichtweisen anzuerkennen, sondern wir wollen sie von der Richtigkeit, ja Wahrheit unseres eigenen Wertesystems überzeugen. Der Pluralismus findet hier seine Grenze, die Betonung der Menschenrechte wird nicht als eine von verschiedenen, prinzipiell möglichen Ansichten betrachtet.“¹²

Zu diesen „Altlasten“ christlicher Mission, mit denen sich auseinanderzusetzen nicht nur Aufgabe einer Missionswissenschaft ist, deren Aufarbeitung vielmehr Sache der Theologie allgemein und auch der Kirchen ist, treten neue Herausforderungen.

2. Neue Herausforderungen an die christliche Mission

Eine erste Herausforderung, vor die sich christliche Mission heute gestellt sieht, besteht im weltweit umfassenden Prozeß der *Globalisierung*. Globalisierung, die

- 9 Schreier, Robert J., *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a.M. 1997, 213; ders., Reconciliation as a Modell of Mission, in: *New Theology Review* 10 (1997) 6-15, 10.
- 10 Vgl. Congar, Yves, *Theologische Grundlegung*, in: Schütte, Johannes (Hg.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967, 134-190; Collet, Giancarlo, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 97ff; 107ff.
- 11 Troeltsch, Ernst, *Die Mission in der modernen Welt* (Gesammelte Schriften 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik), Aalen 1981 (2. Neudruck der 2. Auflage Tübingen 1922), 779-804, 787.
- 12 Leuze, Reinhard, *Das Verständnis der Mission in unserer Zeit*, in: *Zeitschrift für Mission* 21 (1995) 69-81, 70.

sich gewaltigen kommunikationstechnischen Fortschritten verdankt und diese fördert, bringt eine Vielfalt von Völkern, Ländern und Kulturen u.a. zu Gesicht. Und sie scheint überdies die Möglichkeit zu bieten, sie in gegenseitiger Bereicherung zusammenzuführen und alle daran partizipieren zu lassen. Doch verspricht Globalisierung mehr als sie hält. Denn von den Möglichkeiten des „Weltdorfes“, das inzwischen zum „Weltmarkt“ geworden ist, profitiert nämlich nur jener geringe Teil der Menschen, der ohnehin schon privilegiert ist. Zwar scheint Globalisierung die ganze Welt zu erfassen, doch läßt sie die Mehrheit außen vor, weil wirtschaftliche Globalisierung Millionen von Menschen marginalisiert und sie von deren Erträgen ausschließt. So werden ganze Kontinente, der Entwicklung am meisten bedürftige Länder und selbst Sektoren in sog. entwickelten Ländern von ihr „übergangen“. Globalisierung der Wirtschaft, die den einen lukrative Vorteile bringt und den anderen das Nachsehen überläßt, verschärft weltweit die soziale Frage, nicht zuletzt im Westen selbst. Denn wirtschaftliche Globalisierung führt beispielsweise nicht nur zur Auslagerung von Arbeitsplätzen, sondern auch von erwirtschaftetem Gewinn. Damit fehlen aber den öffentlichen Haushalten auch der Industrieländer zunehmend die Mittel für Sozialbugets.¹³

Globalisierung erweist sich daher als ein ambivalenter Prozeß. Als weltweiter Austausch von Informationen, Gütern und Dienstleistungen u.a. kann sie zu einer Humanisierung beitragen. Als problematisch aber erweist sie sich vor allem dort, wo sie zur Herrschaft einer Gruppe führt, die mit ökonomischer, politischer und kultureller Macht verbunden ist und den anderen aufgedrängt wird. Das führt zu zahlreichen, teilweise gewaltsam ausgetragenen Konflikten und antiglobalisierenden Strömungen, in denen gegenüber den vereinnahmenden Tendenzen die eigene Freiheit und Identität behauptet werden soll. Solche Einsprüche können im Namen von regionaler Autonomie, im Respekt vor ethnischen Gruppen und deren kulturellen Werten u.a. erfolgen, weil sie den Prozeß der Globalisierung vor allem als für sie bedrohlich erfahren. Zu diesen antiglobalisierenden Tendenzen zählen der Fundamentalismus und Revanchismus genauso wie eine Ethnifizierung und ein Primitivismus.¹⁴

Das missionarische Handeln wird auch von einer globalen Vision geleitet, die eine Alternative zum neoliberalen Prozeß der Globalisierung darstellt.¹⁵ Zwar kann diese Vision, die vom Glauben an den einen Gott, die eine Welt und die eine Menschheit, geleitet ist, leicht mißverstanden werden, wenn sie nämlich eine solche Einheit im Sinne von Uniformität bestimmt. Diese Sicht war in der Kirche lange Zeit wirksam und sie hat sich auch im missionarischen Handeln

13 Vgl. Mette, Norbert, Globalisierungsprozesse als theologische und praktische Herausforderung, in: ders., *Praktisch-theologische Erkundungen*, Münster 1998, 69-85, bes. 70ff.

14 Vgl. R. J. Schreiter, *Katholizität*, bes. 43ff.

15 Vgl. Amaladoss, Michael, *Globalization and Mission*, in: *Jeevadhara* 25 (1995) 52-64.

ausgewirkt. Aber schon ein oberflächlicher Blick in das neutestamentliche Glaubenszeugnis zeigt, daß der eine Geist verschiedene Gaben hat, und der eine Leib aus vielen Gliedern besteht (vgl. 1 Kor 12,1ff). Ein solches Verständnis von Einheit, die nach dem Konzil vor allem als Gemeinschaft zu sehen ist, gilt es - trotz der gegenwärtigen kirchenpolitischen Strategien und Maßnahmen - festzuhalten und zur Geltung zu bringen.¹⁶ „Die Kirche sieht (dabei) ihre eigene Rolle nicht als eine der Herrschaft im Namen der Wahrheit, sondern vielmehr als eine des Dienstes im Namen der Liebe.“¹⁷

Mission geht von der universalen Bestimmung des Evangeliums aus und bringt diese praktisch zur Geltung. Die Universalität des Evangeliums hat nichts mit uniformem Denken und Gewissen zu tun und ebensowenig mit der Aufklotroyierung eines Glaubens auf die ganze Welt. Sie antizipiert vielmehr eine Welt, die als Gemeinschaft von Freien „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28) kennt, weil sie auf dem gegenseitigen Respekt vor der jeweiligen Identität und Freiheit basiert und solche Barrieren und Diskriminierungen überwindet. Infolgedessen verbietet sich ihr auch eine politische oder kulturelle Dominanz der einen über die anderen. Im Prozeß der Globalisierung kommt daher der Kirche auch eine prophetische Rolle zu, nämlich die Vision einer Weltgemeinschaft zum Zuge zu bringen, welche auf die Solidarität aller Menschen setzt. Diese Vision kann sie aber nur dann glaubwürdig aufrechterhalten, wenn sie die Stimmen und die Interessen der von der neoliberalen Globalisierung ausgeschlossenen Opfer vertritt und sich mit ihnen solidarisiert.

Eine weitere Herausforderung liegt in dem sozialen, kulturellen und religiösen *Pluralismus*, der zu einem hervorstechenden Merkmal vor allem westlicher, moderner Gesellschaften geworden ist.¹⁸ Diese relativ neue Situation eines Pluralismus beruht vor allem darauf, „daß der Mundialisierungsprozeß infolge einer enormen Verdichtung und Beschleunigung der Kommunikationswege und Kommunikationsmittel ins Alltagsbewußtsein vorgedrungen ist und dort einen Effekt auslöst, der als ‘Schrumpfung des Globus’ wahrgenommen wird. Die Schrumpfung des Globus wird Teil der im alltäglichen Common Sense veran-

16 Vgl. Hilberath, Bernd Jochen, Kirche als *communio*. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: Theologische Quartalschrift 174 (1994) 45-65.

17 M. Amaladoss, Globalization 56.

18 Vgl. Hummel, Reinhart, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1996; vgl. Gabriel, Karl, Vom missionarischen Sendungsbewußtsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus, in: Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen - Theologische Reflexionen - Missionarische Perspektiven, hg. v. Anton Peter, Imensee 1996, 111-126; vgl. Kallscheuer, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt 1996.

kerten Vorstellungswelt.“¹⁹ Pluralismus meint aber nicht eine diffuse Vielfalt oder Pluralität, sondern stellt eine hochentwickelte Form sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenlebens dar, welches als solches auch bewußt zu gestalten und deshalb auf ethisch-moralische Werte angewiesen ist. Soziokulturelle und -religiöse Differenzen sind in einer modernen Gesellschaft sowohl zu erhalten und zu pflegen, um Identität zu ermöglichen und sie festzuhalten, und gleichzeitig miteinander zu verknüpfen und gegenseitig zu vermitteln.

Der religiöse Pluralismus bildet eine Signatur unserer Zeit, wobei es sich nicht um ein gänzlich neues Phänomen handelt. Denn ein Leben im religiösen Pluralismus gehörte für viele Menschen schon längst zur Alltagswirklichkeit. Neu ist er vor allem für westeuropäische Gesellschaften, die bisher vorwiegend von christlichen Traditionen geprägt wurden. „Noch nie seit der Christianisierung Deutschlands hat es eine Epoche gegeben, in der so viele Menschen, die sich zu nicht-christlichen Religionen bekennen, unter uns gelebt haben.“²⁰ Es geht dabei also nicht um eine Vielfalt von Konfessionen, sondern um den Pluralismus außerchristlicher Glaubensgemeinschaften und religiöser Gruppierungen, der sowohl global als auch mittlerweile lokal anschaulich geworden ist. Das Christentum findet sich als eine Religion unter anderen wieder, und seine bisherige Vorrangstellung innerhalb westlicher Gesellschaften hat es im Zuge der Säkularisierung immer mehr eingebüßt, eine Stellung, die es nicht mehr wiedergewinnen wird, auch wenn solche Vorstellungen nach wie vor anzutreffen sind.²¹ Umgekehrt treten nichtchristliche Religionen verstärkt in der Öffentlichkeit auf und beanspruchen dieselben gesellschaftlichen Rechte und Privilegien, wie diese bisher das Christentum bzw. die christlichen Kirchen hatten. Dabei lassen sich zwei konträre Tendenzen feststellen: Während auf der einen Seite aus dem faktisch gegebenen religiösen Pluralismus die Tendenz erwächst, diesem Pluralismus normativen Gehalt zuzusprechen, der den klassischen christlichen Missionsgedanken nicht nur unplausibel und obsolet werden läßt, sondern ihn für ein Zusammenleben in multireligiösen Gesellschaften als geradezu schädlich hält, wird auf der anderen Seite von nichtchristlichen Religionsgemeinschaften

- 19 Ahrens, Theodor, *Mission* unter Missionen. Die 'Jesusstory' im Spannungsfeld von Regionalität und Globalisierung - eine Standortbestimmung, in: ders. (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung. Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, Hamburg 1997, 15-51, 19.
- 20 Schäfer, K., *Christlicher Glaube* im religiösen Pluralismus, in: Christmann, Brunhild (Hg.), *Missionarische Kirche* im multireligiösen Kontext, Hamburg 1996, 9-27, 10.
- 21 Vgl. Noti, Odilo, *Kirchenintegralistische Eroberungsmentalität oder soziolethisch orientierte Ökumene?*, in: *Die Kirchen und Europa. Herausforderungen - Perspektiven*, Luzern 1993, 31-56; Collet, Giancarlo, „Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum?“ *Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas*, in: Riße, Günter/Sonnemann, Gunter/Theß, Burkhard (Hg.) *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift Hans Waldenfels*, Paderborn 1996, 805-822.

das freie Recht auf Missionierung, d.h. auf die Verbreitung anderer religiösen Lehren und Praktiken reklamiert.

Kirchen und Christen haben diese Situation eines religiösen Pluralismus zu akzeptieren und als Gestaltungsaufgabe ernst zu nehmen. Das verlangt von ihnen noch lange nicht den Verzicht auf ihre eigene Überzeugung und das öffentliche Einstehen für diese ihre Überzeugung, wohl aber auf religiöse Überheblichkeit. Statt dessen haben sie Verständnis für andere zu wecken und die Selbstinterpretation Andersgläubender zu respektieren, wohl wissend, daß sie nicht im Besitze der alleinigen und vollen Wahrheit sind, weil diese Gott allein gehört. Von Christen wird gleichzeitig erwartet, daß sie als Christen präsent sind und ihre Überzeugungen einbringen, d.h. engagiert das Evangelium vertreten.²² „Angesichts fortbestehender Spannungen und des Mißtrauens haben Christen keinen Anlaß, naiv zu sein und in Dialogrhetorik zu verfallen. Sie werden sich aber in den Religionen um Bündnispartner für eine bessere Welt bemühen und um der Sache willen auch einmal den Konflikt und Streit wagen.“²³ Zwar wissen wir aus Erfahrungen der Geschichte und der Gegenwart, daß Religionen in regionalen und globalen Konflikten eine problematische Rolle gespielt haben und noch immer Feindschaft und Haß unter Menschen schüren können. Das kann aber nicht den Verzicht auf Religion(en) bedeuten, sondern fordert vielmehr zu verstärkter interreligiöser Kooperation auf, um der weltweiten Bedrohung der Menschheit wirksam begegnen zu können. Die Mobilisierung religiöser Potentiale braucht nicht in Fanatismus, Intoleranz und militantem Haß gegenüber Andersgläubigen zu enden, sondern kann genauso zu deren Überwindung genutzt werden.

Der religiöse Pluralismus stellt zusammen mit der wachsenden Säkularisierung in westlichen Gesellschaften die Dominanz des Christentums in Frage, und es ist eine Konkurrenzsituation entstanden, in der auch andere Religionen und Glaubensgemeinschaften mit ihren Wahrheitsansprüchen auftreten, um Menschen für sie zu gewinnen. Auch diesen Menschen schulden die Christen die Wahrheit des Evangeliums, und sie haben sie daher im Vertrauen auf die „Kraft des Wortes Gottes“ (1 Kor 2,3-5) mit dessen Zuspruch und Anspruch zu konfrontieren. Missionarisches Handeln sucht in dieser Situation die „Überzeugung der Vernunft durch Gründe und die sanfte Anlockung und Ermunterung des Willens“, weil das „Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1) die Menschen auf „milde, zarte und sanfte Weise“ bewegt.²⁴

„Für eine Kirche, die ihre zentralen Glaubensinhalte ernst nimmt, die die sachliche Verständigung über spezifische Fragen und Inhalte des Glaubens und die nüchterne gemein-

22 Vgl. Peter, Anton, Christliche Präsenz als missionarisches Konzept, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 54 (1998) 241-258.

23 K. Schäfer, *Glaube* 23.

24 De Las Casas, Bartolomé, *Obras Completas II: De unico vocationis modo*, Madrid 1990, 17 (V, 1); 359 (V, 35).

same Arbeit am Ethos im interreligiösen Zusammenleben nicht scheut und die die innere Verfassung pluralistischer Kulturen begriffen hat - für eine solche Kirche ist der multireligiöse Kontext eine hilfreiche Herausforderung und eine anspruchsvolle missionarische Gelegenheit.“²⁵

Mittlerweile hat die erstmals von Alfred Delp SJ 1941 vorgetragene und von Ivo Zeiger SJ 1948 auf dem Mainzer-Katholikentag wiederholte These, Deutschland sei ein Missionsland, keine provozierende Wirkung mehr.²⁶ Konnte diese These vor fünf Jahrzehnten, als die kirchliche Großwetterlage insgesamt stabilere Verhältnisse zeigte, - auch wenn sich bereits eine Auflösung des „konfessionellen Milieus“ abzeichnete -, noch als Provokation verstanden werden, so ist die heutige multikulturelle und -religiöse Landschaft nicht nur eine nachträgliche Bestätigung dieser These, sondern sie verschärft gleichzeitig auch die Frage nach dem, was denn Christentum überhaupt ist und wie die Vermittlung des christlichen Glaubens im Zusammenhang einer Gesellschaft, in der es einen Traditionsabbruch und einen Plausibilitätsschwund kirchlichen Lebens gibt, gelingen kann.²⁷ Für viele Menschen in unseren Breitengraden ist Christentum ein „Fremdwort“, das sie nicht (mehr) kennen, sondern erst noch lernen müssen, sofern sie dazu bereit und nicht von agnostischen und nihilistischen Strömungen, welche Sinnfragen verabschiedet haben, erfaßt sind. Wir stehen deshalb auch bei uns vor einer „missionarischen Situation“, in der es darum geht, Wege einer Mystagogie zum Geheimnis Gottes zu finden und diese behutsam zu gehen.²⁸ Schon die Titel zweier neuerer Sammelbände können die grundlegenden Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, markieren: „Gott - ein Fremder in unserem Haus?“ und „Wenn Gott verloren geht“.²⁹

„Christliche Mission, die ihrem Auftrag entspricht, kann nicht an der Not und den Bedürfnissen der Menschen vorbeigehen; sie wird aber auch nicht bei einer oberflächlichen

- 25 Welker, Michael, Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten, in: B. Christmann (Hg.), *Missionarische Kirche* 47-64, 63.
- 26 Delp, Alfred, Vertrauen zur Kirche (Gesammelte Schriften 1: Geistliche Schriften), hg. v. R. Bleistein, Roman, Frankfurt 1985, 263-283, 280. Vgl. Fuchs, Gotthard, *Missionsland Deutschland. Zur theologischen Ambivalenz der bürgerlichen Gesellschaft*, in: ders. (Hg.), *Glaube als Widerstandskraft*. Edith Stein - Alfred Delp - Dietrich Bonhoeffer, Frankfurt 1986, 120-143; Bleistein, Roman, *Deutschland - Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation*, in: *StdZ* 216 (1998) 399-412.
- 27 Vgl. Werbick, Jürgen, *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?*, München 1995.
- 28 Vgl. Rahner, Karl, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln/Zürich/Köln* 1966, 11-31; ders., *Über künftige Wege der Theologie*, in: *Schriften zur Theologie X, Zürich/Einsiedeln/Köln* 1972, 41-69, bes. 49ff.
- 29 Hünermann, Peter (Hg.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa* (QD 165), Freiburg/Basel/Wien 1996; Faulhaber, Theo/Stillfried, Bernhard (Hg.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft* (QD 174), Freiburg/Basel/Wien 1998.

Befriedigung aktueller Bedürfnisse stehen bleiben, sondern nach den tieferen Ursachen menschlicher Not fragen und sie mit der Botschaft des Evangeliums konfrontieren.“³⁰

Diese „Konfrontation“ besteht in der folgenschweren Zusage des unbedingten Ja Gottes, in der Menschen dank der Vermittlung anderer sich als von Gott unbedingt bejaht wissen dürfen und darum auch andere anerkennen können.³¹

In einer Situation, in der die religiöse Sozialisation immer mehr zurückgeht bzw. schon ausgefallen ist, wird es um so wichtiger, einigen Menschen begegnen zu können, welche bewußt als Christen und Christinnen leben, und die durch ihr alltägliches Lebenszeugnis in der Lage sind, andere einzuladen, der Verheißung des Evangeliums zu trauen.³² Und in dem Maße, in dem Menschen sich darauf einlassen und das Evangelium gemeinsam mit anderen und für andere zu leben beginnen, d.h. aber Gemeinde werden, kann Glaube neue Wurzeln finden. Nach Franz Xaver Kaufmann hängt darum die Zukunft des Christentums „in entscheidendem Maße davon ab, inwieweit es gelingt, Glauben nicht nur als bloße Innerlichkeit, sondern als zwischenmenschliche Erfahrung zu ermöglichen, eine Erfahrung in kleinen sozialen Gruppen und in Beziehungsnetzen solcher Gruppen, weit unterhalb der organisierten Gebilde, welche die Struktur der heutigen Gesellschaft darstellen“.³³ Diese Beziehungsnetze müßten allerdings groß genug gewoben sein, weil es zum christlichen Glauben gehört, daß er keine Grenzen kennt und deshalb auch die Gemeinden gastfreundlich offen für andere zu sein haben. In einer Kirche, die sich gerade auch als multikulturelle Kirche zu verstehen beginnt, sitzen alle Jünger und Jüngerinnen Jesu im gleichen Boot.

„Es gibt für alle nur eine Mission, nämlich das befreiende Evangelium hier und dort zu leben, in einen je anderen Kontext mit seinen spezifischen Problemen zu übersetzen und gerade so Jesus Christus Herr sein zu lassen über alle Herren politischer, militärischer, wirtschaftlicher oder religiöser Herkunft. Weil es nur eine - eben diese - Aufgabe gibt, deshalb sind wir alle miteinander Partner und aufgerufen, wirklich partnerschaftliche Verhältnisse herzustellen. 'Wir' greifen Mitchristen und Mitmenschen unter den armen Völkern ein bißchen unter die Arme (und zwar sofern sie das wünschen und dort, wo sie

30 Klaiber, Walter, Missionarische Ökumene - ökumenische Mission, in: Ökumenische Rundschau 47 (1998) 291-306, 297.

31 Vgl. Mette, Norbert, Glaube - unverdientes Geschenk. Versuch einer Mystagogie für Menschen, die nichts mehr brauchen, weil sie schon alles haben, in: ders., Erkundungen 223-232.

32 Vgl. dazu zwei eindruckliche Beispiele: Möhring, Karl (OFM), Missionsland Deutschland. Erfahrungen und Reflexionen eines Franziskaners im Arbeitermilieu, Bonn 1985 (Missionszentrale der Franziskaner, Grüne Reihe 28); Schulz, Heinz-Manfred, Seitenwechsel. Für eine Kirche, die dem Leben dient, Mainz 1996.

33 Kaufmann, Franz Xaver, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1979, 187; ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 235-275.

es wünschen) –'sie' helfen uns, durch ihre provokativen Fragen, ihre Ansichten und ihre Situation, unsere Lage und Aufgabe klarer zu erkennen“.³⁴

3. Zu den Aufgaben eines erneuerten missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses

Die Verabschiedung einer bestimmten historischen Gestalt von Mission wird, wenn denn an der missionarischen Bestimmung des christlichen Glaubens und der Glaubensgemeinschaft weiterhin festgehalten wird, nicht deren prinzipiellen Verzicht oder Aufgabe (Demission) bedeuten können, auch wenn die Scham über das, was im Namen christlicher Mission in der Geschichte geschah, viele veranlaßt, ihr endgültiges Ende zu fordern. Wenn Kirche wesentlich missionarisch ist (AG 2) und Evangelisierung zum Auftrag eines jeden Christen gehört (LG 17), so wird statt dessen in lebendigem Austausch mit der Weltchristenheit permanent danach zu fragen sein, wie Mission heute realisiert wird und zu realisieren ist. Genau dies ist Aufgabe einer Missionswissenschaft. Missionswissenschaft hat auf die universale Bestimmung des Evangeliums, das alle angeht, zu reflektieren und genauso auf die Antworten, welche das Evangelium weltweit findet, weil diese Antworten nämlich auch uns angehen.³⁵

Man wird in diesem Zusammenhang an einer für manche Kritiker möglicherweise überraschenden Tatsache nicht vorbeikommen: je mehr das klassische Missionsverständnis kritisch hinterfragt wurde, desto deutlicher fand zwischen den verschiedenen Kirchen ein Lernprozeß statt, der Mission nicht nur als ihren *Existenzgrund* erkennen ließ, sondern sie auch im *Verständnis* des missionarischen Auftrages einander näher brachte.³⁶ Vor allem der Nord-Süd-Konflikt, die wirtschaftliche und soziale Kluft zwischen Norden und Süden hat dabei die theologische Diskussion der letzten Jahrzehnte in der Weise stark beeinflusst, daß das Evangelium als „gute Nachricht für die Armen“, als „das Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1), ins Zentrum rückte. Die Armen, welche nicht verkürzt als ein ökonomisches Kollektiv mißverstanden werden dürfen, da sie „zu gesellschaftlichen Gruppen, Rassen, Klassen, Kulturen, zu einem Geschlecht“³⁷ gehören: die Ar-

34 K. Blaser, Missionsverständnis 208.

35 Vgl. Th. Ahrens, Mission 45ff.

36 Vgl. Spindler, Marc R., Mission Reaffirmed. Recent Authoritative Statements of Churches Around the World (1982-1991), in: Exchange 20 (1991) 161-258; Scherer James A./Bevans, Stephen B, New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991, Maryknoll 1992; dies.; Theological foundations, Maryknoll 1994; Wietzke, Joachim (Hg.), Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, Leipzig 1993.

37 Gutiérrez, Gustavo, Die Armen brechen in die Geschichte ein, in: Castillo, Fernando (Hg.), Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung, Freiburg (Schweiz) 1987, 93-121, 100.

men bilden die von Gott bevorzugten Adressaten und Adressatinnen und Subjekte der Verkündigung. Ihnen kommt deshalb in der Mission auch eine besondere Bedeutung zu.³⁸

Ausgangspunkt für eine entsprechende Missionswissenschaft bilden mittlerweile nicht mehr theologische Reflexionen und missionarische Programme westlicher Kirchen, sondern jene von Christen und Christinnen aus aller Welt, insbesondere von Armen, die der Mission eigene Konturen zu geben vermochten. Seit diese angefangen haben, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, bekam auch die Mission einen neuen Ort, denn nun stellte sich die Frage nach der *konkreten Bedeutung* des Evangeliums im jeweiligen *Kontext*. Zwar setzt der missionarische Auftrag die Kirche nach wie vor in einen weiten Horizont: allen Völkern bis ans Ende der Zeit ist die „Gute Nachricht“ auszurichten. Doch ist Kirche zuerst zu den ihr am nächsten stehenden Menschen gesandt und ihnen hat sie das Evangelium zu verkünden. Mission hat sich darum auch zwischen den beiden Brennpunkten lokaler Identität und universaler Solidarität zu vollziehen, ohne die Kirche nicht Kirche Jesu Christi sein kann.

Wie immer im einzelnen Missionswissenschaft³⁹ sich selbst versteht, auf Grund ihrer eigenen Wissenschaftsgeschichte und der heutigen Situation der Weltchristenheit kommen ihr bestimmte Aufgaben zu, die sie selber und in Kooperation mit anderen theologischen Disziplinen und weiteren Wissenschaften in neuer Weise wahrzunehmen hat. Im wesentlichen waren es bisher drei Problemfelder, mit denen sich Missionswissenschaft über Jahrzehnte intensiv beschäftigt hat.⁴⁰ Zum einen ging es um die theologische Grundlegung der Mission und damit verbundener Probleme. Zum anderen um das breite Feld der Geschichte christlicher Mission. Schließlich wurde darüber reflektiert, wie die „Botschaft

38 Vgl. Suess, Paolo, *Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres, Hóspede-Irmão na Casa dos Outros*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 645-671; ders., *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros. Diez ensayos de misionología*, Quito 1995; Motte, M., *Nueva misionología: los pobres evangelizan*, in: *Misiones extranjeras* (1991) 145-153.

39 Vgl. Th. Ahrens, *Mission*; Collet, Giancarlo, *Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwärtigkeit der Theologie*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990) 1-18; ders., *Bekehrung - Vergleich - Anerkennung. Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1993) 202-215; ders., *Art. Missionswissenschaft*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Freiburg/Basel/Wien ³1998, 324-326; Sundermeier, Theo, *Konvivenz und Differenz*, in: K. *Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, hg. von Volker Küster, Erlangen 1995; ders., *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

40 Vgl. Collet, Giancarlo, *Katholische Missionswissenschaft. Zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch*, in: *Theologie vor dem Konzil. Zur Geschichte der katholisch-theologischen Disziplinen 1870-1962 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd. 3)*, hg. v. H. Wolf, Paderborn 1999.

der Mission“ inhaltlich zu bestimmen sei. Den Ausgangspunkt, von dem her solche Probleme angegangen wurden, bildeten bisher immer die Erfahrungen und Erkenntnisse westlicher Kirchen und Theologien, denen faktisch allgemeine Verbindlichkeit unterstellt wurde. Die oben kurz geschilderten weltkirchlichen Entwicklungen und die mit ihnen verbundenen theologischen Erkenntnisse haben jedoch dazu geführt, daß ein neues Selbstverständnis von Missionswissenschaft erarbeitet werden muß, das von dieser bisher selbstverständlichen Voraussetzung Abschied nimmt, und damit zugleich ihre Aufgaben differenzierter bestimmt.

Zu diesen Aufgaben gehört zunächst die Wahrnehmung der Mission der *Weltkirche*, d.h. Missionswissenschaft hat danach zu fragen, wie die verschiedenen Ortskirchen dem Auftrag, Gottes Evangelium zu verkünden, in den verschiedensten sozio-politischen, kulturellen und religiösen Kontexten zu entsprechen und ihn zu leben versuchen und welche Gründe sie dafür geltend machen. Vorausgesetzt wird dabei, daß nicht mehr kontextlos von *der* Mission gesprochen werden kann, weil sich der Auftrag der Evangelisierung in den verschiedenen Ortskirchen unterschiedlich konkretisiert.⁴¹ Für die Erfüllung dieser missionswissenschaftlichen Aufgabenstellung genügt es dann allerdings nicht, das kirchliche Leben bloß zu beschreiben und über theologische Entwicklungen im außereuropäischen Raum zu informieren. Schon dies bedeutet für Missionswissenschaft eine enorme Belastung, und MissionswissenschaftlerInnen können diese Aufgabe nur begrenzt, mehr schlecht als recht, erfüllen. In der Missionswissenschaft muß es nichtsdestotrotz vor allem darum gehen, wegen den globalen, gesellschaftlichen und ökonomisch-politischen Interdependenzen sowie aufgrund der kirchlichen Koinonia die jeweilige gesellschaftliche und kirchliche *Bedeutung* als Herausforderung und Zuspruch an uns herauszuarbeiten und zu thematisieren. Im einzelnen wird es dann darum gehen, das christliche Zeugnis, wie es im Kontext von Interdependenzen verschiedenster Art, angesichts rassistisch-sexistischer Diskriminierung und Marginalisierung (...) gelebt und reflektiert wird, zu thematisieren und zu problematisieren, um in universaler Solidarität eine für den eigenen Kontext sensible und verpflichtete Theologie der Mission formulieren zu können.⁴² Die Weltmissionskonferenz von Bangkok (1973) erklärte in einem Sektionsbericht deutlich, in welche Richtung theologisches Arbeiten zu geschehen hat:

„Wahre Theologie schließt die Reflexion von Erfahrung ein, Erfahrung der christlichen Gemeinschaft an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit. Sie wird deshalb 'Theologie im Kontext' sein; sie wird praktisch anwendbare und lebendige Theologie

- 41 Vgl. Collet, Giancarlo, Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Concilium 35 (1999) 84-91.
- 42 Vgl. Werner, Dietrich, Mission für das Leben - Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991, Rothenburg 1993, bes. 481ff; Bosch, David J., An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die westliche Kultur, Hamburg 1996.

sein, die billige Verallgemeinerungen ablehnt, weil sie zu und aus einer bestimmten Situation spricht.“⁴³

Missionswissenschaft sollte ein Wort mitreden, wenn es um die Wahrnehmung dieser Situation geht, denn sie kann einer ethnozentrischen und eurozentrischen Sicht der Dinge von seiten der Gesellschaft wie auch der Kirchen wehren, in dem sie Differenzen wachhält und zur Kenntnis bringt wie auch auf Gemeinsamkeiten hinweist.

Damit hängt unmittelbar eine weitere Aufgabe der Missionswissenschaft zusammen: In den letzten Jahrzehnten entwickelten sich in den verschiedenen außereuropäischen Kirchen zahlreiche neue theologische Traditionen. Diese beanspruchen eine spezifische Bedeutung für ihren eigenen Kontext. Als christliche Theologien, die sich auf das uns gemeinsame Evangelium berufen, haben sie jedoch auch eine *allgemeine*, für alle anderen Kirchen geltende Relevanz. Dieser weltweite Bezug ist innerhalb einer Missionswissenschaft, welche über die universale Bestimmung des Evangeliums nachdenken will, in besonderem Maße herauszuarbeiten. Dazu bedarf es nicht nur eines eigenen methodischen Verfahrens, sondern auch reflektierter Vermittlungs- bzw. Rezeptionsmodelle. Andere Theologien sind dann in ihrem je eigenen Kontext so zu studieren und kreativ in die eigene kirchliche und theologische Tradition zu vermitteln, daß sie nicht durch schlechte Abstraktion oder falsch verstandene Universalisierung um ihren Gehalt und ihre Identität gebracht werden. Für diese Vermittlung genügt deshalb weder eine bloße Reproduktion fremden theologischen Denkens noch die Fixierung auf die Frage, was sie - gemessen an der eigenen Tradition und im Unterschied zu ihr - Neues zu sagen haben. Denn eine bloße Reproduktion fremden theologischen Denkens würde solche Theologien nicht nur „ent-kontextualisieren“ und sie damit gerade in ihrer Eigenart verkennen, sondern sich gleichzeitig den in ihnen explizit oder implizit enthaltenen Herausforderungen entziehen und damit den eigenen theologischen Anteil am Vermittlungsprozeß hier schuldig bleiben. Außereuropäische Theologien wollen ja, ob explizit oder implizit, nicht allein auf ihren je eigenen Kontext reflektieren und auf damit verbundene Probleme aufmerksam machen, sondern auch auf unseren westlichen, der oft geschichtlich mit dem ihren verknüpft war und durch gegenwärtige politische, ökonomische und andere Systeme nach wie vor involviert ist.⁴⁴ Missionswissenschaft kann bei dieser Vermittlungsaufgabe sich dabei nicht allein auf schriftlich formulierte Theologie beschränken. Denn das Studium geschriebener Theologie

- 43 Bericht der Sektion I: Kultur und Identität, in: Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? (Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973), hg. v. Ph. A. Potter, Stuttgart/Berlin/1973, 177-195, 181.
- 44 Vgl. Collet, Giancarlo, Für die einen Hoffnung - für die anderen Bedrohung? Bemerkungen zur Rezeption lateinamerikanischer Befreiungstheologie, in: Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Mainz 1997, 163-174.

ist *eine* Kommunikationsmöglichkeit unter vielen, auch wenn sie bei uns die „standardisierte“ Form darstellt. Doch gilt es, den Blick auch in dieser Hinsicht zu weiten und das Methodenrepertoire zu verfeinern: Interpretation von Bildern, Auslegung von Musikstilen und -texten, der Einbezug liturgischen Lebens und praktischer Gemeindegarbeit gehören genauso dazu.

Missionswissenschaft hat trotz ihres marginalen Daseins innerhalb der Theologie sehr viel für die Aufarbeitung der Christentumsgeschichte, insbesondere der Missionsgeschichte geleistet. Gelegentlich konnte auf Grund der von Missionswissenschaftlern faktisch geleisteten Arbeit gar der Eindruck entstehen, Missionswissenschaft sei Missionsgeschichte. Die Aufgabe, sich mit der Geschichte des Christentums und der Mission in der ganzen Welt auseinander zu setzen, gehört nach wie vor ins Pflichtenheft dieser Wissenschaft, auch wenn unter neuen Vorzeichen und erweitertem Untersuchungsgegenstand. Vor allem ist eine eurozentrische Sicht von Kirche und Theologie zu überwinden. Das geschieht insbesondere dadurch, daß in der Geschichtsschreibung ein Perspektivenwechsel vorgenommen wird, in dem die Geschichte sowohl aus der Sicht der Betroffenen betrieben (und deren Zeugnisse ausgewertet) als auch im Blick auf die jeweiligen Kontexte geschrieben wird. Darüber hinaus ist darauf zu achten, daß bei Berufung auf gesamtkirchliche Traditionsprozesse nicht ohne nähere Erklärung quasi selbstverständlich auf Überlieferungen der westlichen Kirchen zurückgegriffen wird. Denn dies käme einer erneuten Engführung des christlichen Traditionsprozesses gleich. Mittlerweile bilden ja verschiedene kulturelle Traditionsströme das, was als gesamtkirchlicher Traditionsprozeß zu betrachten ist. Die christliche Tradition besteht aus verschiedenen Teiltraditionen, die ein Ganzes bilden, welches über die westliche Überlieferung hinausgeht. Es handelt sich um eine sowohl diachron als auch synchron bunte Vielfalt lokaler Theologien, d.h. auch die Geschichte des Christentums ist eine multikulturelle, die uns immer wieder dazu verpflichtet, die Begrenzung der eigenen Tradition zu erkennen. Gleichzeitig eröffnen uns diese Traditionen Möglichkeiten der Bereicherung durch Ergänzung und Kritik.

Bereichert würde Missionswissenschaft schließlich auch dadurch, daß feministisch-theologisches Denken in ihr Platz fände.⁴⁵ Es geht nicht bloß um den spezifischen Beitrag der Frauen in der missionarischen Arbeit der Kirchen, der groß genug ist, um etwa im Rahmen eines „Frauenforschungsprogrammes“ intensiv bearbeitet werden zu können, eine Arbeit übrigens, die inzwischen aufgenommen wurde. Vielmehr wäre nach dem spezifisch weiblichen Beitrag gerade

45 Vgl. Grey, Mary, „She is a great man!“ Missiology from a christian feminist perspective, in: International Review of Mission 81 (1992) 201-211; Vogel-Mfato, Eva-Sibylle, Im Flüstern eines zarten Wehens zeigt sich Gott. Missionarische Kirche zwischen Absolutheitsanspruch und Gemeinschaftsfähigkeit, Rothenburg 1995; Fabella, Virginia, Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort, Freiburg/Basel/Wien 1996.

auch innerhalb von Missionswissenschaft zu fragen. Gibt es nicht einen eigenen Zugang zum Thema und worin besteht er? Ist das Konzept von Mission als Sendung bzw. Beauftragung nicht stark von patriarchalem, imperialistischen Denken geprägt? Wie sähe eine feministische Alternative aus? Wenn beispielsweise von der Sendung der Zwölf die Rede ist, so wird regelmäßig an Männer gedacht und damit ein Stereotyp, Mission sei nämlich etwas Männliches, geschaffen und aufrecht erhalten und zugleich ein antijudaistisches Vorurteil genährt. Hier könnte es Aufgabe einer feministisch orientierten Missionswissenschaft sein, verschüttete Dimensionen in der Wahrnehmung der Wirklichkeit aufzuarbeiten und in den allgemeinen theologischen Diskurs einzubringen. „Machbarkeitsorientierte, apathische Einstellungen“, wie sie so häufig in unserem theologischen Arbeiten bestimmend waren und sind, müßten allerdings durch eine Offenheit auch für Einsichten und Erfahrungen anderer Kirchen in den verschiedenen Kontinenten überwunden werden. Darin könnte sich Missionswissenschaft auch für eine feministische Theologie allgemein als nützlich und bereichernd erweisen.

Den Weg der Inkulturation weitergehen

Ein Interview mit Bischof Erwin Kräutler über Mission heute

Erwin Kräutler, geboren 1939 in Koblach, Voralberg, Theologiestudium von 1959-65 in Salzburg, ist seit 1981 Bischof von Xingu, der flächenmäßig größten Diözese Brasiliens. Von 1983-91 war er Vorsitzender des Indiandermissionsrates der Brasilianischen Bischofskonferenz. Seit 1995 ist er in der bischöflichen Pastorkommission verantwortlich für die „Missionarische Dimension“ der Kirche.

In Kürze beginnt das Jubiläum der Entdeckung Brasiliens vor 500 Jahren. Was gibt es aus Ihrer Sicht zu feiern?

Bitte, das Wort „Entdeckung“ ist recht europäisch. Die Europäer haben nicht gewußt, daß zwischen den alten Kontinenten Europa und Asien ein weiterer großer Kontinent liegt. Die Europäer haben für sich etwas entdeckt. Dort lebten ja Millionen und Millionen Menschen, die von den Europäern „entdeckt“ wurden. Aber eigentlich war es eine Invasion, als Pedro Álvares Cabral 1500 in Brasilien gelandet ist. Es ist sehr interessant, wenn man Brasilien heute noch anschaut, dann liegen die meisten großen Städte an der Küste. Warum? Man ist in dieses Land gekommen, um etwas zu holen. Es ging nicht darum, in diesem Land selbsthaft zu werden, sondern es auszubeuten. Es begann zunächst mit dem Brasilholz, das dem Land den Namen gab. Dann wurden die Edelhölzer mitgenommen, die Edelmetalle, Zucker und Kakao. Ende letzten Jahrhunderts kam noch der Kautschuk-Gummi hinzu. Es war immer dasselbe: Man hat etwas geholt. Also frage ich mich, was können wir feiern? Daß jemand gekommen ist, um das Land – sagen wir es kraß – zu berauben? Da gibt es natürlich aus meiner Sicht nichts zu feiern.

Was wir wirklich feiern können ist, daß trotz aller Wechselfälle der Geschichte und trotz aller Ungerechtigkeiten, die diesen Völkern angetan wurden, dennoch das Evangelium in diesen Kontinent gekommen ist – wenn auch über einige Ecken. Ich will absolut keine Steine auf die Missionare der Vergangenheit werfen. Persönlich sind sie heroisch gewesen, haben, subjektiv gesehen, heldenhaften Einsatz geleistet. Andererseits muß man auch den Mut haben zu sagen, daß damals noch nicht dieses Gefühl vorhanden war, daß man auf kulturelle Ausdrucksformen anderer Völker Rücksicht nehmen muß. Man hat ihnen praktisch das Christentum aufoktroziert.

Es war der Ostersonntag des Jahres 1500, als der Seefahrer Pedro Álvares Cabral das Land für die portugiesische Krone in Besitz nahm und zum ersten Mal das Kreuz aufrichtete. Zu den Feierlichkeiten wird nun dieses einstige Missionskreuz wieder von Portugal nach Brasilien gebracht. Weckt das Erinnerungen?

Ich habe da ganz gemischte Gefühle. Ich würde es nicht einmal als Missionskreuz bezeichnen. Als die Portugiesen hier ankamen, wurde zunächst das Land „Insel des wahren Kreuzes“ genannt. Dann haben sie erfahren, daß es sich nicht um eine Insel handelt, sondern um einen Kontinent, und dann hieß es „Terra da santa cruz“ – also „Land des Heiligen Kreuzes“. Das Ganze stößt natürlich auf große Widersprüche. Ganz besonders werden sich die indigenen Völker vor den Kopf gestoßen fühlen. Sie sind eigentlich erobert worden und man hat ihnen tatsächlich die neue Religion aufgezwungen. Viele haben damit ihre Identität verloren.

In unserem zu Ende gehenden Jahrtausend müssen wir den Mut haben, geschichtliche Fehler und Fehlhaltungen einzugestehen. Wir sind auf diese Leute nicht so eingegangen, wie das aus heutiger Sicht notwendig gewesen wäre. M.E. müssen wir die Urkulturen, die Kulturen der indigenen Völker herausstreichen und zeigen, was sie können. Es geht um ein Miteinander-Sein. Wir können voneinander lernen, uns gegenseitig in einer recht friedlichen Gemeinschaft zu respektieren.

Es soll nicht ein Jahr des Feierns werden, sondern wie 1992 ein „Bedenkjahr“, ganz auf Brasilien abgestimmt. Ich möchte da keine Extreme, daß wir samt und sonders das Christentum verdammen. Das ist ein kompletter Unsinn. Das Rad der Geschichte kann nicht mehr zurückgedreht werden. Man soll auch das Positive nicht vergessen, das mit dem Evangelium in dieses Land gekommen ist; und da gibt es vieles zu erzählen.

Wenn Sie von Fehlern sprechen, so trifft das in erster Linie die Missionsarbeit der Kirche bei den indigenen Völkern. Wie sehen Sie heute Ihre Mission unter der Urbevölkerung am Xingu und die der katholischen Kirche gegenüber den noch rund 200 indigenen Völkern in Brasilien?

Die Herausforderung an die Kirche ist zunächst einmal, daß wir historisch getreu aufzeigen, was tatsächlich passiert ist. Daß wir den Mut haben, Fehler einzugestehen, aber jetzt nicht über vergangene Jahrhunderte weinen und die Arme verschränken: Na gut, das war einmal so, das sind die Wechselfälle der Geschichte. So einfach geht das nicht. Wir müssen einen Schritt weitergehen und als Kirche ganz bewußt sagen: Wir stehen auf eurer Seite. Und wir möchten mit allem Respekt und mit liebendem Einfühlungsvermögen eure kulturellen Ausdrucksformen sehen, kennenlernen und berücksichtigen. Selbst wenn viele Indio-völker heute schon christlich sind, heißt das noch lange nicht, daß sie auch das Recht haben, auf ihre Art und Weise ihren christlichen Glauben zu leben und zu feiern, daß also ihre kulturellen Ausdrucksweisen berücksichtigt werden.

Auch in der Inkulturation müssen wir weitergehen. Sie setzt voraus, daß wir die indigenen Kulturen liebend – liebend! – kennen und verstehen. Daß wir nicht wieder in das alte Übel zurückfallen, und sagen, sie sind kulturell primi-

tiv. Das ist die größte Sünde gewesen. Wir haben uns als viel fortschrittlicher angesehen – als Kulturträger –, und die abendländische Kultur als das „Non-plus-ultra“. Den Ureinwohnern aber hat man jedes kulturelle Empfinden oder jede kulturelle Ausdrucksform abgesprochen. Das war Aberglaube und Teufelskult, und man wollte diese Ausdrucksformen ausmerzen.

Nach der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Santo Domingo im Jahr 1992 sind wir heute Gott sei Dank so weit, daß wir das kulturelle Anders-Sein dieser Völker respektieren. Wir sprechen von der „katholischen“ Kirche, das heißt „weltumfassend“. Ich sage immer, das soll nicht geographisch verstanden werden sondern kulturell. Die Frohe Botschaft darf nicht zur Aufgabe der kulturellen Identität führen. Vielmehr können das Evangelium und die Werte des Evangeliums eine Kultur sogar bereichern.

Dabei gehe ich vom Zweiten Vatikanischen Konzil aus. Im Missionsdekret ist vom Auftrag der Kirche die Rede, die Liebe Gottes allen Menschen zu verkünden und zu vermitteln (AG 5). Wir wollen ja nichts anderes als die Liebe Gottes, dieses väterlich-mütterlich guten Gottes, an den wir glauben, allen Menschen vermitteln. Von diesem ganz anderen Ansatz kann man sagen: Es sind Fehler passiert, aber heute wollen wir für euch und mit euch da sein.

Die erste Verkündigung erfolgt nicht verbal, sondern, wie ich es nenne, existentiell: daß ich da bin. Bevor Jesus seine wunderbaren Predigten, die Bergpredigt beispielsweise, und Gleichnisse erzählt hat, ist er Mensch geworden in einem ganz bestimmten Kulturraum; geboren in einem bestimmten Volk und in einem geschichtlichen Umfeld aufgewachsen. Das darf man nicht vergessen. Zunächst ist er Mensch geworden, hat sein Zelt unter uns aufgeschlagen, wie es im Johannesevangelium (Joh 1) heißt. Das bedeutet, wenn ich das Zelt aufschlage, dann bin ich einer von den Menschen, die um mich herum leben. Ich bin nicht abgehoben. Ich gehöre zu ihnen. So denke ich, muß auch der Zugang zu einem indigenen Volk als Inkarnation in ein Volk geschehen. Das ist eine existentielle Verkündigung: Da-Sein und Mit-Sein. Man kann das vielleicht auch mit dem Matthäusevangelium verstehen. Der Gottessohn wird verkündet als „Immanuel“ – ein Gott mit uns –, und sein Name ist Jesus, das heißt übersetzt: Gott rettet, Gott befreit. Also ein Gott, der mit uns geht, und das in einer befreienden Dimension. Gott befreit uns aus allen Formen der Sklaverei und hilft uns, menschlicher zu werden, weil wir Kinder Gottes sind. Dieser Ansatz bedeutet: Wir möchten nicht eine Kultur zusammenschlagen, wie das früher geschehen ist, sondern die Kultur ist offen für neue Impulse. Das Evangelium wird nicht aufoktroziert, wie das früher der Fall war, sondern es ist ein Angebot.

Das ist mit Sicherheit nicht mehr jene Vorstellung von „Mission“, mit der Sie 1965 von Salzburg nach Brasilien aufgebrochen sind.

Natürlich! Das war gerade die Zeit, als es in unserer Kirche zu großen Aufbrüchen gekommen ist. Ich habe an der Fakultät in Salzburg schon die ersten Erfahrungen, die ersten Rosinen des Konzils mitbekommen. Ich weiß genau wie das erste Dokument, die Liturgiekonstitution, behandelt wurde. Aber als man wegging, hat man immer noch das alte Missionsverständnis gehabt: „Geht hinaus“ und „Wir verkündigen ...“

... und „tauft möglichst viele“. Haben Sie Aufzeichnung darüber geführt, wieviele Menschen Sie eigentlich getauft haben?

Sie können in den Matrikeln nachschauen, wieviele es waren. Persönlich führe ich darüber nicht Buch. Ich schreibe jedoch seit meiner Ankunft 1965 bis heute immer auf, wo ich Gottesdienst gefeiert habe und was in dieser Gemeinde passiert ist. Ich kann also sagen, wo ich am 19. März 1967 war. Ich notiere, was mir auffällt und was mich selbst beglückt. Oder wo ich bettelarm bin und meine Ohnmacht spüre.

Aber zurück zu Ihrem Stichwort „möglichst viele taufen“. Ich möchte dazu ein kleines Beispiel erzählen. Ich kann mich gut erinnern, es war 1967. Da habe ich an einem Tag 104 Kinder getauft. Mein Bischof war ganz begeistert, daß es so viele waren. Aber ich habe eigentlich damals, das darf ich so sagen, beinahe einen Frust davongetragen. Weil ich mir gedacht habe, die Leute kommen aus dem Busch und gehen in den Busch zurück. Und wie geht es weiter? Wo ist die christliche Gemeinde? Bis zum nächsten Mal sind sie weg. Das hat sich geändert.

1968, im Anschluß an Medellín, kam wirklich ein neues Pfingsten über Lateinamerika. Das ist herrlich gewesen, wie die kleinen Gemeinden in allen Ecken und Enden unserer Diözese – ja in ganz Lateinamerika – wie Pilze aus dem Boden geschossen sind und heute noch existieren. Also, da hat man empfunden, daß die Kirche eine Gemeinschaft ist; doch das kam erst so langsam. Früher verstanden wir die Seelsorge mehr oder weniger als Dienst am Kunden: Man hat getauft, der Bischof hat gefirmt, man hat zelebriert, die Beichten gehört und Hochzeitspaare gesegnet. Das war unsere Aufgabe. Mit Medellín – es war ja der Versuch, das Zweite Vaticanum zu lateinamerikanisieren – kam die große Wende. Damit war auch der Standortwechsel verbunden, so daß viele Bischöfe, Ordensgemeinschaften und Priester diese alte und unheilige Allianz mit den wirtschaftlich und politisch Mächtigen tatsächlich gebrochen haben und die vorrangige Option für die Armen zum Tragen gekommen ist.

In den vergangenen Wochen ist Brasilien nicht aus den Schlagzeilen gekommen: Börseneinbrüche, Kursverluste, steigende Inflation und drohende Zahlungsunfähigkeit. Wie kommt heute, angesichts dieser politischen und wirtschaftlichen Situation, die Option für die Armen zum Tragen?

Erst bei der letzten Sitzung der Pastorkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz am 25. Februar dieses Jahres haben wir ganz unmißverständlich gesagt, was wir uns vorstellen. Wir sind gegen eine Wirtschaftspolitik, die nicht den Menschen und die Gemeinschaft in den Mittelpunkt stellt. Wir leiden darunter und sagen das auch lautstark, daß da ein großes Mißverständnis vorliegt. Denn im Mittelpunkt steht die freie Marktwirtschaft. Und der Mensch und die Gemeinschaft sind ihr untergeordnet. Die Folge davon ist, daß der Kuchen so ungerecht verteilt wird. Brasilien ist ein sehr reiches Land und hätte die Möglichkeit, alle seine Kinder zu ernähren. Warum passiert es, daß es 50 Millionen relativ gut, 110 Millionen Menschen aber schlecht geht? Und von diesen 110 Millionen zwischen 30 und 40 Millionen im absoluten Elend sitzen? Das ist ein Wahnsinn!

Dieses System, von Menschen geschaffen, soll auch von Menschen dahingehend geändert werden, daß alle am Festmahl des Lebens teilnehmen können. Wir sind keine Finanztechniker und das kann man von der Kirche auch nicht verlangen; auch nicht, daß ein Bischof sagt, in diese Richtung muß es gehen. Wenn Menschen an den Rand gedrückt werden, wenn man sogar das Wort von der „massa sobrante“ – der „überflüssigen Masse“ – verwendet, die zu nichts taugt und nichts wert ist, die einfach nicht einmal mehr existieren soll, dann sind das die Auswüchse eines teuflischen Systems. Und da verlangen wir von den politisch Verantwortlichen und den wirtschaftlich Mächtigen, daß neue Zeichen gesetzt werden; daß ein Weg eingeschlagen wird, der allen Brasilianerinnen und Brasilianern die Möglichkeit gibt, menschenwürdig überleben zu können. Das ist unser Auftrag.

Gerade im Zusammenhang mit der Geldentwertung stellt sich wieder die Schlüsselfrage. Wer bezahlt die Zeche? Natürlich sind es wieder die Armen. Nur ein ganz kleines Beispiel: Brasilien importiert Reis, obwohl das Land so reich an Ackerbauflächen ist. Aber diese werden verwendet, um beispielsweise Sojabohnen für den Export anzubauen. Bis vor wenigen Wochen kostete ein Dollar 1,05 bis 1,1 Real. Jetzt zahlt man 1,85 bis 1,9. Sie können sich vorstellen, was das für den importierten Reis bedeutet, der in Dollar bezahlt werden muß. Die Armen müssen den Bauchgurt um ihren ohnehin schon mageren, hageren Körper noch einmal enger schließen.

Wenn jemand sagt, das sind Sachzwänge, also die freie Marktwirtschaft ist eine unumstrittene Größe, die kann nicht hinterfragt werden, das gehört einfach dazu, das wird sich einpendeln, dann werde ich diese Männer und Frauen einfach bitten, einmal die ganze Situation vor Ort zu erleben und an die Basis zu gehen, um die Folgen dieser Sachzwänge mitanzusehen. Ich kann mir absolut nicht vorstellen, daß die Art und Weise dieses Wirtschaftskonzepts eine unumstrittene, unabänderliche, unhinterfragbare Größe ist. Ich vergleiche das mit der griechischen Tragödie. Da kam die unabwendbare Schicksalsgottheit „Ananke“ einfach auf den Menschen zu. Niemand konnte sich ihr entziehen:

Punkt, Schluß, Amen. Ich meine, so geht das doch wirklich nicht. Wenn Menschen diese Strukturen geschaffen haben, die sogar kurzfristig, ganz sicher aber mittelfristig für ein ganzes Land zum Unheil werden, dann sind die in Politik und Wirtschaft Verantwortlichen aufgefordert, hier nach dem Rechten zu sehen.

Bei der Amerika-Synode im November 1997 haben Sie als einziger Bischof Amazoniens teilgenommen. Kurz zuvor haben Sie in einem Interview gesagt: „Die Menschen sind stolz, daß ihr Bischof nach Rom fahren darf. Aber sie werden mich auch fragen, wie ich sie vertreten habe.“ Wie war es, dem Volk Gottes am Xingu Rechenschaft über die Amerika-Synode in Rom abgeben zu müssen?

Natürlich, überall habe ich davon berichtet, und mein Beitrag in der Synodenaula wurde in allen Zeitungen abgedruckt. Eigentlich bin ich sogar selbst erschrocken, weil das wie ein Blitz eingeschlagen hat. Ich habe über die Situation in Amazonien gesprochen. Als Konsequenz, und das darf ich vielleicht auch sagen, ist im postsynodalen Schreiben „Die Kirche in Amerika“, das der Papst im Jänner dieses Jahres in Mexiko vorgestellt hat, unter der Nummer 25 beinahe wortwörtlich der von mir eingebrachte Textvorschlag wiedergegeben.

Das heißt, in Rom wurde die Stimme der eingeborenen Völker Amazoniens doch gehört?

Genau so, wie ich angefangen habe: „Und Gott sah, daß es gut war“. Was aber haben wir aus dieser Schöpfung gemacht, aus Amazonien, diesem Geschenk, das Gott der ganzen Menschheit gemacht hat. Die Plünderung und unendlich großen Brandrodungen, alles ist wortwörtlich enthalten. Die Situation Amazoniens wird schwarz auf weiß wiedergegeben. Und es heißt auch, daß es so nicht weitergehen kann. Das steht zum ersten Mal in einem päpstlichen Dokument. Über die Indios, die eingeborenen Völker wird auch gesprochen. Für mich allerdings zu wenig, man hätte da noch viel mehr sagen können. Aber daß die Kirche den Auftrag hat, auch für die Bewahrung der Schöpfung einzutreten, das kam zum Tragen.

„Ich höre mich heißer, wenn ich zu den Menschen komme.“ Mit diesen Worten beschreiben Sie eine Ihrer Aufgaben bei den Reisen quer durch die flächenmäßig größte Diözese Brasiliens. In den vergangenen Jahren sind sie ja nicht nur in Brasilien, sondern auch in Europa ein „Wandermissionar“. Welcher Glaube, welche Hoffnungen und Leiden begegnen Ihnen hier in Europa?

Gestern Abend war in Wien ein Gesprächsabend mit Bischof Krätzl und mir. Wir haben hineingehört, was die Menschen so hören und was sie wissen wollen. Da habe ich gespürt, daß unsere Leute eine geschwisterliche Kirche wol-

len. Das Wort „geschwisterlich“ sagt eigentlich alles. Denn Geschwister können auch streiten, aber sie sind Geschwister und hören nicht auf, Geschwister zu sein.

Ich möchte die Leute ermutigen. Es gibt *so viel Gutes* in Österreich! Ich sehe das immer wieder und höre das auch, daß Menschen sich verwenden, auch für die sogenannte „Dritte Welt“. Es wird so viel grenzüberschreitende Solidarität gelebt, die man doch bei Gott nicht vergessen soll. Man sollte nicht immer nur diese Querelen, diese innerkirchlichen oder was immer sie seien, in den Vordergrund stellen, sondern auch einmal sagen, was die Österreicherinnen und Österreicher wirklich tun. Da geschieht ja unendlich viel! Österreich ist ein Land, das beispielhaft im Konzert der Völker wirkt. Ich möchte nicht nur von den kirchlichen Organisationen sprechen. Es ist so viel Solidarität da! Und das ist doch, glaube ich, wirklich ein christliches Element. Ich bringe das immer in Zusammenhang mit dem wunderbaren Gleichnis vom „barmherzigen Samariter“. Die Leute spüren einfach, daß es einzelne Menschen gibt, oft sind es ganze Völker, die halb tot am Wegesrand liegen. Wie oft wird mir da die Frage gestellt: Was können wir tun? Und das ist für mich doch viel wichtiger als alles andere.

Läuft das nicht auf einen „Glauben light“ hinaus, wie er in jüngster Zeit in Europa von vielen kritisiert wird? Wo selbst Bischöfe davon sprechen, daß in Zukunft die Herde kleiner wird, dafür aber reiner?

Aber man kann ja keinem Menschen verbieten, daß er zu dieser Kirche gehört. In der Kirche gab es durch alle Jahrhunderte hindurch verschiedene Auffassungen, und die wird es immer geben. Das ist ja auch das Schöne, daß die Kirche nicht wie eine Kaserne ist, wo alle uniformiert sind. Man kann diesbezüglich die Apostelgeschichte ansehen. Petrus hat eine bestimmte Meinung vertreten, und Paulus hat ihm ins Angesicht widerstanden. So schreibt es Paulus selbst im Brief an die Galater. Das ist ja nichts Neues, daß verschiedene Strömungen, Theologien und Auffassungen da sind. Es geht nicht um eine Uniformität, sondern um die pfingstliche Einheit: Alle verstanden das Evangelium in ihrer eigenen Muttersprache. Dabei geht es nicht nur um die Sprache als Sprache, sondern es geht um die verschiedenen Kulturen und Auffassungen. Wir müssen uns darüber klar werden, daß alle Menschen, die sich Christen nennen, das Recht haben, ihre Meinung zu äußern. Denn es geht ja wirklich nicht um Glaubenssätze. Keinem Menschen wird es doch in den Sinn kommen, als Christ zu sagen, zur heiligsten Dreifaltigkeit gehört jetzt der hl. Antonius auch noch dazu – um es ganz salopp auszudrücken.

Worum geht es bei diesen Auseinandersetzungen? Es geht um pastorale Linien und Prioritäten. Wie gehen wir den Weg? Wie soll unsere pastorale Aktion ausgerichtet sein? Wie verkünden wir das Evangelium in unserer Zeit? Ich möchte einfach nur wissen, was die Menschen denken. Wie komme ich an

diese Menschen am Ende dieses Jahrhunderts mit dem Blick auf das nächste Jahrtausend heran? Welche Botschaft kann ich ihnen bringen? Wie kann ich ihnen die Liebe Gottes verkünden und vermitteln? Wie kann ich dem Ruf des Mazedoniers nachkommen, den Paulus in der Nacht in Troas gehört hat: „Komm herüber und hilf uns!“ Die Leute schreien auch heute nach Hilfe. Jeder Mensch will ein sinnhaftes Leben, und die Frage ist, wie wir als Kirche den Leuten helfen können, auf die Sinnfrage eine Antwort zu finden. Und da gibt es eben verschiedene Wege. Es geht nicht um die sprachliche und kulturelle Verwirrung von Babel, sondern um die pfingstliche Einheit in der Verschiedenheit.

Sie sind auf Einladung der christlichen Menschenrechtsorganisation CSI in Österreich. Bilder von Ihnen sind um die Welt gegangen, als Sie 1983 bei einer Demonstration von Zuckerrohrarbeitern von der Militärpolizei verknüppelt wurden. Und in den vergangenen zwölf Jahren sind zwei ihrer engsten Mitarbeiter ums Leben gekommen. Ein italienischer Priester 1987 bei einem inszenierten Verkehrsunfall, bei dem Sie selbst am Beifahrersitz nur knapp dem Tod entronnen sind. Und der Vorarlberger Bruder Hubert Mattle, der 1996 in Ihrem Haus in Altamira ermordet wurde. Ist die missionarische Kirche auch heute eine verfolgte Kirche?

Wenn es früher um das Martyrium gegangen ist, so wurde gesagt, die Christen sind um des Glaubens willen gestorben. Unter Nero und Diokletian, in den ersten Jahrhunderten, sind die Christenverfolgungen eindeutig: Wenn jemand sich als Christ bekannt hat, ist er das Risiko eingegangen, sein Leben zu verlieren. Natürlich gab es auch damals politische Hintergründe, das läßt sich nicht auseinanderdividieren. Diese Art der Verfolgung gibt es noch heute in verschiedenen Ländern. Die Blasphemiegesetze in Pakistan sind ja eindeutig. Wo Bischof John Joseph von Faisalabad zu diesem extremen Akt kommt, sich selbst hinzugeben. Sein Nachfolger drückte es so aus: „Es war der letzte verzweifelte Schrei gegenüber ungerechten Gesetzen.“ John Joseph hat nicht mit seinen Worten und seinem Mund gesprochen, sondern er hat sein Blut vergossen. Das sind ganz andere Situationen, die wir hier in Europa nicht mehr kennen.

Aber es gibt auch eine andere Art des Martyriums: Menschen opfern ihr Leben um der Gerechtigkeit willen. Also verfolgt werden, um der Gerechtigkeit willen, wie Jesus das ja auch in der achten Seligpreisung ausgedrückt hat. Natürlich kann man Gerechtigkeit theologisch vertiefen. Ich spreche aber von einer Gerechtigkeit, wie es der Wille Gottes ist – und ich zitiere hier den Papst: Daß alle Menschen „am Festmahl des Lebens teilnehmen können“. Wenn sich jemand für die Ausgeschlossenen und an den Rand Gedrängten – also für die „massa sobrante“ – einsetzt, dann geht er natürlich ein Risiko ein, weil er gegen die Interessen der wirtschaftlich und politisch Mächtigen ist. Das

kann gefährlich werden. Nicht, weil man das provozieren würde, sondern weil es die Konsequenz ist. In Brasilien heißt es: „Man kann nicht Gott und dem Teufel eine Kerze anzünden.“ Wenn ich mich für etwas einsetze, zugunsten eines indigenen Volkes oder einer Gesellschaftsgruppe, dann gehe ich das Risiko ein, dem anderen ein Dorn im Auge zu sein. Und es kann zur Verfolgung kommen.

In Brasilien und in ganz Lateinamerika haben in den letzten Jahrzehnten unzählige Menschen ihr Leben aus diesem Grund hingegeben. Ich denke an Bischof Oscar Arnulfo Romero in El Salvador; an den vor einem Jahr in Guatemala ermordeten Bischof Juan Gerardi. Er war so etwas wie ein lebendiges Archiv, und darum mußte er weg. Oder in Brasilien: Ich könnte sehr viele Namen aufzählen, wo Frauen und Männer, Priester, Ordensleute oder Laien getötet wurden, weil sie sich für die Armen eingesetzt haben. Und das ist auch eine Art von Christenverfolgung, nicht in dem Sinne, wie es in Pakistan der Fall ist oder wie es zur Zeit der römischen Kaiser der Fall war, sondern es ist eine Verfolgung, die mit der achten Seligpreisung zu tun hat.

Das Interview mit Bischof Erwin Kräutler führte am 19. März 1999 Mag. Walter Achleitner, Redakteur in der Gemeinschaftsredaktion der westösterreichischen Kirchenzeitungen.

Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht - ein dialogisches Zwischenresümee¹

Perry Schmidt-Leukel, München

0. Vorbemerkung

Der christlich-buddhistische Dialog ist insgesamt zweifellos noch recht jung.² Doch ist er an einigen Stellen bereits soweit fortgeschritten, daß sich erste Resultate formulieren lassen. Es handelt sich dabei freilich keineswegs um das Ende des Dialogs, sondern um eine Art Zwischenresümee - ein Resümee von tentativer, hypothetischer Art. Ich formuliere dieses Resümee bewußt aus christlicher Sicht. Das heißt, es soll und muß einerseits in den weitergehenden *Dialog mit Buddhisten* eingebracht werden. Und andererseits soll und muß es auch zum Gegenstand des *innerchristlichen Dialogs* werden. Denn die sich hierin ausdrückende Veränderung in der christlichen Wahrnehmung des Buddhismus zieht theologische Konsequenzen für das christliche Selbstverständnis nach sich.

Ich bin davon überzeugt, daß der interreligiöse Dialog unter anderem folgende drei Zielsetzungen hat: Erstens geht es darum, durch die dialogische Bemühung den Dialogpartner und seine religiöse Tradition besser verstehen zu lernen. Ein zweites Ziel besteht meines Erachtens darin, nach der möglichen Wahrheit im Glauben des anderen Ausschau zu halten. Und drittens geht es darum, aus der Erkenntnis dieser Wahrheit die Konsequenzen für den eigenen Glauben zu ziehen. Konkret heißt dies: *Die Wahrheit, die sich im Glauben des anderen findet, könnte so geartet sein, daß sie (1) die Wahrheit des eigenen Glaubens bestätigt. Sie könnte aber auch neue Aspekte beinhalten, so daß sie (2) den eigenen Glauben nicht nur bestätigt, sondern auch bereichert. Und sie könnte schließlich so sein, daß es (3) nötig wird, unter ihrem Eindruck den eigenen Glauben zu korrigieren bzw. zu modifizieren, was ja bei einem echten dialogischen Lernprozeß durchaus nicht ungewöhnlich sein sollte.* Natürlich ist auch der Fall vorstellbar, daß jemand von der Wahrheit des anderen so überwältigt wird, daß es für ihn nur die Konsequenz einer Konversion gibt. Aber mögli-

1 Der folgende Beitrag geht zurück auf ein Referat bei der Académie Internationale des Sciences Religieuses am 17. September 1997.

2 Vgl. die umfassenden Darstellungen bei: Spae, Joseph, *Buddhist-Christian Empathy*, Chicago, Tokyo 1980; Ingram, Paul, *The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation*, Lewiston 1988; Schmidt-Leukel, Perry, „Den Löwen brüllen hören“ - Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992; Brück, Michael v./Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997.

cherweise waren ihm dann bisher die Einsichten der eigenen Tradition nur unzureichend oder überhaupt nicht verständlich.

Bevor ich nun zu den konkreten inhaltlichen Punkten meines Zwischenresümées komme, möchte ich diesen Vorbemerkungen noch eine weitere hinzufügen. Wenn ich von der „Wahrheit des Buddhismus“ spreche, dann bin ich mir dabei sehr wohl der berechtigten Warnung Wilfred Cantwell Smiths bewußt, daß Religionen viel zu breite und vielschichtige Traditionen bilden, um sinnvollerweise pauschal von einer wahren oder falschen Religion reden zu können. Religionen sind - so Smith - nicht wahr oder falsch, sie sind zunächst einmal einfach da.³ Andererseits gilt jedoch auch, daß es den Menschen, die in und aus diesen vielschichtigen religiösen Traditionen heraus leben, durchaus um so etwas wie Wahrheit bzw. - genauer gesprochen - um Einsicht in die Wirklichkeit geht. In diesem Sinn spricht auch Smith selbst davon, daß der Partner im interreligiösen Dialog erst dann richtig verstanden sei, wenn es gelinge, die Welt durch seine Augen zu sehen.⁴

Für Smith sind damit zwei Voraussetzungen verbunden: Erstens, daß die Prägung durch die jeweilige religiöse Tradition so etwas wie eine besondere Perspektive auf die Wirklichkeit eröffnet, daß also ein Hindu oder ein Buddhist gerade durch sein Hindu- bzw. Buddhist-Sein in die Lage versetzt wird, ganz bestimmte Einsichten in die Wirklichkeit zu gewinnen. Zweitens setzt Smith voraus, daß es sich bei den verschiedenen Perspektiven, wie sie die religiösen Traditionen eröffnen, um unterschiedliche Wahrnehmungen der einen und selben Wirklichkeit handelt:

„Es gibt keine buddhistischen Wahrheiten, keine buddhistischen Ideale und keine buddhistischen Werte; es gibt allein kosmische Wahrheiten, menschliche Ideale und absolute Werte, die Buddhisten - ihrem Anspruch nach - entdeckt (nicht erfunden) haben. Sollte es also irgendeine Wahrheit in dem geben, was man aus der Außenperspektive als „Buddhismus“ bezeichnet hat, dann ist dies nicht eine Wahrheit im Buddhismus. Es ist vielmehr eine Wahrheit im Universum und zwar eine solche, auf die Buddhisten aufmerksam gemacht haben.“⁵

Smith gehört also nicht zu jenen postmodernen Relativisten, die den Gedanken einer Einheit der Wirklichkeit preisgeben. Sie treiben die m.E. richtige und wichtige Einsicht in die Perspektivität aller menschlichen Wirklichkeitswahrnehmung zu weit, nämlich so weit, daß sie daraus einen kultur- oder religionen-

3 Vgl. Smith, Wilfred Cantwell, *Questions of Religious Truth*, London 1967, 66ff.

4 „...we must not look at their religion but at the universe, so far as possible through their eyes.“ Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, San Francisco³1978, 138; vgl. auch ders., *Towards a World Theology*, Maryknoll²1987, 82.

5 Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton²1987, 137: „There are no Buddhist truths, no Buddhist ideals, no Buddhist values; there are only cosmic truths, human ideals, absolute values, which the Buddhists claim to have discerned (not invented). If there be any truth in what those on the outside call Buddhism, it is not a truth *in* Buddhism. It is a truth in the universe; one to which Buddhists have called attention.“

bezogenen Solipsismus ableiten, wonach jede Religion ihre eigene Wirklichkeit kreiert, die in keiner Verbindung zu den Wirklichkeiten der anderen Religionen, sondern vielmehr in einem inkommensurablen Verhältnis zu diesen steht. Bei einer solchen relativistischen Position macht es eigentlich gar keinen Sinn mehr, noch von einer Perspektivität bzw. von unterschiedlichen Perspektiven zu sprechen; denn unterschiedliche Perspektiven haben in ihrer Verschiedenheit dennoch einen gemeinsamen Bezugspunkt, nämlich dasjenige, worauf diese Perspektiven gemeinsam gerichtet sind.

Die Position von Smith läßt sich demgegenüber als Realismus, aber - wie es Andreas Grünschloß passend formuliert hat - als ein perspektivenrelativer Realismus charakterisieren.⁶ Ich halte eine solche Position für ausgesprochen hilfreich. Sie bewahrt die grundlegende Intuition, daß wir trotz aller religiösen, kulturellen und individuellen Verschiedenheit letztlich dennoch in einer gemeinsamen Wirklichkeit leben und nicht etwa jeder in seiner eigenen Welt. Zugleich trägt sie der realen Verschiedenheit und Begrenztheit unserer je individuellen und kollektiven Formen der Welterfahrung Rechnung. Genau damit aber bietet diese Position jenen epistemologischen Rahmen, innerhalb dessen es sinnvoll und möglich erscheint, sich erstens um ein Verständnis der jeweils anderen Wirklichkeitswahrnehmung zu bemühen, und sich zweitens von den aus der anderen Perspektive her möglichen Einsichten in die eine Wirklichkeit herausfordern und bereichern zu lassen.

Wenn ich also von der „Wahrheit des Buddhismus“ spreche, dann meine ich damit jene zutreffenden Einsichten in die Wirklichkeit, wie sie den Anhängern des Buddhas durch die buddhistische Tradition ermöglicht und wie sie in dieser Tradition bewahrt wurden. Aber erhebt sich in dieser Tradition nicht ein vielstimmiger Chor, der davon spricht, daß sich die höchste Einsicht gar nicht mehr formulieren läßt? Daß die Wahrheit bzw. der Dharma im höchsten Sinn „weder gehört, noch gesehen, noch empfunden, noch erkannt werden kann“ - wie es beispielsweise im Vimalakīrti-Nirdeśa (Kap. VI) heißt? Ja, in der Tat ist es wichtig, gerade auch dieser in der buddhistischen Tradition so häufig bekräftigten Einsicht in die Unbegreiflichkeit und Ineffabilität der höchsten Wirklichkeit Rechnung zu tragen, und ich werde in meinen weiteren Ausführungen bald darauf zurückkommen.

6 Vgl. Grünschloß, Andreas, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie*. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994.

1. Die soteriologische Grundeinsicht des Buddhismus

Häufig wird berichtet, daß viele Japaner es lieben, nach christlichem Ritus zu heiraten - auch wenn sie keine Christen sind -, daß sie sich aber im Trauerfall an den buddhistischen Tempelpriester wenden. Ich bin kein Japanologe und will mir daher kein Urteil darüber erlauben, warum dem so ist. Aber mir kommt es so vor, als hätten jene besagten Japaner mit ihren Vorlieben intuitiv die jeweiligen Stärken dieser beiden religiösen Traditionen richtig erfaßt. Das Christentum ist in all seinen Kategorien, in denen es sich artikuliert, primär geprägt von der menschlichen Grunderfahrung des Lebens in und aus Beziehungen. Der Buddhismus äußert sich hingegen in Kategorien, die zutiefst von der menschlichen Grunderfahrung der Vergänglichkeit bestimmt sind.⁷

Ganz allgemein gilt für Christentum und Buddhismus, daß sie die menschliche Situation als leidvoll, als unheil, als erlösungsbedürftig betrachten. Aber zu welchen Grunderfahrungen des menschlichen Lebens wird diese Erlösungsbedürftigkeit nun primär in Beziehung gesetzt? Hier werden die Unterschiede deutlich: Der Buddhismus sieht das Leid des Menschen primär als ein Leiden unter der Vergänglichkeit an. „Geburt, Alter, Krankheit und Tod sind *duḥkha*“ - heißt es in der Ersten Edlen Wahrheit, und die Geburt wird hier deswegen mitgenannt, weil sie den Einstieg in den Prozeß von Alter, Krankheit und Tod bildet. „Verflucht sei die Geburt, wenn an der Geburt das Altern, die Krankheit und der Tod zutage treten müssen“ - so ruft es der zukünftige Buddha nach den ersten drei seiner berühmten vier Ausfahrten aus (*Dīghanikāya* 14). Im Zuge einer genauen Analyse der Leidhaftigkeit menschlicher Todesverfallenheit entwickelt der Buddhismus seine Kategorien der Daseinsdeutung. Die Vergänglichkeit ist leidhaft, weil sie uns entreißt, woran wir haften. Also gilt es, an nichts mehr zu haften, was vergänglich ist. Warum aber fürchten wir den Tod? Weil wir uns eigentlich nach dem Unvergänglichen sehnen (vgl. *Majjhimanikāya* 26). Warum aber haften wir dann am Vergänglichen? Weil wir uns davon fälschlicherweise wahre Befriedigung erwarten, die es uns jedoch nicht geben kann, weil unser eigentliches Streben eben auf das Unvergängliche gerichtet ist. *Tṛṣṇā*, „Durst“, läßt sich daher m.E. am besten als die fehlgeleitete, d.h. als die verblendete Ausrichtung des menschlichen Strebens auf das Vergängliche deuten, und *upādāna*, „Anhaftung“, wäre dann die konkrete, leiderzeugende Aktualisierung des Durstes. Ihren existentiellen Kulminationspunkt findet die Anhaftung in der Selbstverhaftung. Das Heilsziel aber ist *amṛta*, das „Todlose“, ein Synonym für das *nirvāṇa*, in dem Durst, Anhaftung und Leid „verlöschen“, die Egozentrik überwinden und die Befreiung aus dem Kreislauf vergänglicher Existenz endgültig erreicht ist.

7 Ich fasse in diesem Punkt das Resultat der hermeneutischen Untersuchungen meiner Dissertation „Den Löwen brüllen hören“ zusammen (siehe oben Anm. 2).

Freilich ist die buddhistische Daseinsanalyse nicht auf die Grunderfahrung der Vergänglichkeit beschränkt. Jede Existenz Erfahrung wird in die buddhistische Daseinsanalyse miteinbezogen. Aber sie wird - wie mir scheint - so miteinbezogen, daß die zu ihrer Interpretation herangezogenen Kategorien von der grundlegenden Analyse des Vergänglichkeitsproblems bestimmt bleiben. So wird z.B. die Erfahrung des interpersonalen Bezogens nachgedeutet, inwieweit sie die Verstrickung des Menschen in die Vergänglichkeit verstärkt oder der Befreiung hieraus dient. Interpersonale Beziehungen gelten dann als unheilbar, wenn ihre Gestaltung anhaftender Natur ist. Sie gelten jedoch als heilsam oder gar als Ausdruck der Erlösung, wenn sie tendenziell oder vollständig von Anhaftung frei sind.

In der jüdisch-christlichen Tradition verhält es sich nahezu umgekehrt. Hier kommt der Erfahrung interpersonalen Bezogens die Priorität bei der Deutung der menschlichen Situation zu. D.h. das Unheil des Menschen besteht nach jüdisch-christlicher Auffassung primär in gebrochenen Beziehungen. Dies ist die Grundbedeutung von „Sünde“. Die personalistische Analyse der menschlichen Unheilssituation findet dabei nicht allein Anwendung auf die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch auf das Verhältnis des Menschen zur absoluten Wirklichkeit. Auch das Absolute wird als eine Realität bestimmt, zu der der Mensch entweder in einer heilen oder aber in einer gebrochenen Beziehung stehen kann: Ein personales Gegenüber, ein göttliches Du, das uns einen Bund mit sich selbst anbietet.

Die Vergänglichkeitserfahrung wird im Christentum nun mittels jener Kategorien gedeutet, die primär von der Erfahrung interpersonalen Bezogens bestimmt sind. D.h., der Tod erscheint vor allem deshalb als Ausdruck des Unheils, weil er die Fortexistenz der Beziehung zu Gott infrage stellt. Und insofern gilt er als eine Folge der Sünde. Doch ist die von Gott ausgehende Liebe stärker als die Sünde und damit auch stärker als der Tod, der in dieser Liebe überwunden wird und zwar ebenfalls in doppelter Hinsicht: Im Vertrauen auf die Liebe Gottes braucht der Mensch nicht mehr am Vergänglichen anzuhaften, kann er - wie es Paulus sagt - „haben als hätte man nicht“ (1 Kor 7,29ff). Und er kann darauf hoffen, daß das Vergängliche nicht die einzige und letzte Realität bildet, sondern daß er in und durch Gott Zugang zu einer das vergängliche Dasein selbst transzendierenden „todlosen“ - oder wie es christlich heißt - ewigen Wirklichkeit hat.

Nach christlicher Überzeugung bilden die horizontale Ebene der zwischenmenschlichen Beziehung und die vertikale Ebene der Beziehung zu Gott eine untrennbare Einheit. Sünde und Heil betreffen daher immer beide Ebenen. Wer seinen Nächsten haßt, haßt Gott, wer seinen Nächsten liebt, liebt Gott oder - wie es im 1. Johannesbrief heißt - „jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt ...“ (1 Joh 4,7).

Nun steht es aber außer Frage, daß der Buddhismus ebenfalls um den hohen Wert der Liebe weiß und dieses Wissen das Leben ungezählter Buddhisten geprägt hat. Doch sehr viel deutlicher als im Christentum wird im Buddhismus zwischen anhaftender Liebe und dem Ideal der anhaftungslosen Liebe unterschieden. Die buddhistische Kritik an der anhaftenden Liebe ist christlicherseits vielfach als Kritik an der Liebe selbst mißverstanden worden. Doch die Kriterien für die buddhistische Unterscheidung sind eindeutig: Insofern Liebe noch mit Gier und Haß verbunden ist, auch in den subtilen Formen von Attraktion und Aversion, ist noch egozentrische Anhaftung im Spiel. Denn Gier und Haß sind die beiden Grundmodalitäten der Anhaftung. Wo immer nun der eine geliebt und der andere gehaßt wird, ist die Anhaftung nicht überwunden. Hier wird der andere nicht um seiner selbst willen geliebt, sondern wegen des Eigennutzen, den man dabei hat. Das regulative buddhistische Ideal ist dementsprechend eine nichtdifferenzierende Liebe, die Freund und Feind gleichermaßen umfängt. Und es ist eben dieser nichtdifferenzierende Aspekt, den der Buddhismus dabei betont, weil gerade hierin die Anhaftungslosigkeit bzw. Ichlosigkeit zum Ausdruck kommt. Die Bedeutsamkeit der Anhaftungslosigkeit bzw. Ichlosigkeit resultiert jedoch, wie gezeigt, aus der Analyse der leidvollen Verhaftung im Vergänglichen.

Auch im Christentum kommen der Überwindung von selbstbezogenen Formen der Liebe und dem Ideal der Feindesliebe ein hoher Stellenwert zu. Doch ist der kategoriale Kontext - und damit auch die Terminologie - in charakteristischer Weise anders. Der Feind soll nach christlichem Glauben deshalb ebenso geliebt werden wie der Freund, weil Feindesliebe nichts anderes ist als vergebende Liebe; und weil die Sünde, die gebrochene Beziehung, eben nur durch jene vergebende Liebe überwunden wird, die nach christlicher Auffassung dem göttlichen Wesen selbst entspringt. Gott liebt Sünder und Gerechte gleichermaßen, und unsere Erlösung gründet darin, daß er uns auch als Sünder liebt. Die Feindesliebe, die Gott zu uns hat, kann und soll uns zu einer ebensolchen Liebe zu unseren Feinden befreien.

Wenn wir nun als Christen sehen, daß im Buddhismus der Wert einer solchen Freund wie Feind gleichermaßen umfassenden Liebe in Theorie und Praxis stark ist -, und wenn wir sehen, daß er im Buddhismus ebenso wie auch im Christentum indikatorische Bedeutung für die Erlösung besitzt, dann haben wir m.E. aus christlicher Sicht gemäß dem Ersten Johannesbrief einen guten Grund für die Annahme, daß der Buddhist, der solches lebt, „Gott kennt“. Aber er kennt Gott sozusagen aus einem anderen Blickwinkel, aus einer anderen Perspektive. Oder genauer gesagt, er kennt jene Wirklichkeit aus einer anderen Perspektive, die wir aus unserer Perspektive heraus als einen personalen Gott kennen. Und er kennt diese Wirklichkeit nicht nur existentiell, sondern auch in theoretischer Hinsicht, nämlich als die Voraussetzung der Erlösung.

2. Die Voraussetzung der Erlösung

Von einer solchen Voraussetzung der Erlösung ist im Pāli-Kanon an prominenter Stelle die Rede, nämlich in folgender, häufig zitierter Passage aus dem *Itivuttaka* (43) und *Udāna* (VIII,3):

„Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Unerschaffenes, Ungestaltetes. Wenn es, ihr Jünger, dieses Ungeborene, Ungewordene, Unerschaffene, Ungestaltete nicht gäbe, so wäre hier ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Erschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Unerschaffenes, Ungestaltetes gibt, deshalb ist ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Erschaffenen, Gestalteten zu erkennen.“

An dieser Stelle wird sehr klar die Existenz einer unbedingten Realität als Voraussetzung dafür postuliert, daß es eine Erlösung aus dem bedingten Sein gibt bzw. dafür, daß eine solche Erlösung überhaupt erkennbar ist. Und dieses Postulat ist angesichts buddhistischer Grundvoraussetzungen geradezu unausweichlich.

Zwei Axiome durchziehen die buddhistische Erlösungslehre: Zum einen die Feststellung, daß alles, was bedingt entsteht, auch vergeht - also vergänglich ist -, und zum anderen die Annahme, daß alles, was vergänglich ist, *duḥkha*, also leidvoll bzw. unheil ist.⁸ Das Nirvāṇa wird angesichts dieser beiden Axiome sowohl als die Befreiung aus der Vergänglichkeit wie auch als das Ende des Leids bestimmt. Und insofern Vergänglichkeit und Leidhaftigkeit Merkmale alles Bedingten sind, wird das Nirvāṇa durchgängig als *asamskṛta*, als „nicht bedingt“ bzw. als „un-bedingt“ apostrophiert.⁹ Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß das *Kathā-Vatthu*, also jenes Werk, das recht sorgfältig die Streitfragen zwischen den älteren Schulen des Buddhismus aufzählt, zwar eine Reihe von Streitfragen darüber auflistet, ob es neben dem Nirvāṇa noch etwas anderes gibt, das ebenfalls als „unbedingt“ bezeichnet werden müsse, daß aber die Unbedingtheit des Nirvāṇas selbst hier durchgängig als gemeinsamer Konsens unter den Schulen vorausgesetzt wird.¹⁰

Aufgrund dieser Charakterisierung kann das Nirvāṇa auch nicht einfach mit einem bloßen Zustand gleichgesetzt werden. Denn als ein bloßer Zustand wäre das Nirvāṇa selbst etwas Bedingtes. Es gäbe Ursachen für das Entstehen dieses Zustands, und somit würde das Nirvāṇa nur eine bedingt entstandene Wirklichkeit sein, die damit voraussetzungsgemäß vergänglich und leidvoll sein müßte.

8 Natürlich unter dem Aspekt von *trṣṇā*, das heißt unter dem Aspekt der verblendeten Ausrichtung des menschlichen Strebens nach letzter Befriedigung auf das Vergängliche, das eben diese Befriedigung nicht zu geben vermag und daher als leidvoll bzw. unbefriedigend erfahren wird.

9 Vgl. hierzu auch Moti Lal Pandit, *Nirvana as the Unconditioned*, in: ders., *Being as Becoming. Studies in Early Buddhism*, New Delhi 1993, 312-339.

10 Vgl. *Kathā-Vatthu* VI.

Daher wird beispielsweise im *Milinda-Pañha* der Einwand abgewehrt, daß das Nirvāṇa doch offensichtlich ein bedingt entstandener Zustand sei, weil es ja durch das Begehen des Achtfachen Pfades verwirklicht werde.¹¹ Angesichts dieses Einwands vergleicht Nāgasena das Nirvāṇa mit einem leidfreien Ort, den man durch das Begehen eines Weges erreicht, der aber nicht erst durch den Weg entsteht. Daraufhin muß Nāgasena allerdings sogleich die Vorstellung abwehren, daß es sich bei dem Nirvāṇa um einen räumlichen Ort handelt. Es handelt sich vielmehr um eine vorgegebene Wirklichkeit, die als solche die Erlösung möglich macht. Nicht das Nirvāṇa selbst ist somit an Bedingungen geknüpft, sondern das durch die Existenz des Nirvāṇas ermöglichte Erreichen der Erlösung. So heißt es im *Milinda-Pañha*, daß das Nirvāṇa zwar nicht an einem bestimmten Ort ist, aber daß es im figurativen Sinn „eine Stätte gibt, in der verweilend der im Wandel Vollkommene das Nibbāna verwirklicht“, nämlich die Sittlichkeit.¹²

Sieht man einmal von der Bekräftigung seiner Existenz ab, so wird das Nirvāṇa fast ausschließlich negativ und figurativ bezeichnet, wie eben auch in den bereits genannten Bezeichnungen als das „Tod-lose“, das „Nicht-“ oder „Un-bedingte“ oder als die „leidfreie, angenehm kühle Stätte“, usw. Diese negativen und figurativen Bezeichnungen verdanken sich dem Bewußtsein, daß das Nirvāṇa eine alle bedingte und vergängliche Wirklichkeit übersteigende - transzendierende - Realität ist, die daher auch alle unsere an der bedingten und vergänglichen Wirklichkeit orientierten Beschreibungsmöglichkeiten übersteigt. Mit dem Nirvāṇa - so heißt es in *Majjhimanikāya* (44) - ist die „Grenze des Erklärbaren“ erreicht, oder - wie es *Sutta-Nipāta* (Vers 1076) kurz und bündig sagt - „Wenn alle Dinge völlig abgetan, sind abgetan auch aller Rede Pfade“. Trotz dieser Unbeschreiblichkeit ist das Nirvāṇa in hohem Maße existentiell relevant: Ist es doch unbeschreibbar, weil es gegenüber dem Saṃsāra das ganz andere ist, und nur weil ein solches ganz anderes existiert, ist Erlösung aus dem Saṃsāra möglich. Diese Erlösung ist inmitten des Saṃsāra erfahrbar, und in eben jener erlösenden Qualität ist das Nirvāṇa beschreibbar, bzw. genauer gesagt, die menschlichen Erfahrungseindrücke des Nirvāṇa sind beschreibbar. Und daraus leiten sich dann jene Bilder und Metaphern ab, die für das Nirvāṇa verwendet werden. Wenigstens ein Beispiel hierfür möchte ich kurz zitieren. Es stammt ebenfalls aus dem *Milinda-Pañha*¹³, und Nāgasena beschreibt hier dem König Milinda das Nirvāṇa mit folgenden Bildern:

11 Vgl. *Milinda-Pañha* 268ff, 323ff (deutsch: *Milindapanha*. Die Fragen des Königs Milinda. Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka. Herausgegeben und teilweise neu übersetzt von Nyanaponika, Interlaken 1985, 251ff, 290ff).

12 Vgl. *Milinda-Pañha* 326ff (Die Fragen des Königs Milinda, 293f).

13 *Milinda-Pañha* 320 (Die Fragen des Königs Milinda, 289).

„Gleichwie, o König, die Nahrung alle Wesen am Leben erhält, so ist das Nibbāna, einmal verwirklicht, der Erhalter des Lebens, indem es Alter und Tod ein Ende setzt. Das ist das erste Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Kraft verleiht, so bringt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Wesen höhere Kräfte zur Entfaltung. Dies ist das zweite Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Schönheit verleiht, so verleiht das Nibbāna, einmal verwirklicht, allen Wesen Tugendschönheit. Dies ist das dritte Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung aller Wesen Qualen lindert, so stillt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Wesen die Qual der Leidenschaften. Die ist das vierte Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung in allen Wesen den Hunger und den Durst vertreibt, so vertreibt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Wesen des ganzen Leidens Hunger und Schwäche. Dies ist das fünfte Merkmal.“

Auch für die völlige Transzendenz des Nirvāṇa hat die buddhistische Tradition immer wieder eine Metapher herangezogen, die uns auch im westlichen Denken gut vertraut ist, nämlich das Bild des unendlichen Raums. Im zwanzigsten Jahrhundert war es besonders Karl Rahner, der es liebte, die transzendente Wirklichkeit als den alles übersteigenden, selbst aber unumgreifbaren Horizont aller Wirklichkeit zu bezeichnen. Bei Nāgasena hört sich diese Metapher folgendermaßen an:¹⁴

„Gleichwie, o König, der Raum nicht altert und stirbt, weder verschwindet noch wiedererscheint und unüberwindbar ist, gesichert gegen Raub und Dieb, ohne Stützpunkt, von Vögeln belebt, unbeschränkt und unendlich: ebenso auch entsteht, altert und stirbt das Nibbāna nicht, verschwindet nicht und erscheint nicht wieder, kann nicht bezwungen oder geraubt werden, ist unabhängig, die Fährte der Edlen, unbeschränkt und unendlich.“

An dieser Stelle sei eine kurze Bemerkung über Nāgārjuna eingeschoben. Nāgārjunas Aussagen in den *Mūlamadhyamakārikā* könnten so gelesen werden, als wolle er den transzendenten Status, den das Nirvāṇa gegenüber dem Saṃsāra besitzt, im Sinne eines metaphysischen Monismus (oder schlimmer noch: Nihilismus) zurücknehmen. M.E. wäre eine solche Deutung jedoch irreführend. Streng und wörtlich genommen spricht Nāgārjuna nirgendwo von einer Identität zwischen Nirvāṇa und Saṃsāra. Das ist vielmehr eine vereinfachende Wiedergabe durch die Sekundärliteratur. Nāgārjuna selbst spricht demgegenüber von Ununterscheidbarkeit (vgl. Mk 25,19f). Und dieser Punkt ist bedeutsam. Denn was Nāgārjuna in seinen Kārika kritisiert, ist der Glaube, mittels begrifflicher Unterscheidungen der letzten Wirklichkeit habhaft werden zu können. In diesem Zusammenhang ist für ihn das Konzept der Identität genauso Gegenstand der Kritik wie das der Differenz, da beides einander wechselseitig impliziert. Bei seinen begriffskritischen Operationen geht es Nāgārjuna präzise um die Unbegreifbarkeit und um die Unbeschreibbarkeit des Nirvāṇa. Da er diese besonders radikal faßt, wendet er sich auch kritisch gegen die Annahme, man könne das Nirvāṇa als das andere des Saṃsāra beschreiben, also als das, was vom Saṃsāra unterschieden ist. In diesem begriffskritischen Sinn - und nicht im Sinne

irgendeines metaphysischen Monismus oder gar Nihilismus - spricht Nāgārjuna m.E. von der Ununterscheidbarkeit zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa. Genaugenommen wäre also davon zu sprechen, daß das Nirvāṇa nach Nāgārjuna weder als vom Saṃsāra verschieden, noch als mit dem Saṃsāra identisch beschreibbar ist. Solange wir uns aber auf der begrifflichen Ebene bewegen, müssen wir natürlich auch mit begrifflichen Unterscheidungen wie denen von Nirvāṇa und Saṃsāra operieren. Dies akzeptiert auch Nāgārjuna, aber eben lediglich im Sinn einer relativen oder verhüllten Wahrheit, die uns letztendlich zur Einsicht in die höchste überbegriffliche Wahrheit hinführen soll.¹⁵

Wir haben m.E. als Christen also gute Gründe für die Annahme, daß auch der Buddhismus eine Kenntnis jener Wirklichkeit bezeugt, die wir Gott nennen. Die wichtigsten Gründe hierfür sind - wie gesagt - folgende: (1) Die soteriologische Grundeinsicht des Buddhismus ist trotz ihrer perspektivischen Verschiedenheit vom Christentum mit einem Heilsweg verknüpft, bei dem der nichtdifferenzierenden Liebe ein zentraler Stellenwert zukommt. Und nach christlichen Kriterien kann dies als der Ausweis einer echten Gotteserkenntnis gelten. (2) Wir finden im Buddhismus deutliche Anzeichen für das bewußte Postulat einer alles bedingte und vergängliche Sein transzendierenden Realität, deren Existenz als Voraussetzung für die Möglichkeit der Erlösung gilt und die in der Verwirklichung der Erlösung erfahren wird.

Für viele im Dialog mit dem Buddhismus engagierte Christen sind diese beiden Punkte heute nicht mehr strittig. Sie sind bereit, von einer Wahrheit des Buddhismus zumindest in dem Sinn auszugehen, daß er sowohl in seiner Praxis als auch in seiner Lehre die Kenntnis jener transzendenten Realität bezeugt, auf die wir als Christen mit dem Wort „Gott“ verweisen. Strittig ist allerdings eine andere Frage: Wenn wir als Christen glauben, daß der Buddhismus in Lehre und Praxis eine Kenntnis Gottes bezeugt, handelt es sich dann bei dieser Kenntnis um eine zwar anders geartete, aber prinzipiell gleichrangige Kenntnis der transzendenten Wirklichkeit, oder müssen wir davon ausgehen, daß die Gotteserkenntnis des Buddhismus nur einen fragmentarischen Charakter trägt, während das Christentum demgegenüber die Fülle der Wahrheit bezeugt? Es handelt sich hierbei um die Alternative zwischen einer pluralistischen und einer inklusivistischen Sicht des Verhältnisses von Christentum und Buddhismus. Viele Christen vertreten ausgesprochen oder unausgesprochen die letztere, also die inklusivistische Auffassung. Und dafür haben sie vor allem zwei Gründe: Erstens glauben sie, daß im Buddhismus wesentliche Züge der Gotteserkenntnis fehlen und zwar vor allem die Personalität Gottes und sein Schöpfersein. Und zweitens glauben sie, daß es nur einen einzigen Mittler zwischen Gott und Mensch gibt, den Men-

15 Vgl. hierzu meine Ausführungen: Schmidt-Leukel, Perry, *Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna*, in: ders., Kreiner, Armin (Hg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, Paderborn 1993, 371-394.

schen Jesus von Nazareth, der uns Kunde von Gott gebracht hat, oder, fachtheologisch gesprochen, in dem sich Gott selbst geoffenbart hat. Ich komme zunächst zur Frage des Gottesbildes und werde anschließend auf die Frage der Mittlerschaft eingehen.

Seit den Anfängen der christlichen Theologie findet sich in ihr eine Spannung zwischen der sogenannten „negativen Theologie“ und der „positiven Theologie“, also zwischen dem Bewußtsein, daß wir einerseits über die göttliche Wirklichkeit nicht oder nur verneinend sprechen können, da sie in ihrer absoluten Transzendenz alle unsere begrifflichen und sprachlichen Möglichkeiten übersteigt, und zwischen dem Bewußtsein, daß die Sprache der religiösen Erfahrung dennoch notgedrungen voll von positiven Bildern und Beschreibungen Gottes ist. Das Bewußtsein für die Unbeschreiblichkeit Gottes hat zumindest immer wieder dazu geführt, daß die positive Rede von Gott in ihrer exakten Gültigkeit relativiert wurde. Aber es ist schwer - und es wurde eher selten versucht -, den exakten Status und Geltungsbereich der positiven Redeweise über Gott angesichts des Bekenntnisses zu seiner Unbeschreibbarkeit zu bestimmen. Eine Klärung des hermeneutischen Status der Gottesrede ist jedoch in unseren Tagen wichtiger denn je - nicht nur weil die Philosophie der Gegenwart unter dem Einfluß der analytischen Philosophie nachhaltig für die Frage der Bedeutung von Sprache sensibilisiert ist, sondern vor allem auch deshalb, weil wir das Problem der zahlreichen unterschiedlichen Formen, in denen die großen religiösen Traditionen der Menschheit von einer transzendenten Wirklichkeit sprechen, nur im Kontext einer solchen Analyse fruchtbar angehen können. Es ist das große Verdienst von John Hick, daß er in seinen Arbeiten der letzten 25 Jahre gezeigt hat, welche enorme Bedeutung den hermeneutischen Aspekten der Gottesrede für ein theologisches Verständnis des religiösen Pluralismus zukommt.¹⁶ Meine folgenden Vorschläge bewegen sich grundlegend in den von Hick vorgezeichneten Bahnen.

Den Ausgangspunkt bildet die These, daß sich die unbegrenzte und unbedingte Wirklichkeit, die den unübersteigbaren Horizont aller begrenzten und bedingten Wirklichkeit bildet, in diesem ihrem transzendenten Status im großen und ganzen nur negativ beschreiben läßt. Unsere inhaltlich positiven Beschreibungen, unsere Metaphern und Symbole, die wir auf sie anwenden, beziehen sich streng genommen nicht auf die transzendente Wirklichkeit in ihrem unbegrenzten An-Sich-Sein, sondern auf deren Relationen zur endlichen, bedingten

16 Vgl. bes. Hick, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989 (deutsch: ders., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996). Zu einer ausführlichen Diskussion und Verteidigung der von Hick und anderen eingenommenen sogenannten *pluralistischen* Position in der Theologie der Religionen, auf deren Linie auch dieser Beitrag liegt, vgl. meine Arbeit: Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München-Neuried 1997.

Wirklichkeit und hier wiederum insbesondere auf unsere endlichen Erfahrungen mit dieser an sich unendlichen Realität.

Für die Frage nach der Personalität oder Impersonalität der transzendenten Wirklichkeit hat dies folgende Konsequenzen: Für sich genommen übersteigt die transzendente Wirklichkeit alles, was mit personalen und mit impersonalen Vorstellungen zum Ausdruck gebracht werden kann. Wenn wir die transzendente Wirklichkeit in personaler Weise als Vater oder Mutter beschreiben oder auch als körperlosen Geist, so bleibt dies ebenso hinter ihrem transzendenten Status zurück, wie wenn wir sie mit impersonalen Vorstellungen - wie z.B. der von der leidfreien Stätte oder der lebensspendenden Nahrung - belegen. Die inhaltlich gefüllten Vorstellungen sind nicht in der Lage, die transzendente Wirklichkeit an sich zutreffend zu beschreiben, sondern sie beziehen sich - wenn sie stimmen - auf authentische menschliche Erfahrungen mit dieser Wirklichkeit, also beispielsweise auf die Erfahrung, sich betend an diese Wirklichkeit wenden zu können, oder auf dem Weg der sittlichen und meditativen Annäherung an sie einen Zustand der Befreiung aus der leidvollen Verstrickung in das Vergängliche zu erfahren. Das aber heißt, daß weder für die personalen noch für die impersonalen Bilder von der transzendenten Wirklichkeit diesbezüglich irgendeine Überlegenheit beansprucht werden kann. Einerseits bleiben beide unvermeidlich hinter ihrem transzendenten, unbedingten Status zurück, und andererseits haben beide ihren legitimen Ort innerhalb der perspektivisch verschiedenen menschlichen Erfahrungen mit dieser Wirklichkeit, wie sie in den beiden großen religiösen Traditionen des Buddhismus und des Christentums gemacht und bewahrt wurden. Der personale Gott und das impersonale Nirvāṇa sind also weder einfach dasselbe, noch unterschiedliche Bezeichnungen für dieselbe Sache. Sie stehen vielmehr für unterschiedliche erfahrungsmäßige Annäherungen an dieselbe transzendente Wirklichkeit. Deswegen wäre es m.E. auch irreführend, in „Nirvāṇa“ etwa den buddhistischen Begriff für „Gott“ zu sehen. „Nirvāṇa“ ist vielmehr eine der begrifflichen Möglichkeiten, mit denen aus buddhistischer Perspektive auf jene Wirklichkeit verwiesen werden kann, auf die wir aus christlicher Perspektive - und damit in anderen Erfahrungszusammenhängen - mit dem Begriff „Gott“ verweisen. Obwohl somit beide Begriffe auf dieselbe transzendente Wirklichkeit verweisen, haben sie dennoch einen unterschiedlichen Bedeutungsgehalt, insofern sich in ihnen die unterschiedlichen Perspektiven in der Wahrnehmung der transzendenten Wirklichkeit widerspiegeln.

Schwieriger scheint mir in diesem Kontext die Klärung der Frage zu sein, was es mit der Kennzeichnung der transzendenten Wirklichkeit als „Schöpfer“ auf sich hat. Der Buddhismus kennt - wie gezeigt - die transzendente Wirklichkeit als Voraussetzung der Erlösung, er nimmt sie also primär in soteriologischer Perspektive wahr. Auch der christliche Gottesbegriff impliziert eine soteriologische Perspektive, wonach Gott der Grund unseres Heiles ist. Nach christlicher

Auffassung ist Gott aber zugleich auch der Schöpfer der Welt. Und davon findet sich - zumindest *prima facie* - im Buddhismus nichts. Ist der Buddhismus somit also in dieser Hinsicht gegenüber dem Christentum defizitär? Ich möchte versuchen, einige Überlegungen zu dieser Frage anzudeuten. Der Ausgangspunkt liegt in der Frage, was für das Christentum den wirklich zentralen Kernpunkt der Schöpfungsaussage bildet. Um diesen näher einzukreisen, erscheinen mir die beiden folgenden Gesichtspunkte besonders wichtig:

Erstens bedeutet Schöpfung im traditionellen Sprachgebrauch nicht zwangsläufig eine Erschaffung der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt. M.a.W., die christliche Tradition konnte auch den Gedanken akzeptieren, daß Gott der ewige Grund einer zeitlich anfangslos existierenden Welt ist, oder aber den Gedanken, daß die Zeit miterschaffen ist, daß Schöpfung also nicht etwas über ein metaphysisches Verhältnis zwischen Gott und Welt *in der Zeit*, sondern *jenseits der Zeit* aussagt.¹⁷ Wenn sich somit ein Teil der buddhistischen Philosophie gegen die Vorstellung von einem zeitlichen Anfang der Welt¹⁸ oder einem Schöpfungsakt zu einem bestimmten Zeitpunkt richtet, dann muß damit der Kern der christlichen Schöpfungsaussage noch nicht getroffen sein.

Zweitens ist nicht ganz klar, welcher Art das im Schöpfungsglauben ausgesagte Verhältnis von Gott und Welt ist, insbesondere dann nicht, wenn es in Bezug zum Gedanken der Erlösung gesetzt wird. Denn es wäre schlichtweg Unsinn, anzunehmen, daß Gott uns von dem erlöst, was er als Schöpfer für uns will. Gegenüber einer buddhistischen Kritik an einem naiven Schöpfungsglauben wäre also darauf zu verweisen, daß der christliche Schöpfungsglaube sich durchaus der Erlösungsbedürftigkeit der Welt bewußt ist. Doch was ist dann der eigentliche Kern der Schöpfungsaussage, wenn sie mit der Erlösungsbedürftigkeit zusammengesehen wird?

Wenn Gott Schöpfer und Erlöser zugleich ist, dann besagt dies m.E. etwa folgendes: Gott ist die Garantie und der Grund dafür, daß die Welt so *be-schaffen* ist, daß in ihr zugleich Erlösung bzw. Heil möglich wird. In diesem Sinn ist Gott Schöpfer und Erlöser zugleich. Dann aber ist die Rede von der „Schöpfung“ die personalistische Weise auszusagen, daß die Welt in ihrer konkreten Verfaßtheit von der höchsten bzw. transzendenten Wirklichkeit abhängt. D.h., wenn eine transzendente Wirklichkeit existiert, dann ist auch die Welt eine andere als sie es ohne die Existenz dieser Wirklichkeit wäre. Ein solcher Zusammenhang zwischen der transzendenten Wirklichkeit und der konkreten Beschaffenheit der Welt findet sich - bei aller perspektivischen Verschiedenheit - auch

17 Vgl. hierzu neuerdings auch die hilfreichen Ausführungen in Seckler, Max, Was heißt eigentlich 'Schöpfung?', in: ThQ 177 (1997) 161-188.

18 Aber auch gegen den Gedanken der Anfanglosigkeit! Der Punkt, den die buddhistischen Philosophen (besonders unter den Madhyamika) machen, ist, daß sich weder ein allererster Anfang noch eine Anfanglosigkeit ohne Aporien denken lassen. Und dies hängt nicht mit der Welt, sondern mit der Struktur unseres Denkens zusammen.

im Buddhismus. Denn auch dort gilt es als der ewige Dharma der Welt, daß in ihr alles auf das Heilsziel des Nirvāna zustrebt. Oder - wie es im *Āṅguttaranikāya* (X, 58) über den „wahren Zweck aller Erscheinungen“ heißt: „die Befreiung ist ihr wahrer Zweck; im Todlosen münden sie, und sie enden im Nibbāna.“ Auch der Buddhismus kennt also einen teleologischen Zusammenhang zwischen der bedingten und der unbedingten Wirklichkeit, und genau dieser Zusammenhang scheint mir das theologisch Entscheidende an der christlichen Schöpfungslehre zu sein.¹⁹

Unter dieser Perspektive ist dann auch die sachliche Konvergenz einer christlichen Theodizee und einer buddhistischen Wertschätzung des Daseins möglich. Die Grundlinie aller erfolgversprechenden Theodizee-Ansätze liegt m.E. darin, daß Leid und Übel die logisch unvermeidliche Implikation einer Welt darstellen, in der sittlich relevante Freiheit und die damit verbundenen höheren ethischen und spirituellen Werte möglich sind.²⁰ Diese zentrale Prämisse zur Lösung der Theodizee kann - da sie prinzipiell unabhängig von einem theistischen Kontext gültig ist - auch im Buddhismus affirmiert werden. Ein Beispiel hierfür bietet etwa das atemberaubende 10. Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa*. Hier heißt es, daß der besondere Wert unserer leidvollen „Saha-Welt“ gegenüber den reinen „Buddha-“(Schlaraffen-)„Ländern“ darin besteht, daß es „nur in der Saha-Welt zehn gute Werke gibt, die man nirgends in allen übrigen reinen Ländern finden kann. ... Mit Geben (*dāna*) den Armen Wohltätigkeit erweisen; mit reinen Vorschriften (*sīla*) sich der Gesetzesübertreter annehmen; mit Geduld (*kṣānti*) den Zorn besänftigen ...“ usw.²¹

3. Die Mittler der Erlösung

Für den status quaestionis empfiehlt es sich nach wie vor, von dem Urteil Guardinis in seinem Werk „Der Herr“ auszugehen. Hier schrieb er die folgenden, oft zitierten Sätze nieder:

„Einen Einzigem gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft ... Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt.“²²

19 Vgl. hierzu auch die These von M. Seckler, wonach der Gegenstand des Schöpfungsbegriffs „die objektive Kontingenz der Welt“ ist und dabei „die Endlichkeitserfahrung selber in Daseinssinn transformiert“ wird. M. Seckler, Was heißt eigentlich 'Schöpfung'?, a.a.O. 181f.

20 Vgl. dazu jetzt die ausführliche Studie: Kreiner, Armin, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997.

21 Das Sutra *Vimalakīrti*, übers. von Jakob Fischer, Tokyo 1944, 109.

22 Guardini, Romano, *Der Herr*, Mainz/Paderborn¹⁶1997, 367.

Doch gleich nach diesen Sätzen winkte Guardini ab. Buddha, so schloß er, war letztlich doch nur einer, der sittlich und religiös „durchgestoßen“ ist, der als religiöser Sucher den Weg zur Befreiung gefunden hatte. Christus hingegen wirkte und sprach in dieser Welt wie einer „von über der Welt her“.²³

Jesus Christus primär von seiner Wesenseinheit mit dem Vater her, also mit der transzendenten Wirklichkeit, zu sehen und Gautama Buddha primär oder gar ausschließlich als einen nach der transzendenten Wirklichkeit strebenden Menschen - dies ist in beiden Fällen eine Vereinseitigung. Im Christentum wußte man darum, daß Jesus unbeschadet seiner Einheit mit Gott wahrer Mensch ist, und im Buddhismus darum, daß in Buddha unbeschadet seines wirklichen Menschseins die transzendente Wirklichkeit sichtbar geworden ist. Diese Feststellung führt uns sozusagen mitten in die Extreme der frühen christologischen und buddhologischen Auseinandersetzungen. In beiden Religionen finden sich schon recht früh auf der einen Seite die 'dokeristischen' Deutungen, die jeweils das wahre Menschsein von Jesus und Gautama infrage stellen, und auf der anderen Seite die quasi 'ebionitischen' Deutungen, die demgegenüber das wirkliche und echte Menschsein beider verteidigen.

Aus der buddhistischen Auffassung, daß alle bedingten Erscheinungen der unbedingten Wirklichkeit des Nirvāṇas zustreben, und aus der Auffassung, daß diese Wirklichkeit in der Erleuchtung endgültig erlangt wird, resultierte zwangsläufig die Vorstellung, den Erleuchteten als eine Art von Verkörperung der transzendenten Wirklichkeit zu betrachten. Ein erster Ausdruck von dieser Vorstellung findet sich in der Redeweise vom „sichtbaren Nirvāṇa“. So heißt es beispielsweise im *Āṅguttaranikāya* (III,56), daß das Nirvāṇa „klar sichtbar“ sei, insofern man die „restlose Erlöschung von Gier, Haß und Verblendung erfährt“. Und dasselbe wird im voranstehenden Sutta (III,55) über den Dharma gesagt. In dieselbe Richtung verweist auch die bekannte Selbstidentifikation Buddhas mit dem Dharma in dem Wort: „Wenn man den Dharma sieht, sieht man mich, und wenn man mich sieht, sieht man den Dharma“ (*Samyuttanikāya* XXII,87). Die Buddhologie des Mahāyāna hat diese grundlegende Idee in der Lehre von den drei Leibern bzw. den drei Wirklichkeitsformen des Buddha weiter ausgebaut. Auch nach dieser Lehre stellt der historische Buddha eine menschliche Verkörperung der letztendlich formlosen, transzendenten Wirklichkeit des Dharmakāya dar. Indem die transzendente Wirklichkeit ihre Verkörperung in den erleuchteten Menschen findet, werden diese zugleich zu ihren Vermittlern. So wird Gautama Buddha in *Majjhimanikāya* 18 als der „Geber des Todlosen“ bezeichnet, und von denen, die durch sein Wirken selbst die Erlösung erlangt haben, heißt es im *Khuddaka-Pāṭha* (VI,7), daß sie das Todlose „umsonst empfangen haben“.

Angesichts der Vorstellung, daß sich im Erleuchteten die transzendente Wirklichkeit verkörpert, wäre es für den traditionellen Buddhismus unvorstellbar

gewesen, den Buddha mit Emphase als einen 'bloßen Menschen' zu bezeichnen, wie dies heute so oft unter westlichen Buddhisten oder auch unter westlich beeinflussten asiatischen Buddhisten geschieht. Vielmehr ist Buddha ein Wesen ganz eigener Art, ein Wesen, in dem die samsārarischen Existenzformen endgültig überwunden sind. In diesem Sinn heißt es, daß der Buddha über den Devas (den samsārischen 'Göttern') und den Menschen steht und weder als Mensch noch als Deva bezeichnet werden kann.²⁴ Dieser Punkt war in den dogmatischen Auseinandersetzungen der frühen buddhistischen Schulen auch keineswegs strittig. In diesen ging es vielmehr darum, ob Buddha trotz seiner ihn über alle 'nur' menschliche Existenzweise hinaushebenden 'nirvānischen' Eigenart dennoch als wirklicher, als echter Mensch betrachtet werden kann, oder ob die transzendente Realität, die sich in ihm verkörpert, sein Menschsein so sehr übersteigt, daß dieses als bloße Scheinwirklichkeit gedeutet werden muß, wie dies die Andhaka und einige weitere vor- und frühmahāyānistische Richtungen vertraten.

Wie allgemein bekannt, versuchte im christlichen Umfeld das Konzil von Chalkedon die christologischen Streitigkeiten durch die Formel zu beenden, daß Jesus sowohl wahrer Mensch als auch wahrer Gott gewesen sei. Aber bis heute blieb es dogmatisch unklar, wie es denn möglich sei, daß jemand wahrhaft von göttlicher Natur sein kann, ohne dabei aufzuhören, ein wahrer und wirklicher Mensch zu sein. In der modernen Theologie geht ein starker Zug dahin, diese Frage so zu beantworten, daß man mit einer grundsätzlichen Offenheit der menschlichen Natur für die göttliche Natur rechnet, so daß sich Jesus nicht in essentialistischer Weise von allen anderen Menschen unterscheidet, sondern in gradualistischer. Das heißt, daß zwar jeder Mensch grundsätzlich offen ist für die transzendente Wirklichkeit, aber daß Jesus diese Offenheit in vollkommener Weise verwirklicht und ausgelebt hat. In diesem Sinn ist er daher wahrhaft menschlich und wahrhaft göttlich zugleich. Eine solche Konzeption erinnert an die Lösung, die das Problem des Dokerismus im Buddhismus fand. Ich meine damit die Lehre von der allgemeinen Buddha-Natur, die jedem Menschen bzw. jedem Wesen die Potenz der Buddhaschaft zuspricht.

Eine solche gradualistische Christologie, wie sie heute in den modernen Inspirations- bzw. Geistchristologien vorherrscht, ist natürlich prinzipiell offen für die Möglichkeit, daß es noch weitere Menschen geben könnte, die in vergleichbarer Weise in ihrem Leben für die transzendente Wirklichkeit transparent waren wie Jesus. Der Altmeister angelsächsischer Theologie, John Macquarrie, resümiert dieses Verständnis von Inkarnation mit folgenden Worten:

„Inkarnation war (demzufolge) keine Singularität oder Anomalie innerhalb der Weltgeschichte, sondern ist vielmehr ein konstantes Merkmal von Gottes Beziehung zu

24 Ariguttaranikaya IV, 36. Vgl. hierzu auch Weber, Claudia, *Wesen und Eigenschaften des Buddha in der Tradition des Hinayāna-Buddhismus*, Wiesbaden 1994.

seiner Schöpfung. Es gibt, so könnte man sagen, unterschiedliche Grade von Inkarnation. Christen glauben, daß sich in Jesus Christus eine Inkarnation des göttlichen Logos ereignet hat, die dem entspricht, was wir Menschen brauchen. Aber sie sollten nicht abstreiten, daß in unterschiedlichen Formen und zu unterschiedlichen Graden derselbe Logos auch in anderen auserwählten Menschen gegenwärtig war.²⁵

Angesichts der theologischen Entwicklung im Inkarnationsverständnis wie sie Macquarrie hier beschreibt und angesichts der traditionellen buddhistischen Deutung Buddhas müßte m.E. die Christologie für Christen künftig kein Hindernis mehr bilden, um von einer prinzipiellen religiösen Gleichwertigkeit des Buddhismus auszugehen und auch den Buddha als einen echten Mittler der transzendenten Wirklichkeit anzusehen.²⁶

4. *Schlußbemerkung*

Im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Verhältnis von Christentum und Buddhismus weitgehend durch apologetische und polemische Stellungnahmen belastet. Vertreter beider Traditionen nahmen einander zumeist als unversöhnliche Antipoden wahr. Auch heute noch wirken diese Auffassungen nach. Doch der Beginn eines offenen, die Wahrheit des anderen suchenden Dialogs hat hierin einen deutlichen Umschwung gebracht. Die Pioniere dieses Dialogs auf christlicher Seite, wie z.B. Thomas Merton, Hugo Enomiya-Lassalle, Heinrich Dumoulin, Lynn de Silva, Aloysius Pieris, John Cobb und viele andere haben Entscheidendes dazu beigetragen. Auch auf buddhistischer Seite sind deutliche Anzeichen eines Umbruchs in der Wahrnehmung des Christentums zu konstatieren. So hat bereits in den sechziger Jahren der thailändische Theravāda-Reformer Bhikkhu Buddhāḍāsa gesagt, daß die Bergpredigt alles enthält, was nötig ist, um die Befreiung zu erreichen,²⁷ und er setzte die Erfahrung der Befreiung von aller Egozentrik in Parallele mit der Gotteserfah-

- 25 Macquarrie, John, *The Mediators*, London 1995, 149: „incarnation was not a singularity or anomaly in world history but is a constant characteristic of God's relation to his creation. There are, one may say, degrees of incarnation. Christians believe that in Jesus Christ there has taken place an incarnation of the divine Logos adequate to our human needs. But they should not deny that in varying modes and in varying degrees the same Logos has been present in other chosen human beings.“ Vgl. auch ders., *Jesus Christ in Modern Thought*, London, Philadelphia³1993, bes. 345f.
- 26 Zu den wichtigsten Fragen und Formen inner- und außerbuddhistischer Buddha-Deutung vgl.: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit*, München 1998.
- 27 Buddhāḍāsa, *Christianity and Buddhism*, Bangkok 1967, 29.

rung.²⁸ Und in ganz ähnlicher Weise hat die deutsche Theravāda-Buddhistin Ayya Khema die Erfahrung des Nirvāna mit einer Gotteserfahrung identifiziert.²⁹ Auch der mahayanistische Lehr- und Lebemeister Thich Nhat Hanh hat in seinem unbedingt lesenswerten Buch „Living Buddha, Living Christ“ (New York 1995)³⁰ dieser Identifikation zugestimmt.³¹ Ja, wie Buddhadasa, spricht auch Thich Nhat Hanh davon, daß „man in die Wirklichkeit Gottes eindringen“ kann, „wenn man sich in Leben und Lehre Jesu vertieft“, ja, er sagt sogar: „Die Tatsache, daß Jesus sowohl Menschensohn als auch Gottessohn ist, ist für einen Buddhisten nicht schwierig zu akzeptieren.“³²

Meines Erachtens untermauern diese Ergebnisse des Dialogs die These, daß Buddhismus und Christentum unterschiedliche, aber gleichermaßen heilsame Erfahrungen des menschlichen Lebens in seiner Verwiesenheit auf eine letzte transzendente Wirklichkeit verkörpern. *Aus christlicher Sicht gilt somit, daß die Wahrheit des Buddhismus (1) den Glauben an eine letzte transzendente Wirklichkeit bestätigt, die das wahre Ziel unseres Lebens und der Grund unserer Hoffnung ist. Zugleich (2) bereichert und ergänzt die Wahrheit des Buddhismus das Christentum durch die mannigfaltigen tiefen existentiellen, psychologischen und spirituellen Einsichten, die im Buddhismus aufgrund seiner besonderen Perspektive erlangt, überliefert und bewahrt wurden. Und schließlich (3) korrigiert die Wahrheit des Buddhismus die althergebrachte Überzeugung, daß das Christentum allen anderen Religionen überlegen sei, weil es in singulärer Superiorität die Erkenntnis Gottes bezeuge.*

28 Buddhadasa, No Religion!, in: ders., Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhadasa, ed. by Donald K. Swearer, New York 1989, 152 (deutsch: Buddhadasa, Zwei Arten der Sprache, Zürich 1979, 82).

29 Vgl. Ayya Khema, Das Größte ist die Liebe. Die Bergpredigt und das Hohelied der Liebe aus christlicher Sicht, Uttenbühl 1995, bes. 54ff, 62ff.

30 Deutsch: Thich Nhat Hanh, Lebendiger Buddha, lebendiger Christus. Verbindende Elemente der christlichen und buddhistischen Lehren, 1996.

31 Vgl. deutsche Ausgabe, 168f.

32 Ebd. 58.

„Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20)

Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes

Paul Weiß, Innsbruck

In dem Buch „Bekenntnis statt Dogma“¹ stellt H.-J. Schulz eine Differenz der konziliaren zur biblischen Christologie fest:

„Nun zeigt jedoch die Traditionsanalyse der ‘trinitarischen’ Glaubensartikulationen im Neuen Testament, daß die ‘Sohn-Gottes’-Titulatur *erwählungstheologisch-messianologisch* zu verstehen ist und das ausgeprägte Bewußtsein Jesu, in einzigartiger Weise ‘Sohn’ des himmlischen ‘Vaters’ zu sein, weit vom Begriff der Homouosie entfernt ist.“²

Das gilt nach Schulz auch vom Johannesevangelium, auf das sich die Konzilien besonders berufen, das sie aber teilweise mißdeuten. In einer Miscelle³ stellte ich einige Rückfragen, die in verschiedenen Punkten auf dezidiertere Stellungnahmen abzielten und die zentrale Bedeutung des unrichtigen Logos-Sarx-Schemas für die Übertragung der Gottesprädikationen des Logos auf den „Sohn“ und auf „Jesus Christus“ und damit für die scheinbare Legitimation der konziliaren Christologie aufzuzeigen versuchten. In seiner in vielem zustimmenden Antwort⁴ äußerte H.-J. Schulz Bedenken gegenüber diesen weitergehenden Überlegungen. Da ich an anderer Stelle⁵ schon auf seine Argumente eingegangen bin, möchte ich hier (1.) den Zusammenhang der konzilia-

- 1 Schulz, Hans-Joachim, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (QD 163), Freiburg 1996.
- 2 Ebd. 343.
- 3 Weiß, Paul, *Christologie* in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch, in: ZKTh 120 (1998) 75-84.
- 4 Schulz, Hans-Joachim, *Ökumenische Relecture der konziliaren Christologie*. Eine Antwort an Paul Weiß, in: ZKTh 120 (1998) 184-197. Eine Anregung von mir aufgreifend, fordert Schulz: „Die metaphysisch-physische Konzeption der Einung von Gottheit und Menschheit in Christus ... ist abzulösen durch eine konsequent schöpfungstheologisch-anthropologische Konzeption“ (ebd. 193; vgl. P. Weiß, *Christologie* [s. Anm. 3] 81 Anm. 12).
- 5 Vgl. Weiß, Paul, *Einmütig*. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998, 226f, Anm. 105; zum geistesgeschichtlichen Hintergrund des Logos-Sarx-Schemas ebd. 228, Anm. 108; 220f eine wort- und sachgetreue Übersetzung des Johannesprologs, die – im Gegensatz zu H.-J. Schulz, *Relecture* (s. Anm. 4) 190 – „monogenès“ konsequent mit „einzigartig“ übersetzt und auf den Logos bezieht (wie Philo von Alexandrien; vgl. Schulz ebd. Anm. 20), also nicht als „einziggeliebten Sohn“ interpretiert.

ren Christologie (und Trinitätslehre) mit der Vergöttlichungslehre des hellenistisch geprägten Christentums sowie (2.) die innere Problematik der damit verbundenen Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes darstellen und aufzeigen, (3.) welche schwerwiegenden Folgen dieser Vorgang für den Glauben und die Kirche sowie (4.) für das Gespräch des Christentums mit anderen Religionen hat. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, zum biblischen Verständnis der Transzendenz Gottes zurückzukehren.

1. Die hellenistische Vergöttlichungslehre als der tiefere Hintergrund der konziliaren Christologie (und Trinitätslehre)

Die Idee der Vergöttlichung war eine wichtige Ursache für die Entwicklung der konziliaren Christologie: „Vergöttlichung‘ wird im 4. Jahrhundert so selbstverständlich als das Ziel des Heilswerkes Christi gesehen, daß sie zu einem der Hauptargumente gegen die Arianer werden konnte.“⁶ K.-H. Ohlig hat die hellenistischen Wurzeln dieser Umformung des Christentums aufgezeigt:

„Dem hellenistischen Daseinsverständnis lag – strukturell – die Überzeugung zugrunde, daß Gott, Mensch, Welt im letzten Eines sind, die faktische Mannigfaltigkeit und auch die (oft dualistisch erlebten) Entzweiungen, an denen der Mensch leidet, einen unglückseligen und somit zu überwindenden Aggregatzustand des Einen darstellen. ... Die Heilshoffnung richtete sich also darauf, daß dieser Unheilzustand aufgehoben wird, der Mensch die endlichen Bedingungen, oft: die Verknüpfung an die Materie, hinter sich läßt und sich mit dem Göttlichen verbindet. *Der naturalen Wendung der menschlichen Unheilserfahrung entsprach eine ebensolche Sicht der Erlösung im Sinne wenigstens tendenziell monistischer Vergöttlichung.* ... Nur wenn hellenistisch denkende Menschen im Christentum ihre Heilshoffnung artikuliert und erfüllt sahen, konnte eine Missionierung dieser Kultur gelingen. Das Christentum hat diese Herausforderung angenommen: Von den späteren Schriften des Neuen Testaments über die ‘Apostolischen Väter’ und Apologeten führt ein – nicht geradliniger, aber konsequenter – Weg hin zur *alexandrinischen Theologie, in der die Vergöttlichungssehnsucht ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat.*“⁷

- 6 Schönborn, Christoph, Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der *Vergöttlichung* des Menschen, in: FZPhTh 34 (1987) 3–47; hier 24. Vgl. ebd. 25: „Vergöttlichung ist also das Ziel des Planes Gottes, ist auch das Ziel der menschlichen Sehnsucht: darin war man sich in der Alten Kirche einig. Diese Selbstverständlichkeit erklärt u.E. die weite Verbreitung des Arguments der Vergöttlichung in der Beweisführung für die Gottheit Christi: Nur wer Gott ist, kann vergöttlichen.“
- 7 Ohlig, Karl-Heinz, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 153f. Ebd. 155 zeigt Ohlig auf, wie diese Hellenisierung des Christentums durch jüdische und judenchristliche Elemente „meist gebrochen“ blieb: „Gott ist nicht nur immanentes Prinzip, sondern auch der personale Vater und Geschichtsherr (z.B. 1 Klem); er gewinnt somit eine den Monismus brechende ‘Gegensätzlichkeit’. Die Vergöttlichung wird nicht nur ‘natural’ verstanden, sondern hat auch geschichtlich-ethische Implikationen (oft sogar recht zentral): göttlich werden heißt

Diese „Hellenisierung“ der christlichen Erlösungshoffnung führte auch zu einer „Hellenisierung“ der Christologie:

„Wenn Jesus für die neue Kultur ‘der Christus’ werden sollte, setzte dies voraus, daß er für die Vermittlung des von ihr erwarteten Heils eine unverzichtbare Funktion wahrnehmen konnte. Deswegen ist es *kulturgeschichtlich zwangsläufig* gewesen, ihn als den (nicht geschichtlichen, sondern ‘naturalen’) *Vermittler zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Gott und Mensch* zu verstehen. Damit der Mensch durch Jesus ‘Gott’ werden kann, muß zuvor schon der Mensch Jesus Gott *sein*. Diese Christologie hat in der alten Kirche ihren klassischen Ausdruck gefunden, einmal *funktional*, in der schon im Neuen Testament angelegten, bei *Ignatius* in philosophischen Antithesen verschärften, bei *Irenäus* dann ausdrücklich formulierten *Theorie des Tausches* ... Dieser *Topos des Tausches* durchzieht von jetzt an wie ein roter Faden die altkirchliche Theologie ... Am reinsten wurde er in der alexandrinischen Theologie aufgegriffen; *Athanasius* z.B. formuliert ganz scharf: ‘... Er ist also nicht, da er Mensch war, später Gott geworden, sondern da er Gott war, später *Mensch geworden, um vielmehr uns zu Göttern zu machen.*’ ... *Zum anderen* hatte diese funktionale Christologie (oder christologische Heilsfunktion) dem hellenistischen Denken entsprechend ontische Voraussetzungen. Die *Bedingung ihrer Möglichkeit* war die seinshafte Zugehörigkeit des einen Herrn Jesus Christus zu beiden Dimensionen, die er zuallererst in sich selbst vermitteln mußte. ... Die Gott-Mensch-Christologie wurde in der Folgezeit zum beherrschenden theologischen *Topos*, jedes Abweichen von dieser Norm wurde nach heftigen Kämpfen schließlich von der hellenistischen Majorität verteilt.“⁸

Mit der – unbiblischen – Übertragung der Gottesprädikationen des Logos auf den „Sohn“ und auf „Jesus Christus“ (im Interesse der Vergöttlichung) ist aber die Frage verbunden, wie die menschliche Natur dieses Gott-Menschen der Vergöttlichung durch den Logos fähig sein soll. K. Rahner hat versucht, auf die transzendente Frage nach den Voraussetzungen einer „visio Dei immediata“ des Menschen Jesus Christus eine Antwort zu geben und sie mit den Tatbeständen eines Lernens (Lk 2,52) und eines Nichtwissens (Mk 13,32) Jesu sowie mit seiner Todesangst und Gottverlassenheit in Einklang zu bringen:

„Die *Unio hypostatica* besagt die Selbstmitteilung des absoluten Seins Gottes, so wie es im Logos subsistiert, an die menschliche Natur Christi als die von ihm hypostatisch

auch, sich in der Jesus-Nachfolge bewähren. Auch die Erkenntnis Gottes kann geschichtlich-dynamische Züge erhalten, indem sie sich in Liebe und Gehorsam ereignet. *Vor allem aber ist Gott nicht nur das passive Objekt der Erkenntnisbewegung, wie in den philosophischen Schulen des Hellenismus, sondern er selber wird tätig und erschließt sich dem Verstehen;* so gibt es für *Irenäus* keine Gotteserkenntnis ohne zuvorige Aktivität Gottes.“

8 Ohlig ebd. 155–157. Allerdings entspricht es nicht den Tatsachen, wenn Ohlig ebd. 158 schreibt: „Alle diese christologisch-soteriologischen Raster sind schon im Neuen Testament vorgebildet.“ Hier wird vermutlich die Soteriologie und Christologie des Neuen Testaments bereits im Licht der konziliaren Christologie interpretiert (vgl. unten Anm. 12). Und m. E. unterschätzt Ohlig die Wirksamkeit des Logos-Sarx-Schemas in der hellenistischen Christologie (vgl. P. Weiß, Christologie [s. Anm. 3] 79–82).

getragene. Sie ist die denkbar höchste – *ontologisch* höchste – Aktualisation einer geschöpflichen Wirklichkeit, die überhaupt möglich ist, die höchste Seinsweise, die es außerhalb Gottes überhaupt gibt, mit der höchstens noch die göttliche Selbstmitteilung durch die ungeschaffene Gnade in Rechtfertigung und Glorie vergleichbar ist ... Gibt es also in dieser menschlichen Wirklichkeit ein Selbstbewußtsein, dann ist diese ontologische Selbstmitteilung Gottes auch, ja erst recht und in erster Linie, ein Moment des Beisichseins der menschlichen Subjektivität Christi.“⁹

Das eigentlich Problematische an dieser Konzeption Rahners ist die Grundvoraussetzung, daß ein geschaffener Geist eine Selbstmitteilung des unendlichen Gottes – in der hypostatischen Union oder in der damit vergleichbaren Begnadigung – empfangen kann.¹⁰ Eine rein passiv verstandene „*potentia oboedientialis*“ genügt dafür nicht, weil ohne eine aktive Potenz der Übernahme dieser gnadenhaften Vergöttlichung diese ein Fremdkörper, eine „aufgepfropfte“ Wirklichkeit bliebe (wie ein Edelreis einem Wildling, der durch eine solche „Veredelung“ nicht wahrhaft verändert wird). Rahner geht von der idealistischen Voraussetzung aus, daß auch ein endlicher Geist auf das Unendliche

9 Rahner, Karl, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, in: ders., Schriften zur Theologie 5, Zürich 1968, 222–245; hier 234f. Die geschichtliche Entwicklung des Wissens Christi erklärt Rahner als gegenständliche Thematisierung der „grundbefindlichen Gottunmittelbarkeit“ des Sohnesbewußtseins Jesu: „Denn diese Entwicklung bezieht sich nicht auf die Begründung der gottunmittelbaren Grundbefindlichkeit, sondern auf die gegenständliche, in menschlichen Begriffen geschehende Thematisierung und Objektivierung dieser Grundbefindlichkeit, und diese Grundbefindlichkeit ist kein ausgemünztes, plural satzhaftes Wissen und keine *gegenständliche* Schau“ (ebd. 240). Und Jesu Erfahrung, trotz dieser Gottunmittelbarkeit von Gott verlassen zu sein, will Rahner erklären, indem er es ablehnt, jede Gottschau als beseligende zu verstehen, und die Gottunmittelbarkeit Jesu in diesem Fall „als Unmittelbarkeit zu der richtenden und verzehrenden Heiligkeit des unbegreiflichen Gottes“ deutet (ebd. 231). – Doch abgesehen davon, daß dieses „Richten“ und „Verzehren“ der Heiligkeit Gottes gerade nicht für den gerechten Jesus gelten kann, läßt sich eine Schau des Wesens – nicht nur des Wirkens – Gottes nicht in verschiedene Aspekte zerlegen und müßte seine Barmherzigkeit und Liebe erfahren lassen, also doch beseligend. Und durch die Unterscheidung zwischen „Grundbefindlichkeit“ und (gegenständlicher) „Thematisierung“ vermeidet Rahner zwar die Widersprüche, die nach der konziliaren Christologie durch das Lernen oder Nichtwissen Jesu aufgeworfen werden (vgl. etwa im Katechismus der katholischen Kirche Nr. 472 gegenüber 473f und 478); es bleibt aber unklar, warum ein gottunmittelbares und damit unendliches Erkennen überhaupt auf ein geschichtlich vermitteltes gegenständliches Wissen angewiesen ist.

10 Vergöttlichung bedeutet natürlich nicht eine „Hineinverwandlung“ des Geschöpfes in Gott, durch die es zu einer realen Wesensidentität beider käme, aber sehr wohl eine Angleichung an Gott im Wesen, ein Unendlich-Werden des Endlichen. Vgl. Staniloae, Dumitru, Orthodoxe Dogmatik (Ökumenische Theologie 12), Zürich/Gütersloh 1985, 152: „Ohne uns mit Gott zu identifizieren, werden wir uns zur höchstmöglichen Stufe seiner Beziehung zu uns erheben, die die Unendlichkeit darstellt, indem wir den menschlichen Pol dieser Beziehung überschreiten, der in der Begrenzung besteht.“

vorgreifen kann, weil er jede Grenze zu übersteigen vermag, so daß nicht nur Jesus, sondern jeder Mensch Gottes und damit einer Vergöttlichung fähig ist. Dem liegt eine unhaltbare idealistische Gleichsetzung von Denk- und Seinsordnung zugrunde.¹¹ Sobald man nach dem Prinzip „agere sequitur esse“ bei einem begrenzten Seienden eine begrenzte Kapazität annimmt, ist eine solche Vergöttlichung unmöglich. Daher ist auch die auf der hellenistischen Vergöttlichungslehre beruhende hellenisierte Soteriologie und Christologie fehlerhaft.

Aus der hellenistischen, also der konziliaren Christologie ergibt sich dann die klassische Trinitätslehre, allerdings zunächst als „binitarische“ Gotteslehre, wie K.-H. Ohlig schreibt:

„Wenn es überhaupt einen neutestamentlichen Anhaltspunkt für die spätere Entwicklung [der Trinitätslehre. P.W.] gibt, dann ist er im *Einbruch hellenistisch-christlicher Christologie* zu sehen. ... Dieser christologische Raster macht die Annahme einer zweiten, von 'Gott schlechthin' zu unterscheidenden göttlichen 'Hypostase' notwendig. Anders: *Diese Christologie mußte binitarische Vorstellungen zur Folge haben.*“¹²

Aus diesem binitarischen Entwurf mußte sich die Trinitätslehre entwickeln, sobald auch der Heilige Geist im selben Sinn wie Jesus Christus als eigene göttli-

- 11 Vgl. meine Kritik an dieser Position Rahners: Weiß, Paul, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Graz 1970; ders., *Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners*, in: ZKTh 102 (1980) 343–348; abgedruckt in ders., *Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens*, Thaur 1996, 252–232; sowie ders., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz 1989, 120–131 und 235–246.
- 12 Ohlig, Karl-Heinz, *Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus*, in: Laufen, Rudolf (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997, 199–226; hier 210; allerdings nimmt Ohlig m.E. zu Unrecht an, es gäbe im Neuen Testament „wenige Texte, die eine hellenistische Christologie bezeugen“ (ebd. 211), und nennt den Philipperhymnus und den Johannesprolog. Zu einer anderen Auslegung des ersteren vgl. unten Anm. 21 und Kuschel, Karl-Josef, *Exegese und Dogmatik – Harmonie oder Konflikt? Die Frage nach einer Präexistenzchristologie bei Paulus als Testfall*, in: R. Laufen (Hg.), *Sohn (s. o.)* 143–161; hier 148f (allerdings weist Kuschel nicht auf das genauere Verständnis von Phil 2,6b hin: „Er wollte es aber nicht als einen Raub an sich reißen, Gott gleich zu sein“ und schließt vorschnell aus der Präexistenz der Weisheit bei Gott, daß der Philipperhymnus eine Präexistenz Christi annehme). Zum Johannesprolog vgl. P. Weiß, *Christologie (s. Anm. 3) 77–79* und oben Anm. 5. – Die Bibel nimmt die Präexistenz einer realen (nicht nur ideellen) Wirklichkeit in Gott an, die Voraussetzung seiner Offenbarung durch Jesus Christus ist: die göttliche Weisheit, der göttliche Logos, der Geist Gottes. Obwohl von diesen hypostasierend gesprochen wird, sind damit keine eigenen realen Hypostasen – keine weiteren göttlichen Wesen – gemeint und besagt das keine Präexistenz des seit Ewigkeit erwählten Messias Jesus Christus (vgl. K.-H. Ohlig, *Ein Gott [s. o.] 199 Anm. 1*).

che Hypostase verstanden wurde.¹³ Aber „dennoch bleibt diese Trinitätskonzeption unbefriedigend; der Monotheismus ist nur unzureichend gewahrt, die Gefahr eines latenten Tritheismus ist gegeben“¹⁴. Daher stellt Ohlig abschließend folgende – wohl rhetorisch gemeinte – Fragen:

„Macht die Treue zum ‘Gott der Väter’, zum ‘Vater Jesu’ und der frühen jüdischen Christen – oder auch zur mehrhundertjährigen Tradition der syrischen Kirche – in Zukunft Korrekturen notwendig? Wird eine größere Einfachheit des Gottesdenkens und die theologische Selbstbeschränkung auf das unverzichtbare Minimum nicht auch erzwungen durch die wachsenden Schwierigkeiten, die die Vermittlung des Glaubens an Gott heute und in Zukunft ohnehin bereitet?“¹⁵

2. Der innere Widerspruch der mit der Vergöttlichungslehre verbundenen Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes

„‘Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein’, ruft Nietzsche aus. Das Seinwollen wie Gott bzw. – als Variante – der Wunsch, das eigene Selbst als göttlich ansehen zu dürfen, entspringt tiefstem Sehnen des menschlichen Herzens. Dieses Sehnen wird nun im christlichen Glauben keineswegs zurückgewiesen, sondern in die rechte Perspektive gerückt: Der Mensch darf und soll werden wie Gott, aber nicht aufgrund eigenmächtigen Zugriffs, zu dem die ‘Schlange’ in Gen 3 ermutigt, sondern durch Entgegennahme des unüberbietbar höchsten Geschenks, das Gott dem geistbegabten Geschöpf macht: Söhne und Töchter Gottes zu werden, ... Anteil zu erhalten am göttlichen Wesen (2 Petr 1,4).“¹⁶

Diese Sätze G. Greshakes führen uns mitten hinein in die tiefste Problematik christlicher Theologie, insofern diese von der hellenistischen Vergöttlichungslehre geprägt ist: Steht es dem Menschen wirklich zu, wie Gott sein zu wollen, wenn zwar nicht aus eigenem, so doch durch die Gnade Gottes? Ist es nicht die Pervertierung der Religion, wenn Menschen durch sie wie Gott sein wollen oder „– als Variante –“ sogar wünschen, „das eigene Selbst als göttlich ansehen zu dürfen“? Ist die Transzendenz Gottes für den Menschen eine wesenhafte und bleibende oder ist sie aufhebbar und vorläufig (so daß sie am Ende nur darin bestünde, daß Gott zuerst da war)? Kann ein begrenztes Geschöpf

13 Vgl. zu dieser „verbalen Problemlösung“ K.-H. Ohlig, *Ein Gott* (s. Anm. 12) 219–222.

14 Ebd. 221.

15 Ebd. 226. Neben der Aufhebung des Monotheismus bei Jürgen Moltmann (vgl. ebd. 202) gibt es eine solche neuerdings auch bei Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, wonach in Gott als Träger der geistigen Vollzüge „drei Selbstbewußtseine (drei ‘Ich’), drei Zentren des Erkennens, drei Freiheiten“ sind (122). Vgl. dazu und zu einem Versuch einer konsequent relationalen Neuinterpretation der Trinitätslehre P. Weß, *Einmütig* (s. Anm. 5) 284f.

16 G. Greshake, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 15) 536.

eine unendliche Kapazität haben und damit eine Vergöttlichung – auch nur als Geschenk – entgegennehmen? Kann ein von Gott abhängiges Wesen göttlich werden und sein? Ist die „Aseitas“ Gottes mitteilbar? Ist die Transzendenz Gottes durch die Inkarnation aufgehoben, gilt sie für den Menschen Jesus Christus und die von Gott diesem gleichgestalteten Menschen nicht mehr?

Nach dem Alten Testament hat Gott den Menschen nicht als sein Ebenbild oder Gleichbild geschaffen, sondern als sein Abbild.¹⁷ Und Gott verbietet den Menschen nach biblischem Verständnis nicht nur, selbst vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu nehmen und dadurch wie Gott zu werden (vgl. Gen 3,5), sondern überhaupt davon zu essen, weil sie sonst sterben müssen (Gen 2,17). Nach Ex 33,20 kann kein Mensch Gott auch nur sehen und am Leben bleiben (vgl. Ex 19,21; Ri 13,22; Jes 6,5), also noch viel weniger ihm gleich werden. Nach dem Neuen Testament wohnt Gott in unzugänglichem Licht, und niemand vermag ihn jemals zu sehen (1 Tim 6,16).¹⁸ Wenn es heißt, daß wir an der göttlichen Natur Anteil erhalten sollen (2 Petr 1,4), läßt sich das durchaus so verstehen, daß wir Gott zu einem Teil entsprechen, ohne aber seine Göttlichkeit zu erreichen. Grundsätzlich läßt sich sagen: „‘Vergöttlichung’ ist kein biblischer Begriff.“¹⁹

Wenn es dem biblischen Verständnis von Religion widerspricht, daß Menschen wie Gott werden können, dann ist es geradezu die Verkehrung dieser Religion, wenn „Gläubige“ mittels ihrer Beziehung zu Gott göttlich werden wollen.²⁰ Sie mißbrauchen die Religion gleichsam, um Gott gleich zu werden, und bringen sie dadurch in Verruf. Die Transzendenz Gottes – das Fundament jeder Religion – wird vergessen oder gelehnet. Jesus hat dieser Versuchung widerstanden.²¹ Gottes Transzendenz betrifft das Grundverhältnis zwischen

17 Vgl. Groß, Walter, Art. Gottebenbildlichkeit, in: LThK³ 4, 871–873; hier 871. Und Groß, Walter, Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, in: Koltermann, Rainer (Hg.), Universum, Mensch, Gott, Graz 1997, 156–164; hier 163: „Gen 1,26.27 spricht nicht von Gottebenbildlichkeit, sondern von Gottesbildlichkeit.“

18 Zu den scheinbar entgegenstehenden Aussagen über eine Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ vgl. P. Weiß, Gemeindekirche (s. Anm. 11) 331–333. Gemeint ist damit eine Schau der *Erscheinung* der Herrlichkeit Gottes.

19 C. Schönborn, Vergöttlichung (s. Anm. 6) 30. Zu den biblischen Grundlagen vgl. auch P. Weiß, Gemeindekirche (s. Anm. 11) 321–364.

20 Vgl. die Widersprüchlichkeit in der „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung“ vom 22. März 1986, Nr. 37, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70, Bonn o. J., 20f: „In diesem Willen, wie Gott zu sein und alles seinem eigenen Belieben zu unterstellen, verbirgt sich eine Verkehrung der Idee Gottes selbst. ... Der Mensch ist dazu berufen, wie Gott zu sein, das ist wahr.“

21 Vgl. Mt 4,10 und Lk 4,8 sowie Phil 2,6b, wonach Jesus es nicht als einen Raub an sich reißen wollte, Gott gleich zu sein (obwohl für ihn als den neuen Adam „in Gestalt Gottes“ die Versuchung dazu noch größer war). Vgl. dazu Weiß, Paul, Der Christushymnus im Brief an die Philipper (2,6–11). Zur Problematik seiner Übersetzung und

Schöpfer und Geschöpf und ist daher nicht aufhebbar: Auch Gott kann nicht nochmals Gott oder ein des Gott-Seins fähiges Wesen schaffen. Weil jedes Empfangen an die Grenzen des Empfangenden gebunden ist,²² kann ein Geschöpf nicht vergöttlicht werden. Y. Congar sah dies deutlich: „Es gibt keine Teilhabe an der Aseität, am *Ipsum esse*, an dem, was Gott zu Gott macht.“²³ Das gilt auch für den Menschen Jesus Christus: Auch er hatte einen geschöpflichen und damit begrenzten geistigen Horizont, hatte Angst und wurde in allem versucht, wie wir versucht werden (Hebr 4,15). L. Feuerbach sah besser als manche Theologen, daß eine „Gottwerdung“ des Menschen dessen Göttlichkeit voraussetzt und damit das alleinige Gott-Sein Gottes aufhebt:

„Allein der menschengewordene Gott ist nur die Erscheinung des *gottgewordenen* Menschen; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht notwendig die *Erhebung des Menschen zu Gott* vorher. Der Mensch war schon *in* Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde, d.h. *sich als Mensch zeigte*. Wie hätte sonst Gott Mensch werden können? ... Gott, sagt die Religion, vermenschlichte sich, um den Menschen zu vergöttern.“²⁴

Wenn der Mensch Gottes Partner sein kann, reduziert sich die seinsmäßige Transzendenz Gottes auf die Transzendenz einer anderen Person und ihrer Freiheit, die vom anderen Menschen auch gilt, und löst sich in eine „immanente Transzendenz“ auf.²⁵ Diese beruht darauf, daß kein Mensch sich selbst oder einen anderen begreifen kann, weil eben kein Horizont sich selbst als einen Gegenstand zu fassen vermag. Sie besagt bloß ein Überschreiten von allem, was *im* Horizont ist, aber keine Transzendenz *über* den Horizont hinaus. Gottes Geheimnis hingegen besteht nicht nur in dieser Unbegreifbarkeit, sondern in einer Unzugänglichkeit, weil Gott den begrenzten Horizont des

ihren Konsequenzen, in: Ritt, Hubert (Hg.), Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Lesejahr C. Heft 3, Stuttgart 1989, 102–110; abgedruckt in: P. Weiß, Und behaltet (s. Anm. 11) 261–270.

- 22 Thomas von Aquin, *Commentum in IV. librum Sententiarum* 48, 1, 3, arg. 4: „Omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis, et non per modum recepti.“ Vgl. ders., *Summa contra Gentiles* 2, 74, 8/1.
- 23 Congar, Yves, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 336. Daher kritisiert Congar auch die Behauptung K. Rahners, daß sich in der sogenannten ökonomischen Trinität die immanente Trinität ganz enthüllt (ebd. 337). Allerdings ist Congar dann inkonsequent, insofern er ohne weitere Erklärung schreibt, daß „in der eschatologischen Vollendung eine volle Selbstmitteilung Gottes erfolgen wird“ (ebd. 336). Auch dort bleiben Geschöpfe Geschöpfe.
- 24 Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, in: Feuerbach, Ludwig, *Sämtliche Werke* 6, hg. von Bolin, Wilhelm/Jodl, Friedrich, Stuttgart/Bad Cannstatt ²1960, 61f.
- 25 Zur „immanenten Transzendenz“ vgl. Eicher, Peter, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 345.

menschlichen Geistes übersteigt, weshalb nur „anzielend“ von ihm gesprochen werden kann.²⁶

3. Die negativen Auswirkungen der Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes auf den Glauben und die Kirche

„In den Kirchen wird viel von Gott geredet. Gott ist dort gebräuchliche Vokabel. Aber seit über einem Jahrhundert ist die Kritik an der Religion nicht verstummt. Opium des Volkes hat sie Karl Marx genannt. ... Grundsätzlicher hat schon Feuerbach gesagt, daß in dem religiösen Sprechen von Gott der Mensch nur sich selbst suche. Nicht Gott schuf den Menschen, sondern der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Und die Religion zeigt sich als höchste Form des Egoismus, in welchem die nur allzuleicht und zu oft benutzte Vokabel 'Gott' im Grunde nur das meint, daß der Mensch sich selbst will und sucht und sich um sich sorgt. 'Gott ist tot! Und wir haben ihn getötet!' Am Ende vielleicht sogar durch die Religion.“²⁷

Diese Worte B. Caspers hatten wohl prophetischen Charakter. Die heutige „Gotteskrise“ hat nämlich nicht nur außerkirchliche Gründe, sondern ist wesentlich durch die Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes verursacht. Sie besteht weitgehend in dem Zusammenbruch eines diese Transzendenz mißachtenden „religiösen“²⁸ Glaubensverständnisses, das sich Gott nach den Bedürfnissen und den daraus resultierenden Sehnsüchten des Menschen zurechtlegt, bis hin zu dem Wunsch, wie Gott zu sein. Gott wird dann zum Lückenbüßer menschlicher Ohnmacht. Es handelt sich um einen „reli-

26 Zur Möglichkeit einer Gotteserkenntnis trotz dieses begrenzten Horizonts vgl. P. Weiß, Gemeindekirche (s. Anm. 11).

27 Casper, Bernhard, Zur Tod-Gottes-Theologie, in: Exeler, Adolf/Walter, Eugen (Hg.), Wort zur Antwort. Schallplattenreihe zur theologischen Erwachsenenbildung (Textheft), Freiburg 1961, 4.

28 Im Unterschied zu K. Barth wird hier kein prinzipieller Gegensatz zwischen Glaube und Religion angenommen, sondern unterschieden zwischen der Religion im biblischen Sinn, welche die Transzendenz Gottes anerkennt, und „Religion“ oder Pseudo-religion, welche in verschiedenster Form auf Gott ausgreift, ihn vereinnahmt oder ihn mit geschöpflicher Wirklichkeit identifiziert. Vgl. Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon/Zürich 1948, 330: „Greift der Mensch von sich aus nach der Wahrheit, so greift er von vornherein daneben. Er tut dann nicht das, was er tun müßte, wenn die Wahrheit zu ihm kommt. Er glaubt dann nämlich nicht. Würde er glauben, so würde er hören; in der Religion redet er aber. Würde er glauben, so würde er sich etwas schenken lassen; in der Religion aber nimmt er sich etwas. ... Weil sie dieses Greifen ist, darum ist Religion Widerspruch gegen die Offenbarung, der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens.“ Zur Möglichkeit einer „gläubigen“ Religion“ im biblischen Sinn, welche die Transzendenz Gottes beachtet und auf einem „Gotteserweis“ beruht, vgl. P. Weiß, Gemeindekirche (s. Anm. 11).

giös“ verbrämten „Gotteskomplex“²⁹, der Religion in ihr Gegenteil pervertiert. Dieser steckt schon in der Vorstellung einer gnadenhaften Vergöttlichung, auch wenn diese als ein dem Menschen von sich aus nicht erreichbares Geschenk interpretiert wird und so die Transzendenz Gottes scheinbar gewahrt bleibt. Aber der Wunsch, Gott gleich zu sein, ist im Prinzip derselbe, unabhängig davon, ob man dies von Gott erhofft oder aus eigenem Erreichen will; übrigens wäre es sehr unvernünftig, etwas mit Gewalt an sich reißen zu wollen (und dadurch zu verlieren), was man ohnehin geschenkt erhalten soll. So will die „traditionelle“ christliche Theologie, die eine Vergöttlichung als streng übernatürlich ansieht, zwar der Absicht nach an der Transzendenz Gottes festhalten, hat sie aber der Sache nach bereits verlassen. Die „progressive“ Theologie hat nur die weiteren Folgerungen aus der Vergöttlichungslehre gezogen, indem sie aufzeigte, daß eine Vergöttlichung – soll sie nicht ein „aufgepfropfter“ Fremdkörper bleiben – eine göttliche Kapazität des Empfängers voraussetzt.³⁰

Daraus ergibt sich aber in letzter – wenn auch ungewollter – Konsequenz eine Aufhebung der bleibenden Transzendenz Gottes und – vielfach unter Be-

29 Vgl. Richter, Horst Eberhard, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek bei Hamburg ³1979. Allerdings zeigt gerade die von Richter beschriebene neuzeitliche „Flucht aus narzißtischer Ohnmacht in die narzißtische Omnipotenz“ (ebd. 23), daß es sich in beiden Fällen um Narzißismus handelt, also um ichbezogene Allmachtswünsche, die in der „religiösen“ Phase wegen der Erfahrung der eigenen Ohnmacht auf Gott projiziert werden. Das trifft auch dort zu, wo zwischen dem „*göttlichen Menschen*“ und dem Menschen, der „erst vergöttlicht wird durch ein ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes“ unterschieden wird (so C. Schönborn, *Vergöttlichung* [s. Anm. 6] 11). „Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach vollendetem Glück, nach unzerstörbarem Leben ist nicht identisch mit narzißtischem Allmachtswahn“, wie Schönborn mit Recht sagt (ebd. 16), sie ist aber ebensowenig identisch mit Sehnsucht nach Vergöttlichung. Denn jene Sehnsüchte können schon erfüllt werden in einer von Gott geschenkten und im Glauben angenommenen Vollendung des menschlichen Daseins in ihm, in der Gott nochmals der in seinem eigentlichen Wesen unerreichbar Größere bleibt. Sie bedeutet keine Aufhebung der seinsmäßigen Kontingenz, wohl aber „Befreiung von Tod und Sünde“ (im Gegensatz zu J. Pohier; vgl. ebd. 17), weil Tod und Sünde sich nicht notwendig aus der Geschöpflichkeit ergeben (vgl. Gen 2), wenn der Mensch mit Gott verbunden ist (was nur in freier Annahme möglich ist). Hingegen besagt eine „konstitutive Offenheit auf Teilhabe am Leben Gottes selbst“ (ebd. 28) als Potenz für eine „Vergöttlichung als wirkliches Gott-Werden aus Gnade“ (ebd. 29) eine „Krypto-Göttlichkeit“. Diesen Begriff will Schönborn vermeiden (ebd. 28), um die Transzendenz Gottes zu wahren. Diese ist aber mit der Vergöttlichungslehre unvereinbar.

30 Vgl. P. Weß, *Gemeindekirche* (s. Anm. 11) 235–274 und 433f: „Die Transzendenzvergessenheit als gemeinsamer Mangel der traditionellen und der modernen Theologie“; und ebd. 418–440 zum notwendigen „Wechsel vom Paradigma eines erkenntnistheoretischen Intellektualismus zum Paradigma der Annahme einer Begrenztheit des menschlichen geistigen Horizonts“.

rufung auf die konziliare Christologie (wobei der Gott-Mensch Jesus Christus als das Urbild der Gott-Menschlichkeit aller gesehen wird) – die Annahme einer Göttlichkeit in jedem Menschen.³¹ Dann gibt es auch keine Kriterien, „religiöse“ Absolutsetzung (Vergötzung) menschlicher Werte von Religion als Gottesverehrung zu unterscheiden.³² So wurde die Theologie selbst zu einer Ursache der „Gottesfinsternis“, des scheinbaren „Todes Gottes“. Denn wenn die Transzendenz Gottes auf diese Weise in Vergessenheit gerät, dann kommt der wahre Gott aus dem Blick. Er wird mit dem Geheimnis des Menschen gleichgesetzt und folglich mißachtet.³³ Aus dem Glauben an den größeren Gott wird folgerichtig der Glaube an die Größe des Menschen und an seine „göttliche“ Zukunft. Der Religionskritiker L. Feuerbach durchschaut das besser als viele Theologen: „Nicht ich, die Religion betet den Menschen an, obgleich sie oder vielmehr die Theologie es leugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion selbst sagt: Gott ist Mensch, der Mensch Gott.“³⁴ Der unvermeidliche Zusammenbruch dieser „religiösen“ Absicherung und Überformung des Glaubens bringt diesen notwendig in eine Krise.

- 31 Vgl. Boff, Leonardo, Das neue Antlitz Gottes, in: Publik-Forum 14 (1985) Nr. 25 / 13. Dezember 1985, 18–20; hier 19: „Die höchste Berufung des Menschen verwirklicht sich dort, wo der Mensch den Menschen unendlich übertrifft; dort, wo er Gott wird: in Jesus Christus. Die Vergöttlichung ist der Sinn des Menschseins.“
- 32 Vgl. Boros, Ladislaus, Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung, Freiburg 1972, 104f: „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht ... Was das auch sein mag: eine Liebe, eine Freundschaft, ein Dienst, eine Entdeckung, eine Arbeit, eine Partei, ein Lebenswerk, ein Garten.“
- 33 Das gilt auch dann noch, wenn man Gott „das übermenschliche Geheimnis des Menschen selbst“ nennt (so Rahner, Karl, Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt, in: ders., Schriften zur Theologie 10, Zürich 1972, 547–567; hier 567). Rahner kritisiert zwar den „radikalen Horizontalismus, also jene Lehre und Lebensinterpretation, die ... ‘Gott’ nur als Chiffre anerkennt ... für den Menschen selbst“ (ebd. 548), aber nicht den Horizontalismus überhaupt, der auch vorliegt, wenn ein „vergöttlichendes“ Verhältnis Gottes zum Menschen angenommen wird (ebd. 553). Dieselbe Gefahr sehe ich auch in dem Versuch von K. Müller, „Gott als ‘Innengrund’ unvertretbaren menschlichen Selbstvollzugs“ aufzuweisen: Müller, Klaus, Wieviel *Vernunft* braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Müller, Klaus (Hg.), *Fundamentaltheologie* – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 77–100, hier 99. In der „Unhintergebarkeit“ und „Unverfügbarkeit“ (ebd.) des Selbstbewußtseins besteht dessen immanente Transzendenz, die noch nicht die Transzendenz Gottes ist. Gott als der „Außengrund“ des menschlichen Daseins kommt erst in den Blick, wenn das Selbstbewußtsein relativiert wird durch andere und anderes, auf die es angewiesen ist und mit denen es in vorgegebenen Beziehungen steht.
- 34 Feuerbach, Ludwig, Vorrede zur zweiten Auflage vom „Wesen des Christentums“, in: L. Feuerbach, Sämtliche Werke 7 (s. Anm. 24), 275–294, hier 283.

Eine vermeintliche Rechtfertigung finden diese Vergöttlichungstendenzen und -phantasien, die es in allen Religionen gibt, durch die Erfahrung einer scheinbaren Unendlichkeit in den Ganzheitserlebnissen des eigenen Daseins. Wenn ein begrenztes Seiendes sich wenigstens augenblickhaft als völlig glücklich oder selig erfährt, erlebt es sich als „unendlich“ glücklich, weil ihm nichts fehlt (seine Kapazität ist in diesem Moment erfüllt). Dieses Erleben transzendiert alle gegenständlichen Erfahrungen, ist unfaßbar und unbegreiflich (kann auch nicht festgehalten werden). Dennoch darf diese „immanente Transzendenz“ über alles Gegenständliche mit der Transzendenz des seinsmäßig überlegenen Absoluten nicht gleichgesetzt werden. Die scheinbare Unendlichkeit einer erfüllten Endlichkeit ist nicht die Unendlichkeit Gottes. Jede mystische Theologie ist in Gefahr, diese beiden Ebenen nicht auseinanderzuhalten, sondern das unbegreifliche Geheimnis des eigenen Daseins mit dem wesentlich größeren Geheimnis Gottes zu verwechseln.³⁵ So wichtig solche ekstatische Erfahrungen sind, um das kontingente Dasein als Geschenk Gottes deuten und damit zum Glauben gelangen zu können, dürfen sie nicht für unmittelbare Gotteserfahrungen gehalten werden. Hinter einer solchen Deutung steht möglicherweise der Wunsch, mittels der Religion wie Gott sein, also die Daseinsangst nicht gläubig aushalten, sondern durch die Beziehung zu Gott selbst bewältigen zu wollen. Wer eine solche Gottfähigkeit des Menschen vertritt, wird sich schwerlich von Gnosis und Esoterik abgrenzen können. So könnte es eine Folge der hellenistischen Vergöttlichungsidee und des von ihr geprägten „Alexandrinismus“ sein, daß sogar in der Kirche das Christentum auf eine Ebene mit der ägyptischen Mythologie gestellt wird.³⁶ Man sieht daran, wie gefährdet eine Inkulturation des Glaubens in einen anderen geistesgeschichtlichen Raum ist.

Eine Theologie, die die Transzendenz Gottes vergißt, verliert nicht nur den wahren Gott aus dem Blick, sondern verstellt auch den Zugang zu ihm. Sie setzt selbstgefertigte Gottesbilder an seine Stelle, legt sich Gott nach menschlichen Maßstäben zurecht, und erschwert dadurch den Glauben. So führen etwa idealistische Vorstellungen von Gottes Allmacht (daß er alles vermag, was wir

35 Vgl. Mieth, Dietmar (Hg.), Meister Eckhart, Einheit im Sein und Wirken (Texte christlicher Mystiker. Serie Piper 523), München 1986, 125f: „Wo kein Geschöpf mehr ist, da beginnt Gott zu sein. Gott will also nicht mehr von dir, als daß du dich deiner geschöpflichen Seinsweise nach verläßt und Gott Gott in dir sein läßt.“

36 Vgl. Drewermann, Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage, Legende, Olten 1984, 309: „Die Götter und die Geister selbst aber werden nicht im Schoße der Gemeinschaft empfangen und geboren, - sie leben als mächtige Gestalten in der Tiefe der menschlichen Psyche selbst und empfangen von der jeweiligen Kultur nur die Bühne und das Drehbuch ihres Auftritts. Sie mögen dann heißen, wie sie wollen: Adonis, Osiris oder Christus, Diana, Maria oder Coatlicue, Indra, Marduk oder Herakles - in allen Formen und Gestaltungen bleibt gleichwohl ihr unverwechselbarer Kern erhalten.“

uns denken können) zu unlösbaren Widersprüchen im Glauben an einen liebenden Gott.³⁷ Oder: Allzu menschliche Vorstellungen von Gott als einem vergeltenden Richter, der dann auch den Tod seines unschuldigen Sohnes als Sühnopfer verlangt, erschweren den Zugang zum Glauben an einen barmherzigen Gott. Aber auch eine Christologie, die übersieht, daß die Transzendenz Gottes auch für Jesus Christus gilt und dessen menschliche Natur gegenüber Gott eine relative Eigenständigkeit hat, erschwert den Glauben. Denn einem solchen Jesus Christus, der selbst nicht geglaubt hat und gar nicht wirklich versucht werden konnte, weil er ohnehin Gott war, können wir Menschen nicht nachfolgen, er kann nicht der Anführer und Vollender unseres Glaubens sein (vgl. Hebr 12,2).³⁸

Schließlich wird eine Kirche, die sich göttliche Vollkommenheiten anmaßt, selbst zu einem Ärgernis für den Glauben: Nach dem 2. Artikel der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es der wahren Kirche eigen, „zugleich menschlich und göttlich zu sein“.³⁹ Unter Berufung auf dieses (angebliche) göttliche – und damit stärkere – Element in ihr kann sie sich dann selbst triumphalistisch überhöhen und weitgehend gegenüber der Kritik immunisieren. Das gilt auch von einer pneumatologischen Ekklesiologie, wie M. Kehl schreibt:

„Damit ist die große Gefahr gegeben, daß der Hl. Geist mit dem ‘innersten’ Wesen der Kirche identifiziert wird. Dies wiederum leistet einem ‘ekkesiologischen Monophysitismus’ Vorschub, der das eigenständig Menschliche der Kirche (sofern es nicht sündig ist) fast ganz in dem Göttlichen in ihr aufgehen läßt und es damit quasi ‘vergöttlicht’. In letzter Konsequenz führt auch dies wiederum zu einer falschen, jede menschliche Beurteilung und Kritik ausschließenden Divinisierung und Mystifizierung

- 37 Vgl. Büchner, Georg, Dantons Tod. Stuttgart 1981, 48: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus.“ Angesichts dieser Problematik genügt es nicht, auf eine „Erlösungsgewißheit“ zu rekurrieren, wie es G. Neuhaus versucht (Neuhaus, Gerd, Zwischen Protestantismus und Erlösungsgewißheit. Auf dem Weg zu einer christologischen Theodizee, in: K. Müller (Hg.), Fundamentaltheologie [s. Anm. 33] 101–118).
- 38 Dies steht im Gegensatz zu Werbick, Jürgen, Trinitätslehre, in: Schneider, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 1992, 481–576, 535: „Sieht man mit Rahner und der augustinischen Tradition das heilsgeschichtliche Gegenüber Jesu zu seinem Vater nur in seiner menschlichen Natur begründet, so müßte ein Gegenüber zwischen dem Menschen Jesus und der Trinität als solcher und damit in Jesus Christus selbst angenommen werden, der ja als Mensch mit dem ewigen Sohn des Vaters hypostatisch geeint ist – ein kaum noch nachvollziehbarer, für die Christologie fataler Gedanke.“ – Für die Christologie und Soteriologie wäre es fatal, wenn es ein solches Gegenüber nicht gäbe; ebenso für die Trinitätslehre, weil eine Verlegung dieses Gegenübers in Gott hinein zu einem Ditheismus bzw. Tritheismus führt (vgl. Anm. 15).
- 39 DH 4002. Vgl. den Art. 8 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, wo die „aus menschlichem und göttlichem Element“ zusammengewachsene Kirche auch „mit dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes verglichen“ wird (DH 4118).

der hierarchischen Struktur der Kirche, der eben (als der fundamentalen Struktur des sichtbaren, 'körperschaftlich' verfaßten 'Leibes Christi') auf bevorzugte Weise der Hl. Geist als dessen 'Seele' zu-geeignet sein soll.⁴⁰

Während die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vorsichtiger Weise die Möglichkeit von Irrtümern in der Schrift eingeräumt hat,⁴¹ hat sie dieselben Konsequenzen aus der Menschlichkeit der Kirche für das Lehramt noch nicht gezogen. Dazu schreibt H.-J. Schulz:

„Der Schlüssel zur Vereinbarkeit des 'Wort-Gottes'-Charakters der ganzen Schrift mit der Feststellung verfasserschaftlicher Mängel liegt eben in der Tatsache, daß Gott in der Schrift 'in' menschlichen Schriftstellern und 'durch' sie (Art. 11: DH 4215) und also 'nach Menschenart' (Art. 12: DH 4217) gesprochen hat. Und eben dies ist der Grund, daß 'Irrtumslosigkeit' und 'Unfehlbarkeit' zwar von seiten Gottes die Offenbarung kennzeichnen, daß aber *der Partizipationsmodus des menschlichen Dialogpartners* bei der Niederschrift des Wortes Gottes, und erst recht bei der Auslegung der Schrift in der nachapostolischen Kirche, die Qualifikation 'irrtumslos' und 'unfehlbar' nicht zuläßt.“⁴²

Es gibt also auch in der Kirche trotz des göttlichen Beistands nur eine Annäherung an die Wahrheit, teilweise auf schmerzlichen Umwegen über zeitbedingte Irrtümer und Fehler. Sie wird um so besser gelingen, je mehr sich daran beteiligen. Daher braucht es gerade in der Kirche Wege gemeinsamer Entscheidungsfindung auch in Glaubensfragen, die dafür nötigen Strukturen und das entsprechende Amtsverständnis.⁴³ Erst auf diese Weise wird die Kirche fähig, wirkliche Fehlentwicklungen auch in ihrer Lehre und „beigemischte Irrtümer“ sogar in den Dogmen einzugestehen. Dadurch kann sie im gemeinsamen Ringen um die Wahrheit wieder einmütig werden und ihre Glaubwürdigkeit zurückgewinnen. Denn wenn niemand – auch kein Lehramt und keine hierarchischen Amtsträger – die Stelle Gottes einnehmen oder gar vergöttlicht werden

40 Kehl, Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 81f. Leider vertritt Kehl ebd. 133 unter Berufung auf die „chalcedonensische Formel in der Ekklesiologie“ und auf ein davon geprägtes Sakramentenverständnis doch eine „Form der Einheit von 'menschlichem und göttlichem Element' in der Kirche“.

41 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Art. 11. Dazu schreibt Grillmeier, Alois, Kommentar zum III. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK² E 2, 528–557, hier 549: „Die Entwicklung des Textes hat uns gezeigt, daß der 'Monophysitismus' im Verständnis von Inspiration und Inerranz aufzugeben ist, wie er in der These von der Verbalinspiration, aber auch in der Fassung der Inerranz in der Form von 1962 (und der Bibelenzykliken) vertreten ist.“

42 H.-J. Schulz, Bekenntnis (s. Anm. 1) 46f. Vgl. ebd. 265f und 407f. Ebd. 47 Anm. 21 weist Schulz darauf hin, daß auf dem Konzil sogar (vergeblich) versucht wurde, aus der Unfehlbarkeit des Papstes die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift abzuleiten.

43 Vgl. P. Weiß, Einmütig (s. Anm. 5).

kann,⁴⁴ muß die Kirche die Geschichtlichkeit auch ihrer Lehre anerkennen und mit der Notwendigkeit echter Verbesserungen rechnen. Das gilt ebenso von den Papstdogmen des I. Vatikanums wie von der konziliaren Christologie (wobei diese Lehren nochmals in einem inneren Zusammenhang stehen, weil beide von der Möglichkeit einer Vergöttlichung ausgehen). Dann wird die Kirche keinen grenzenlosen Gehorsam gegenüber ihren Lehren fordern, sondern beachten, was sie selbst im II. Vatikanum formuliert hat: „... und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.“⁴⁵

4. Die Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes als Hindernis für den interreligiösen Dialog

Nicht nur für die innerchristliche Ökumene, sondern auch für den interreligiösen Dialog ist die Überwindung des „Alexandrinismus“ und seiner Folgen in der konziliaren Christologie und Trinitätstheologie von größter Bedeutung. Dies gilt nicht bloß für das Gespräch mit den monotheistischen Religionen des Judentums und des Islams, die durch die unvermeidlich mißverstandenen Formulierungen von der Gottheit Jesu Christi und von drei Personen in Gott - und durch deren Darstellung auf Bildern und auf den „Dreifaltigkeitssäulen“ (im Unterschied zum sogenannten „Gnadenstuhl“) - besonders irritiert werden und annehmen müssen, für die Christen gebe es zwei oder drei Götter.⁴⁶ Darüber hinaus ist die Rückkehr zu einer „bescheideneren“ Rede von Gott die Voraussetzung für den Dialog mit allen Religionen. Worum es hier vor allem geht, läßt sich gut an dem Vortrag aufzeigen, den Kardinal Ratzinger im Mai 1996 vor den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Guadalajara (Mexiko) gehalten hat. Hier setzt er sich kritisch mit der Pluralistischen Theologie der Religionen auseinander, besonders mit der Christologie J. Hicks:

- 44 Vgl. dagegen Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1589, wo es mit den Worten von Gregor von Nazianz vom Priester heißt: „Er ... *wird vergöttlicht und soll vergöttlichen* [Hervorhebung im Original. P.W.]“ Vgl. dazu C. Schönborn, Vergöttlichung (s. Anm. 6) 40 und – auch zu entsprechenden Aussagen bei Ps.-Dionysios u. a. – ebd. 40f, Anm. 129.
- 45 Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“, Art. 1, in: LThK² E 2, 715.
- 46 Im Islam hat die Lehre von der Dreifaltigkeit und von der Gottesmutterchaft Mariens dazu geführt, daß gemäß dem Koran die Trinität als Triade von Gott-Vater, Gott-Mutter und Gott-Sohn (miß)verstanden wird. Vgl. Lellek, Oliver, Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam, in: R. Laufen (Hg.), Sohn (s. Anm. 12) 259–275; hier 264.

„Die Identifikation einer einzelnen historischen Gestalt: Jesu von Nazareth, mit dem 'Realen' Selbst, dem lebendigen Gott, wird nun als Rückfall in den Mythos abgelehnt; Jesus wird bewußt zu einem der religiösen Genies unter anderen relativiert. ... Es ist klar, daß damit Kirche, Dogma, Sakramente gleichfalls ihre Unbedingtheit verlieren müssen. ... Der Glaube an die Göttlichkeit eines einzelnen ... führe zu Fanatismus und Partikularismus, zur Dissoziation von Glaube und Liebe; gerade dies aber ist zu überwinden.“⁴⁷

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen: Natürlich kann man in der Sicht des *Glaubens* sagen, daß Gott sich mit dem Menschen Jesus identifiziert, sich durch ihn mitgeteilt hat; in diesem Sinn also von einer „Identifikation“ - und zwar vorrangig *Gottes* mit einer einzelnen historischen Gestalt, nicht im selben Sinn auch umgekehrt - sprechen. Aber es würde auf einen Monophysitismus hinauslaufen, wenn mit „Identifikation einer einzelnen historischen Gestalt: Jesu von Nazareth, mit ... dem lebendigen Gott“ die „Feststellung der Identität“ (wie „Identifikation“ im Duden erklärt wird) gemeint sein sollte. Damit wäre eine durch Annahme eines Leibes (nach dem Logos-Sarx-Schema) oder durch Wesensverwandlung oder Vermischung entstandene reale Identität des Menschen Jesus mit Gott ausgesagt. Das widerspricht auch der kirchlichen Lehre, die aber durch ihre Sprechweise immer wieder dieses Mißverständnis hervorruft. Dies kann der Leiter der Glaubenskongregation nicht gemeint haben. Die „Göttlichkeit eines einzelnen“ würde außerdem die bleibende Transzendenz Gottes aufheben, auch wenn sie als eine gnadenhafte Vergöttlichung aufgefaßt wird.⁴⁸

Wenn aber eine solche monophysitische Identifikation bei Jesus Christus auszuschließen ist, dann kann die Überzeugung von der „Absolutheit“ des christlichen Glaubens, also von seiner einzigartigen, d.h. einmaligen, unübertrefflichen (nicht bloß: einzigen in seiner Art wie alle anderen Religionen in je ihrer Art auch) Gültigkeit, nicht mit der „Göttlichkeit“ seines historischen Gründers begründet werden. Denn sogar nach der konziliaren Christologie gibt es *keine reale Identität von Gott und Mensch in Christus* und können göttliche Attribute von Jesus nur in einer *communicatio idiomatum* ausgesagt werden, was selbst zum Inhalt des Glaubens gehört (also nicht dessen Rechtfertigung sein kann). Die biblische Christologie kennt keine *communicatio idiomatum* und sieht in Christus den Menschen, durch den Gott sich – auf menschliche

47 Ratzinger, Joseph, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*. In: L'Osservatore Romano 26 (1996) Nr. 47 / 22.11.1996. Dokumentation, 7-10; hier 7 (auch in: IKZ 25 [1996] 359-372; hier 361f).

48 Ratzinger kommt ebd. 10 (bzw. IKZ 25 [1996] 370) zu sehr problematischen „alexandrinischen“ Formulierungen: „Im Menschen lebt unauslöschlich die Sehnsucht nach dem Unendlichen. Keine der versuchten Antworten genügt; nur der Gott, der selbst endlich wurde, um unsere Endlichkeit aufzureißen und in die Weite seiner Unendlichkeit zu führen, entspricht der Frage unseres Seins.“

und damit begrenzte Weise – mitgeteilt hat.⁴⁹ Diese zu *glaubende* Mitteilung Gottes durch den „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5) zur *Begründung* der Wahrheit des christlichen Glaubens zu machen, wäre ein Zirkelschluß, eine *petitio principii*.⁵⁰ Diese Art einer „Rechtfertigung“ des Glaubens entspricht nicht dem Neuen Testament. Jesus hat nach dem Johannesevangelium die Wahrheit seiner Botschaft nicht mit seiner „Göttlichkeit“ begründet, sondern mit den Erfahrungen, die seine Hörer in einer dem Willen Gottes entsprechenden Praxis machen können: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun,

49 Durch die Unterscheidung von biblischer und konziliarer Christologie ist nun auch möglich, Licht in die Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie und ihren kirchlichen Kritikern über die Heilsmittlerschaft und -bedeutung Jesu Christi zu bringen. Zu ersteren gehört P. Knitter: „Official Roman Catholic Church teaching has in no way opened itself to the possibility of a *representational christology* that holds up Jesus as a decisive representation or embodiment or revelation of God's saving love - a love that 'pre-dates' Jesus and is 'unbounded' and universally active by the very nature of God and of creation (Ogden 1994,9-10). Rather, the official Magisterium has adhered to a *constitutive christology*, according to which Jesus, especially in his death and resurrection, causes or constitutes the universal availability of God's salvific love. Without Jesus such love would not be active in the world; whatever experience of Divine Presence is realized in the world has to be seen as caused by Jesus and necessarily in need of fulfillment through membership in the church. Because Jesus *constitutes* and not just *represents* God's saving activity, Jesus has to be proclaimed as 'full, definitive, unsurpassable'“ (Knitter, Paul, Jesus and the Other Names, New York 1996, 133. Die Zitate stammen aus Ogden, Schubert, Some Thoughts on a Christian Theology of Interreligious Dialogue, in: Criterion 11 [1994] 5-10). – Die *biblische* Christologie, auch die johanneische, ist *repräsentativ* (Gott ist in dem Menschen Jesus Christus erschienen; vgl. Joh 12,45 und 14,9), die *konziliare* Christologie, in deren Sprechweise Jesus Christus im Widerspruch zu Joh 17,3 „wahrer Gott von wahren Gott“ genannt wird, ist *konstitutiv*, weil in ihr die Gottesprädikationen, die eigentlich dem Logos gelten, auf Grund des Logos-Sarx-Schemas von Jesus Christus ausgesagt werden und daher Jesus Christus als Gott das Heil konstituiert. Die repräsentative Christologie, deren Berechtigung wir hier auf der Basis der Bibel einmal voraussetzen, besagt nicht notwendig eine Relativierung der Offenbarung in Jesus Christus, wie sie von der Pluralistischen Religionstheologie angenommen wird. Auch in einer repräsentativen Christologie muß nicht Christus nur „eine“ (so Knitter), sondern kann *die* „entscheidende Repräsentation oder Verkörperung oder Offenbarung der erlösenden Liebe Gottes“ darstellen.

50 Vgl. die diesbezügliche Kritik an Ratzinger bei K. Müller, Vernunft (s. Anm. 33) 82: „Wenn Vernunft tatsächlich nicht aus eigener Kraft auf die Beine kommt, sondern – wie Ratzinger formuliert – geschichtlicher Hilfe bedarf, um aus ihren geschichtlich bedingten Verblendungen freizukommen: Woran wird dann auf überprüfbare – also begründete – Weise ersichtlich, daß durch die christliche oder gar katholische Option (wie Ratzinger von zweifelsfrei unterstellt) der Vernunft jene Freiheit vermittelt wird, die diese wirklich zu sich selbst kommen läßt? Konstativ gewendet: Der vernunftkritisch motivierte Vorbehalt gegen einen starken Begründungsgedanken im theologischen Diskurs mündet in einen subtilen fideistischen Zirkel.“

wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt, oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche“ (Joh 7,17).

Auf diesem Hintergrund ergibt sich eine *teilweise* Berechtigung des Anliegens der Pluralistischen Religionstheologie: Das Christentum kann seinen Wahrheitsanspruch nicht einfach mit der Göttlichkeit seines Offenbarungsträgers rechtfertigen und ihn dadurch „immunisieren“, sich so einer sachgerechten Begründung des Glaubens entziehen. Mit demselben Recht könnten sich der Islam oder andere Religionen auf eine Göttlichkeit ihres Offenbarungsträgers berufen (im Islam nimmt dessen Stelle der Koran ein; etwa im Sinn von „Das Wort ist Buch geworden“). Das wäre Fundamentalismus, der die eigene Position als unangreifbar - weil „göttlich“ - ausgibt. Es gäbe keine Möglichkeit, daß das Christentum in bestimmter Hinsicht von anderen Religionen etwas lernen könnte (etwa vom Islam - wieder - das Ernstnehmen der Transzendenz und der Einheit Gottes), weil es sich bei den anderen Religionen bestenfalls um bloß teilweise Offenbarungen Gottes handeln kann, die im Christentum notwendig enthalten sind (Inklusivismus) oder gar nur um völlig irri- ge oder „teuflische“ religiöse Irrwege (Exklusivismus). Dann ist keine gemeinsame Ebene für einen sinnvollen Dialog mehr vorhanden, der über eine Kenntnisnahme der unvereinbaren Standpunkte oder über den Versuch, die anderen zu bekehren, hinausgeht.⁵¹

Das besagt aber andererseits nicht - hier ist der Pluralistischen Religionstheologie zu widersprechen -, daß von vornherein alle („großen“) Religionen gleichwertig sein müßten, damit ein partnerschaftlicher Dialog zwischen ihnen möglich wird.⁵² Diese Position charakterisiert Ratzinger so:

51 Vgl. Weiß, Paul, Sind alle *Religionen* gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie, in: ZMR 80 (1996) 26-43; abgedruckt in ders., Und behaltet (s. Anm. 11) 297-319.

52 Vgl. P. Weiß, Religionen (s. Anm. 51) 31- 38. Schmidt-Leukel geht in seiner Replik (Schmidt-Leukel, Perry, Ganz unwahrscheinlich? Eine Antwort an Paul Weiß, in: ZMR 80 [1996] 223-228) von der Annahme aus, „daß die göttliche Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit alle notwendig endlichen Erfahrungseindrücke von ihr und alle am Endlichen orientierten Bilder und Metaphern, die zu ihrer Beschreibung herangezogen werden, übersteigt“ (ebd. 227f). Unter dieser Voraussetzung erscheint es ihm „möglich, die divergierenden transzendenzbezogenen Leitvorstellungen der großen religiösen Traditionen als unterschiedliche, aber dennoch potentiell gleichwertige (wenn sie dem Heilsprozeß gleichermaßen dienlich sind) Verkörperungen von verschiedenartigen Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit zu deuten“ (ebd. 228). Die Grundfrage bleibt m.E. wieder offen: Nach welchen Maßstäben wird eine (wenn auch begrenzte) Wahrheit der einzelnen Religionen, die Authentizität ihrer Transzendenzerfahrungen und -deutungen, beurteilt und ihre tatsächliche potentielle Gleichwertigkeit (daß sie „dem Heilsprozeß gleichermaßen dienlich sind“) festgestellt? Wenn solche Maßstäbe aufgestellt werden, wird aus der „Metatheorie“ (ebd.) doch eine Über-Religion. Weil aber diese fehlen und nicht einmal der Versuch eines Aufweises der Gleichwertigkeit gemacht wird, besteht mein Einwand weiter: Die Gleich-

„Dialog im relativistischen Verständnis bedeutet, die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzugestehen als der Position der anderen. Nur wenn ich grundsätzlich voraussetze, der andere könne ebenso oder mehr recht haben als ich, komme überhaupt wirklicher Dialog zustande.“⁵³ Ein solcher totaler Relativismus macht auch das Gespräch überflüssig. Denn er schließt sogar die Annahme aus, der andere könne „mehr recht haben als ich“, weil es keine Kriterien dafür gäbe. Hingegen kann ein Dialog mit der festen Überzeugung beider Seiten von der Wahrheit des eigenen Standpunkts innerhalb des eigenen Horizonts, die sich aber der grundsätzlichen Begrenztheit - Nicht-Göttlichkeit - dieses Horizonts bewußt ist, zu einer Verbesserung im Vollzug und in der Reflexion dieses Horizonts und zur Ausmerzung von „beigemischten Irrtümern“ führen.

Auf der Basis der biblischen Christologie, nach der die Transzendenz Gottes auch für den Menschen Jesus Christus gilt, kann nämlich durchaus angenommen werden, daß andere Religionen in bestimmten Details dem Christentum überlegen sind, ohne daß damit eine grundsätzliche Superiorität desselben aufgehoben sein müßte. Es gibt also zwischen der Position des Inklusivismus, nach dem alle guten Elemente anderer Religionen in der eigenen, als überlegen angesehenen enthalten sein müssen, und dem Pluralismus im Sinn der Gleichwertigkeit aller („großen“) Religionen noch eine Zwischenposition: daß die eigene Religion eine relative Superiorität besitzt, die sie durch die Praxis erweisen muß, aber durchaus von den anderen etwas lernen oder sich von ihnen korrigieren lassen kann und sogar muß. Damit sind ein Dialog, der über das gegenseitige Verständnis der Positionen und Bekehrungsversuche sowie Absprachen über mögliche gemeinsame Aktionen hinausgeht und zu einer Annäherung führt, und ein Wetteifer im Guten zwischen den Religionen nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll und für alle bereichernd.⁵⁴ Wie man dabei einen objektiven (relativen) Vorrang des Christentums aufzeigen könnte, der allerdings an die Kirche einen hohen Anspruch stellt, hat H. Kessler dargelegt:

„Solange aber niemand anderer zu sehen ist, der geschichtlich konkret diese unbedingte Güte Gottes mit seiner totalen Existenz *real* symbolisiert (und nicht nur als Idee vertritt), solange bleibt nach meinem Urteil Jesus der Sache nach das *allein endgültige* und *letz*-maßstäbliche Kriterium für wahrhaft erlösende (und humanisierende) Beziehung zum wahren Gott und für befreit-befreiende Beziehung zum Mitmenschen. Das ist freilich ein Maßstab, der niemanden unterdrückt, vielmehr jeden Menschen, gleich welcher Religion, entschieden aufwertet (stärker als das oft in seiner eigenen Religion geschieht), ein Maßstab, der - wenngleich kritisch, so doch zutiefst - dem Menschsein des Menschen entspricht, der sich anthropologisch plausibel machen läßt

rangigkeit „der großen religiösen Traditionen“ (welche sind das, nach welchen Kriterien?) wird nur als möglich behauptet, aber nicht erwiesen.

53 J. Ratzinger, Zur Lage (s. Anm. 47) 7 (bzw. IKZ 25 [1996] 362).

54 Vgl. P. Weiß, Religionen (s. Anm. 51) 38-43.

und den jeder, der ihn vertritt, auch (und zuallererst) auf sich selber anwenden und anwenden lassen muß.⁵⁵

Jesus ist demnach das geschichtlich wirksam gewordene Ur-Sakrament der Liebe Gottes, weil er diese zwar nicht bewirkt („konstituiert“), aber – soweit dies durch einen Menschen möglich ist – unwiderruflich und in ihrer Tragweite unüberholbar sichtbar macht („repräsentiert“), indem er sie erfahrbar werden läßt und zusagt. Eine Kirche, die das in seiner Nachfolge durch ihre Praxis glaubwürdig bezeugt, kann sich auf den Dialog mit anderen Religionen einlassen, ohne den Fehler zu machen, ihren Wahrheitsanspruch in einem Zirkelschluß mit der Göttlichkeit Christi oder mit einem ihr eigenen göttlichen Element begründen zu wollen.

Somit wäre eine Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes in vielfacher Hinsicht befreiend für den Glauben und die Kirche(n) sowie für das Gespräch mit anderen Religionen. Die Christenheit, der bei der Hellenisierung das judenchristliche Korrektiv weitgehend verlorenging, müßte einen Paradigmenwechsel, also eine Umkehr, vollziehen, damit ihr Leben und ihre Lehre wieder ganz dem Evangelium entsprechen und auch sie bezeugt, was Jesus nach Joh 14,28 von Gott sagt: „Der Vater ist größer als ich.“

55 Kessler, Hans, Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen, in: Schwager, Raymund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg 1996, 158-173, hier 164f. Vgl. als Auseinandersetzung mit den im ersten Beitrag dieses Bandes von P. Schmidt-Leukel vertretenen Ansichten J. Hicks: Theß, Burkhard, Erhöht die pluralistische Religionstheologie die Plausibilität des christlichen Glaubens? Einige Anfragen an Perry Schmidt-Leukel, in: ZMR 80 (1996) 287-293.

Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien

Werner Wolbert, Salzburg

Die Kritik an Christentum und Kirche erfolgte lange nach dem Muster „Jesus ja – Kirche nein“. Das gilt nicht nur für Kritik außerhalb, sondern zum Teil auch innerhalb der Kirche. Der Rückgriff auf das NT bzw. den historischen Jesus dient hier einem praktischen Interesse. Dabei ist natürlich auch die Gefahr von falschen Projektionen gegeben, zumal da, wo eine engagierte Diskussion geführt wird wie etwa über Krieg und Frieden, Gewaltlosigkeit, Wiederverheiratung, Sexualmoral, Sexismus etc.

Inzwischen gibt es freilich auch kritische Stimmen zur Moral des NT bzw. der Bibel oder speziell Jesu, die dann von Theologen entrüstet zurückgewiesen werden. Diese Entrüstung bzw. Kritik besteht wenigstens zum Teil zu Recht. Dennoch wäre zu fragen, ob diese Kritik uns auch einiges zu denken geben könnte hinsichtlich des theologischen Redens über die sittliche Botschaft Jesu. Dies sei im folgenden am Beispiel der Kritik G. Stremingers¹ illustriert, die ja auch schon von Theologen kommentiert worden ist. In deren Kritik scheinen mir freilich einige wichtige Gesichtspunkte nicht zur Sprache gebracht.

Unzulänglichkeiten im Umgang mit Texten

Den negativen Äußerungen über das Niveau dieser Kritik ist zunächst im wesentlichen Recht zu geben. Die schwerwiegendsten *Unzulänglichkeiten* seien hier genannt.

Streminger (=S.) kritisiert die Ethik Jesu als unsystematisch (11)², bestimmte Themen kämen nicht vor; so z.B. die Behandlung der Tiere (53), Krieg und Pazifismus (17). Dem ist völlig zuzustimmen; nur kann ich darin keinen legitimen Vorwurf erkennen. Man stelle sich vor, man würde die Predigten eines

1 Streminger, Gerhard, Eine Kritik der christlichen Ethik, in: Ethik und Sozialwissenschaften 8 (1997) 329-341. Im Anschluß an diesen Artikel finden sich dort Stellungnahmen von Klaus Berger, Franz Buggle, Hans Deidenbach, Rainer Dillmann, Uwe Gerber, Roman Heiligenthal, Heinzpeter Hempelmann, Horst Herrmann, Martin Honecker, Detlef Horster, Reinhard Kleinknecht, Hartmut Kliemt, Kurt Kotschal, Bernhard Lang, Alfred Locker, Hubertus Mynarek, Wolfgang Nethöfel, Peter Rech, Friedo Ricken, Josef Römelt, Günter Schulte, Bernd Wagner, Gerhard Zecha sowie eine Replik von Streminger.

2 Die Nummern beziehen sich jeweils auf die Abschnitte, in die die Beiträge von S. und seiner Kommentatoren eingeteilt sind (Anm. 1).

Jahres in einer Pfarrgemeinde daraufhin untersuchen, ob die wichtigsten ethischen Themen vorgekommen seien. Vermutlich würde vieles fehlen. Das ist bei dem Genus Predigt auch gar nicht verwunderlich. Schließlich ist solche Rede auf einen bestimmten Adressatenkreis bezogen, u.U. auch auf eine bestimmte Situation (etwa Begräbnis). Von dieser Art ist auch prinzipiell die sittliche Botschaft Jesu. Diese wird und kann auch gar nicht beanspruchen, alle relevanten Themen artikuliert zu haben, erst recht nicht in einem äußerst kurzen öffentlichen Wirken. Insofern handelt es sich wirklich nicht um eine „Ethik“ im Sinne einer (einigermaßen vollständigen oder paradigmatischen) Reflexion auf die sittlichen Anforderungen, die sich einem Menschen stellen³. Die Ethik des Sokrates würde aber diesen Test wohl auch nicht bestehen; auch dort findet sich etwa keine grundlegende Reflexion über die Legitimität des Krieges oder die Behandlung von Tieren. Das literarische Genus ist also in dieser Kritik nicht beachtet. Wenn S. betont (15), es handle sich hier um Dinge, die doch das Seelenheil betreffen, dann trifft er damit nicht die Verkündigung Jesu, wohl dagegen bestimmte kirchenamtliche oder theologische Äußerungen, in denen die Zuständigkeit des Lehramts in Fragen der Moral mit dem Hinweis auf die Heilsbedeutsamkeit des entsprechenden Verhaltens begründet wird. So spricht die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ in Nr. 16 von der „Notwendigkeit, das ganze Moralgesetz um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen“. Das ist in der Tat Wasser auf S.'s Mühlen. Die entsprechende Argumentation sieht nach Böckle etwa so aus⁴:

„1. Weil das natürliche Sittengesetz von der übernatürlichen Offenbarung bestätigt wird, mit ihr organisch verbunden, ja in ihr enthalten ist und von ihr vervollkommen wird, ist das kirchliche Lehramt auch dafür zuständig.

2. Weil das übernatürliche Ziel auch die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes fordert, hat die Kirche als unfehlbare Wächterin der Sittlichkeit und Verkünderin der ganzen Heilswahrheit auch über das natürliche Sittengesetz zu befinden.

3. Weil es der Heiligkeit der Kirche widersprechen würde, wenn sie lehren könnte, was nicht ehrenhaft ist, muß das gesamte ‚honestum‘ in ihre Kompetenz fallen.“

Dazu ist zu bemerken: Unser Wissen um das sittlich richtige Handeln ist kein Heilswissen. Das kann es schon nicht sein, weil es irren kann. Wenn es heilsrelevant wäre, müßte es unfehlbar sein. Selbst die nicht immer eindeutigen Weisungen des NT könnten dann das Heil gefährden. Das Wissen um das sittlich richtige Handeln dient aber (nur) der Weltgestaltung, dem Wohl aller Betroffenen. Gott aber schaut, biblisch gesprochen, ins Herz. Das (gute oder böse) Herz

3 Insofern das Merkmal des kurzen Zeitraums bei heutiger Predigt nicht gegeben ist, würde eine Untersuchung von Predigten auf wichtige Themen, die nicht vorkommen, natürlich durchaus Sinn machen. Gleichwohl werden auch dort einige wichtige Themen (etwa von Business-Ethik) in der Regel wohl keinen Platz haben.

4 Böckle, Franz, Die Kirche und ihr Lehramt, in: Hertz, Anselm u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg/Gütersloh 1978, 269-281, hier 274.

ist entscheidend für das Heil, nicht die richtige Erkenntnis und damit auch nicht das äußere Ergebnis unseres Handelns. Und auch für die Kirche gilt⁵:

„Heiligkeit der Kirche und unverschuldeter Irrtum widersprechen einander nicht. Aber aus der Heiligkeit der Kirche folgt nicht, daß sie ein untrügliches Wissen um das sittlich Richtige besitze.“

Schon dieser erste Kritikpunkt S.'s sollte Theologen also zum Nachdenken über eigene Thesen und Ansprüche anhalten. Es ist jeweils zu prüfen, ob man nicht vielleicht selbst das behauptet, was man an anderen kritisiert.

2. S. bescheinigt der Botschaft Jesu geringe Originalität (12). Von welchem Standpunkt aus ist das ein Mangel? Von einem typisch modernen. Wer heute eine Dissertation oder eine Habilitationsschrift schreibt, muß neue Erkenntnisse vorweisen. In historischen oder naturwissenschaftlichen Fächern ist das auch weitgehend unproblematisch. In anderen Fächern dürfte das häufig dazu führen, daß man von den Meinungen anderer differiert, um den Anschein von Originalität zu erwecken. Ein anglikanischer Autor schränkt seine Ausführungen über die Originalität der christlichen Ethik folgendermaßen ein⁶:

„But in religion, as in everything else, we must not forget the tart apophthegm of Sir Fitzjames Stephen that ‚originality consists in thinking for ourselves, not in thinking differently from other people.‘“

Jesus wäre vielleicht heute nicht habilitationsreif; aber das ist auch keine Voraussetzung für einen prophetischen Verkündiger. Und umgekehrt: Nicht jeder Habilitierte taugt zum Propheten.

Dieser Kritikpunkt berührt die Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik. Wenn die Tradition mit Recht behauptet, daß Jesus der *lex naturalis* kein neues positives Gebot hinzugefügt hat⁷, dann geht der Vorwurf von S. ins Leere. Wenn man aber ein solches Proprium behauptet (wie das in den vergangenen Jahren zum Teil geschehen ist), hätte dieser Kritikpunkt u.U. Gewicht.

3. Der Autor erweist eine außerordentliche Insensibilität für die Eigenart biblischer Sprache⁸. So behauptet er (37), man könne doch Gott nicht lieben, den man fürchten solle. Muß man S. hier wirklich belehren, daß ein Verbum wie ‚fürchten‘ je nach Kontext bzw. Objekt verschiedene Konnotationen haben kann und daß man die eigenen Konnotationen nicht in anderssprachige Äquivalente ein-

5 Schuster, Josef, Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Moral, in: Auer, Alfons (Hg.), Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral, Freiburg 1984, 82.

6 Inge, W.R., Christian Ethics and Modern Problems, London ³1932.

7 So etwa Regatillo, E.F./Zalba, M., Theologiae Moralis Summa I, Matriti 1952, Nr. 368: „ut Christus praeceptis moralibus naturalibus nullum addiderit pure positivum, sed ipsa naturalia sua auctoritate confirmaverit et nova vi obligatoria muniverit“.

8 Vgl. dazu Nethöfel Nr. 3.

fach hineinragen kann wie das griech. φοβέω und das hebr. יָרָא? Letzteres begegnet etwa Lev 19,3: „Jeder von euch soll Mutter und Vater fürchten und auf meine Sabbate achten“. Die hier geforderte ‚Furcht‘ heißt im Deutschen auch Ehrfurcht oder Achtung. Sollte Ehrfurcht vor den Eltern mit der Liebe zu ihnen unvereinbar sein? Ist die bei Kant geforderte Achtung⁹ vor der Würde eines jeden Menschen unvereinbar mit der Liebe? Schließlich spricht man von Gott als *mysterium tremendum et fascinatum*? Ist auch das unvereinbar?

4. Auf fehlende sprachliche Sensibilität geht auch ein weiterer Vorwurf zurück, der die familienkritischen Äußerungen Jesu betrifft. Nach dem Evangelium müsse man alles, was einem lieb ist, hassen gemäß Lk 14,26: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater, Mutter ... haßt“. S. erwähnt hier nicht die Parallelstelle bei Matthäus, wo es heißt, (Mt 10,37): „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“. Leider kann man selbst bei Theologen lesen, die Fassung bei Lukas sei radikaler¹⁰. (Wenn das schon am grünen Holze geschieht ...) Man unterscheidet sprachlich oft nicht sorgfältig zwischen einer konträren und einer komparativischen Alternative. Das gilt besonders im Hebräischen, wie das Alte Testament deutlich belegt. אָנֹכִי kann hier soviel heißen wie Zurücksetzen, Weniger Lieben, oder kein Wohlgefallen finden. So wird Lea von Jakob und Rachel zurückgesetzt (Gen 29,31.33); so kann ein Mann, der zwei Frauen hat, die eine lieben und die andere nicht oder weniger (Dtn 21,15-17). Man vergleiche im Deutschen etwa die Ambivalenz des Verbums ‚Geringschätzen‘. Daß ich jemanden geringschätze, hieße eigentlich buchstäblich, daß ich ihn geringer einschätze als einen anderen; oft ist aber gemeint, daß ich ihn verachte. Buchstäblich bezeichnet das Verbum also einen komparativischen Gegensatz, faktisch aber meist einen konträren. In dem genannten Bibelwort wird ebenfalls eine komparativische Alternative Mehr Lieben – Weniger Lieben sprachlich konträr ausgedrückt. Das ist eigentlich nichts Außergewöhnliches, ebensowenig wie das Gegenteil, wie an der bekannten *clausula Petri* (Apg 5,29) zu demonstrieren ist: „Man muß Gott *mehr* gehorchen als den Menschen.“ Sachlich heißt es, Gott zu gehorchen und *nicht* den Menschen (wenn letztere etwas anderes befehlen als Gott). Und Lk 18,14 („Dieser ging gerechtfertigt nach Hause, jener nicht.“) wäre wörtlich komparativisch zu übersetzen; aber Schneider erläutert richtig¹¹: „Der Komparativ *par' ekeinon* muß im exkludierenden Sinn übersetzt werden, da ihm ein komparativisches aramäisches *min* zugrunde

9 ‚Achtung‘ ist bei Kant Äquivalent von ‚reverentia‘, nicht respectus; so jedenfalls nach Paton, Harold J., *Der Kategorische Imperativ*, Berlin 1962, 64.

10 Richtig dagegen Schneider, Gerhard, *Das Evangelium nach Lukas*, Gütersloh 1977, 321: „‚Haß‘ ist hier nicht emotional zu verstehen, sondern im Sinne einer entschiedenen Nachordnung.“

11 Schneider, *Evangelium* 356.

liegen dürfte ... Es heißt also nicht: ‚mehr gerechtfertigt als jener‘, sondern: ‚(Dieser...) gerechtfertigt, jener nicht‘.“

5. Das Urteil, man gehe besser als Krüppel ins Leben ein als unversehrt ins ewige Feuer (Mk 9,43), offenbart für S. (65) einen „fehlenden Respekt vor humanen Bedürfnissen“. Dazu nur eine schlichte Gegenfrage: Ist nicht in jeder Moral impliziert, daß man in Treue zu seinem Gewissen in bestimmten Fällen auch Leib und Leben bzw. körperliche Unversehrtheit aufs Spiel setzt? Beispiele dafür gibt es genug. Außerdem wäre zu fragen, ob S. einem ethischen Verkünder jede sprachliche Provokation in bildhafter Rede verbieten will. Das gilt auch für den nächsten Kritikpunkt.

6. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zeige ein Desinteresse an sozialer Gerechtigkeit (58). Muß man hier wirklich schulmeisterlich erklären, daß die Aussage eines Gleichnisses in der Sachhälfte und nicht in der Bildhälfte steckt. Natürlich birgt die Provokation in der Bildhälfte die Gefahr des Mißverständnisses, sogar, wie man sieht, bei gebildeten Leuten¹². Dies Mißverständnis besteht aber nur, wenn man übersieht, daß in der Bildhälfte von etwas geredet wird, was dem Menschen zusteht (Lohn für die Arbeit), in der Sachhälfte dagegen von etwas, auf das der Mensch keinen Anspruch hat (Gnade). So scheint mir das genannte Gleichnis in dieser Hinsicht eher unproblematisch zu sein, weil es nämlich die unterschiedliche Perspektive Gottes und seine Kriterien verdeutlicht. Vermutlich haben die Hörer Jesu dies Gleichnis keineswegs als Anweisung für gerechte Entlohnung verstanden, sondern als eine Verheißung für die Armen und Unterprivilegierten¹³, denen die strikte Erfüllung der Tora nicht möglich war.

12 Diese Gefahr ist bei Brentano, Franz, *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*, Leipzig 1922, 12 so formuliert: „Der so häufige Gebrauch bildlicher Redeweise kann Zweifel erwecken, ob etwas, was im eigentlichen Sinn zu nehmen ist, nicht auch nur un-eigentlich gesprochen sei, und ähnlich kann es geschehen, daß, was vielleicht nur als rhetorische Hyperbel dienen sollte, als genauer Ausdruck gedeutet wird. Es ist bekannt, zu welchem unheilvollen Mißverständnis ein bloß bildlicher Ausdruck selbst einen Origenes verleiten konnte. Und auch ein Paulus hat sich, indem er eine rednerische Hyperbel ad verbum nahm, in seinem ersten Korintherbrief dazu verführen lassen, eine höchst bedenkliche praktische Weisung zu geben. Sie entspricht ganz den paradoxen Aussprüchen: ‚Wer dir den Mantel nimmt, dem gib auch noch den Rock‘; ‚wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch noch die linke hin‘.“

13 S. kommentiert übrigens in Anm. 80: „Üblicherweise wird dieses Gleichnis so interpretiert, daß Jesus sagen wollte, daß diejenigen, die erst spät den Glauben, daß er der Messias war, für richtig halten, so behandelt werden wie jene, die dies von früher Kindheit an tun. Aber wenn Jesus dies sagen wollte, warum hat er es nicht getan?“ Z.B. zur eigenen Rechtfertigung gegenüber der Kritik der Gesetzestreuen und Schriftgelehrten. Die obige (nicht belegte) Interpretation paßt natürlich nur in späteren Predigten; Zuhö-

Schließlich darf etwa ein Mensch auch nicht so vorgehen wie Gott laut Ez 18,21-29, da nämlich Vergebung (und auch Strafe) von seiten Gottes und des Menschen nicht dasselbe sind¹⁴, was hier nicht weiter auszuführen ist. Gleichwohl ist zuzugeben, daß in Gleichnissen oder sprachlichen Paradoxien, wie sie etwa die Stoiker geliebt haben (denen Cicero eine eigene Schrift gewidmet hat), auch die Gefahr des Mißverständnisses gegeben ist, wie die unterschiedliche Rezeption der stoischen Ethik demonstriert. Diese Gefahr sollte der Redner (Prediger, Prophet) bedenken; er muß sich aber deswegen nicht aller sprachlichen Paradoxien oder Provokationen enthalten.

7. Der Mangel an sozialer Sensibilität Jesu zeige sich auch darin, daß Jesus übersehen habe „die Situation der Sklaven, der Mühseligen und Beladenen, diese schlimme Form der Ausbeutung“ (61). Jesus ermuntere die Sklaven nicht, gegen ihre Peiniger aufzustehen. Hier wäre die vorausgesetzte Vorstellung von Sklaverei zu hinterfragen. Die Situation der Sklaven hatte sich nämlich schon im Hellenismus (durch stoischen Einfluß) wesentlich gebessert. Manche Sklaven haben sogar das Angebot der Freilassung ausgeschlagen, weil Sklaverei nämlich soziale Sicherheit bedeutete¹⁵. Eine gegenteilige Ermunterung Jesu wäre also möglicherweise ins Leere gelaufen. Nicht jede Sklaverei ist von der Art wie in „Onkel Toms Hütte“. Und die Erkenntnis, daß auch eine milde und wohlwollende Form der Sklaverei grundsätzlich abzulehnen ist, ist nicht ganz so leicht zu gewinnen, wie es heute scheinen mag¹⁶. Man müßte sich zu diesem Zweck eine Sklaverei vorstellen, in der es den Sklaven im Vergleich zu den Freien an nichts fehlen würde, außer einem, nämlich der Geschäftsfähigkeit; die Sklaven könnten also nicht ohne den Willen des Herrn kaufen, heiraten etc. Ein negatives Urteil über solche relativ beste Form von Sklaverei war wohl auch deswegen schwierig, weil sie so perfekt vermutlich nie praktiziert worden ist. Faktum ist freilich, daß Theologie und Kirche sich zu lange bezüglich der Sklaverei mit dem Hinweis beruhigt haben, wenn sie in der Bibel nicht verboten sei, könne sie nicht ganz falsch sein¹⁷.

rern Jesu war es wohl kaum möglich, „von früher Kindheit an“ an ihn geglaubt zu haben, wenn sein Wirken maximal 3 Jahre gedauert hat.

- 14 Diese unterschiedliche Perspektive beachtet S. auch nicht in seiner Kritik an Mt 25,26/Lk 19,22.24.
- 15 Vgl. dazu Bartchy S.S., ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ. First Century Slavery and 1 Corinthians 7:21, Missoula (Montana) 1973.
- 16 Vgl. Hare, Richard M., What Is Wrong with Slavery, in: ders., Essays on Political Morality, Oxford 1989, 148-166.
- 17 Vgl. dazu Maxwell, John F., Slavery and the Catholic Church, London 1975, aber auch Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 347-349.

Soviel zum Mangel an fairem und reflektiertem Umgang mit Texten aus einer anderen Zeit und in einer anderen Sprache. Gegenüber der Kritik von S. ist aber auch, wie mir scheint, auf einige *ethische Gesichtspunkte* hinzuweisen.

Ethische Gesichtspunkte

1. Bisweilen ist nicht klar, was mit der geforderten „Begründung“ (7) der jesuanischen Ethik gemeint ist. Solche Unklarheit besteht allerdings auch bei anderen Autoren. Die Begründung einer sittlichen Einzelweisung ist hier zu unterscheiden von der Begründung des moralischen Standpunktes überhaupt, also Begründung auf der Ebene normativer Ethik im Unterschied zur Metaethik. Die einzelnen Weisungen in der Botschaft Jesu wie meistens auch im übrigen Neuen Testament werden in der Tat nicht begründet. Ihre Einsichtigkeit wird in der Regel vorausgesetzt. Das gilt aber auch weithin etwa von den Schriften Epiktets. Nach Seneca (Brief 94f) scheint man solches Genus als Paränese bezeichnet zu haben. Und die antike Ethik ist vielfach von dieser Art, daß sie nämlich einschärft, was man im Prinzip weiß. Mit dem Mangel an Begründung steht Jesus also nicht allein; ihm ist es wohl auch um etwas anderes gegangen. So wichtig das Geschäft des Begründens heute ist, man sollte dessen Effekt nicht überschätzen. Immerhin betont ein C.D. Broad am Ende seiner „Five Types“¹⁸: „But in the main the old saying is true: *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum.*“

2. Der Hinweis auf das Seelenheil dagegen (32-34) betrifft das moralische Handeln überhaupt. Durch die Erwartung der Schätze im Himmel mache sich die Liebe des Christen bestens bezahlt (34). Hier wäre schlicht zu fragen, ob es anders herum besser wäre. Ist es der ideale Zustand, wenn Gerechtigkeit sich nicht auszahlt, wenn vielleicht der Ungerechte besser wegkommt als der Gerechte? Letzteres fördert freilich den Echtheitsbeweis von Moralität (wenn diese sich nicht auszahlt), aber das Echtheitskriterium ist nicht mit der Sache selbst zu verwechseln. Da S. häufig das Theodizeeproblem artikuliert, kann es für ihn konsequenterweise kaum der ideale Zustand der Welt sein, wenn der Gerechte leer ausgeht oder leidet. Im übrigen ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß zwischen dem irdischen Handeln und dem ewigen Lohn kein Kausalverhältnis besteht, sondern ein Gebührensverhältnis. Schätze im Himmel gebühren also nur dem, der aus reiner Motivation handelt. Hier sollte man etwa das Kapitel Mt 6 zur Kenntnis nehmen. Zu der Mahnung, dem Bösen nicht zu widerstehen (Mt 5,39), verweist S. darauf, daß die Inquisitoren ganz anders waren (39). Liest

18 Broad, Charles D., *Five Types of Ethical Theory*, London 111979, 285; vgl. auch den Schluß des Buches von Ewing, Alfred C., *Ethics*, New York 1965, 154-155.

man diese Mahnung so wie S., müßte man freilich wohl auch jede Form von Strafrecht für damit unvereinbar halten. Diese Mahnung bezieht sich aber nur auf Unrecht, das *mir* angetan wird. Ich soll als Betroffener nicht vergelten. Das bedeutet nicht, daß nicht eine neutrale Instanz dafür zuständig ist. Inquisition andererseits ist zwar ein betrübliches Kapitel; gegen sie wären aber andere Grundsätze anzuführen.

3. Jesus sei bar allen Mitleids, wenn er Entzweigung predige (47). Hier wäre zu fragen, ob es niemals eine legitime Entzweigung geben könne. Fordert nicht die Treue zum Gewissen gegebenenfalls, daß man sich auch von seinen Angehörigen oder anderen, die einem lieb sind, distanziert? In totalitären Staaten kann das bekanntlich zu schmerzlichen Konflikten führen. Historisch hat allerdings das Christentum in der Tat zu einer gewissen Lockerung der Familienbande beigetragen (durch Einzelbekehrungen, aber auch durch die Praxis der Ehelosigkeit). Aber das hat mindestens auch positive emanzipatorische Bedeutung gehabt. Ist es nicht positiv, wenn einzelne Familienmitglieder ihre religiöse Überzeugung wählen können? (Im germanischen Frühmittelalter bekehrte sich ein ganzer Stamm zum Christentum; ein einzelner konnte es nur um den Preis der Trennung von seinem Stamm tun.)

4. S. nimmt ferner Anstoß an den Worten über das falsche Begehren (59): „Wenn es auf dasselbe hinausläuft, ob man die Ehe bricht oder eine Frau begehrlieh ansieht, dann wird ein Fundament der Sittlichkeit geleugnet, nämlich der entscheidende Unterschied zwischen Impuls und Tat.“ Diesen Unterschied gibt es zweifellos im Recht: Wer einen andern töten wollte, ihn aber faktisch nur verletzt, wird nicht als Mörder verurteilt. Das „Fundament“ ist also eher rechtlicher Art. Moralisch gesehen aber macht die Intention bereits den Mörder. David ist von der Intention her schon ein Ehebrecher, als er der Frau des Urija mit entsprechender Absicht zuschaut¹⁹. S. behauptet hier: „Religiösität zerstört hier Moralität.“ Das ist mir schlechthin unverständlich. Schließlich heißt es auch in der Stoa, der Mörder sei schon Mörder, bevor er sich mit Blut beflecke²⁰. Wären also auch die Stoiker Moralverderber?

5. Für S. scheint das Theodizeeproblem von vornherein jede religiöse Ethik auszuschließen (70). Das sei ihm unbenommen. Für eine faire Bewertung einer religiösen Ethik hätte er dann freilich wenigstens hypothetisch einmal die Vereinbarkeit des Gottesglaubens mit dem Übel in der Welt anzunehmen und von dieser Basis her eine Beurteilung zu versuchen. Ebenso wäre einmal hypothetisch anzunehmen, der Anspruch Jesu auf authentische Verkündigung des Willens

19 Auf dieses Beispiel verweist schon Deidenbach (8.1) in seiner Stellungnahme.

20 Leider kann ich die entsprechende Belegstelle nicht mehr finden.

Gottes bestehe zu Recht. Andernfalls ist eine Befassung mit religiöser Ethik überflüssig.

6. Die Rechtfertigung jeder christlichen Ethik beruhe auf metaphysischen Aussagen wie der Existenz Gottes und dem Vorhandensein einer unsterblichen Seele (70). Nun findet sich bekanntlich letztere Voraussetzung im Großteil der alttestamentlichen Schriften nicht. Forderungen, die nach S. von ihr abzuhängen scheinen, finden sich aber auch im Alten Testament, so etwa (der Sache, nicht der Formulierung nach) die Liebe zum (individuellen) Feind²¹. Auch in der Stoa fehlt der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele. Gleichwohl wird man etwa in Senecas „De beneficiis“ viele Ähnlichkeiten mit der Bergpredigt entdecken. Ohne diese Voraussetzung kann man also offenbar zu einem ähnlichen Ergebnis kommen.

Inkonsistenzen innerhalb der Kritik

Schließlich ist auf einige *Inkonsistenzen* innerhalb der Kritik von S. selbst hinzuweisen, was in den kommentierenden Beiträgen fast überhaupt nicht geschieht.

1. S. nimmt zunächst Anstoß an der Zurücksetzung der Heiden (etwa der Syrophönizierin) durch Jesus (40), aber auch, wie gesehen, an dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Mindestens im Kontext des Evangeliums sind die, die zu letzter Stunde in den Weinberg kommen und den gleichen Lohn bekommen, gerade die Heiden. Ob auch der historische Jesus diese gemeint oder mitgemeint hat, kann hier offenbleiben, da S. sich ebenfalls auf den biblischen Jesus bezieht (26 und Anm. 24). Es gäbe also sowohl Zurücksetzung wie Gleichbehandlung oder gar Bevorzugung (nach dem genannten Gleichnis). Ein Urteil müßte jedenfalls beide Aspekte berücksichtigen.

2. Ein anderer Anstoß gilt den Höllendrohungen (28). Wer mit Hinweis auf das Theodizeeproblem den Gottesglauben ablehnt, müßte aber eigentlich mit einer Lehre von einer Allversöhnung (für die man sich etwa auf 1 Tim 2,4 berufen könnte) nicht geringere Schwierigkeiten haben als mit den Aussagen über die Hölle. Daß letztere in Auswirkungen höchst problematisch sein können, ist nicht zu bestreiten. Aber die positive Botschaft dieser Aussagen soll doch sein, daß die Gerechtigkeit das letzte Wort hat (was auch die Bibel leider nur auf menschlich

21 Das beste Beispiel ist das Verhalten Josephs zu seinen Brüdern; vgl. dazu Wolbert, Werner, Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder, in: Theologie und Glaube 74 (1984) 262-282.

begrenzte Weise ausmalen kann)²². Schließlich sollte das Bild vom Weltgericht dem Menschen ja auch bedeuten, daß er nicht selbst das letzte Gericht, die endgültige Scheidung der Schafe von den Böcken zu vollziehen hat (wie es in unserem Jahrhundert die Hitlers, Stalins und Pol Pots versucht haben). Die Warnung, das Unkraut nicht mit dem Weizen auszureißen (Mt 13,29), ist in der Geschichte mit Sicherheit zu wenig beachtet worden. Aber den Versuch, den perfekten Garten ohne Unkraut zu schaffen, gibt es schließlich erst in der Moderne, wie Z. Bauman eindrucksvoll herausgearbeitet hat²³.

Zur Problematik der Vergebung denke man auch an die Aussage Ivan Karamasovs, eine Mutter dürfe dem Mörder ihrer Kinder nicht verzeihen. Die Aussicht, im Himmel Menschen wie Hitler und Stalin wieder zu treffen, dürfte vielleicht auch für S. mindestens problematisch sein. Wenn Gott nach Mt 5,45 seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, ist das vom Standpunkt der Theodizeefrage ja auch heikel. Gott gibt sich dadurch den Anschein der Gleichgültigkeit gegenüber Bosheit und Ungerechtigkeit. Schließlich hat S. auch Vorbehalte gegen die Feindesliebe, wie im Anschluß zu zeigen ist; wie paßt das zum Anstoß an der Hölle²⁴?

3. Befremdlich sind S.'s Aussagen zum Liebesgebot. Einerseits spricht er in Geringschätzung vom „emotionalen Einheitsbrei“ (54). Die christliche Liebe sei bloß durchschnittlich. Andererseits polemisiert er gegen die Feindesliebe (53): „Man könne doch den Feind nicht *lieben*“, hier ist aber einfach nur schlichtes Wohlwollen gemeint, keine emotionale Zuwendung. Man könne sich schließlich nicht immer selbst aufopfern (68)²⁵. Soll damit jede Vergebung für den Feind ausgeschlossen sein? Andererseits nimmt S. daran Anstoß, daß von Zachäus nicht wie vom reichen Jüngling gefordert wird, seine ganze Habe zu verkaufen, wobei er die guten Vorsätze von Zachäus allerdings nicht erwähnt. Opfert Zachäus eigentlich zu viel oder zu wenig, wenn er verspricht (Lk 19,8): „Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von je-

22 Im übrigen geht es nicht darum, daß Gott (29) „für *endliche* Vergehen *un-endliche* Strafen“ ausspricht, wenn man voraussetzt, daß unmoralisches Verhalten einen absoluten Unwert darstellt (vgl. Kleinknecht Nr. 6). Ohne solche Voraussetzung hätte natürlich jede Form von Hölle mit Gerechtigkeit nichts zu tun.

23 Bauman, Zygmunt, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992, 106f.128.

24 Dabei ist freilich die Feindschaft unter Menschen eine Sache und etwas anderes, wenn etwa der Sünder als Feind Gottes bezeichnet wird, insofern letzterer nicht Gott selbst schädigt und Gott kein Ansehen der Person kennt. Diese Homonymität wäre ausdrücklich zu reflektieren.

25 Außerdem wäre darauf zu verweisen, daß auch säkulare Ethiker wie P. Singer vom einzelnen angesichts des Welthungers erhebliche Verzichte fordern; man vergleiche nur dessen angegebenen Beitrag: Singer, Peter, *Famine, Affluence, and Morality*, in: *Philosophy & Public Affairs* 7 (1972) 227-243.

mand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück.“ Mindestens bezüglich der Liebe, kann man es S. offenbar auf keine Weise recht machen. Er erinnert damit an die Leute, von denen es Mt 11,18 heißt: „Johannes ist gekommen, er ißt nicht und trinkt nicht; und sie sagen, er ist von einem Dämon besessen. Der Menschensohn ist gekommen, er ißt und trinkt; darauf sagen sie: Dieser Fresser und Säufer, dieser Freund der Zöllner und Sünder!“

Nun haben Philosophen (und bisweilen sogar Theologen) sich manchmal um das Liebesgebot wenig Gedanken gemacht. Von den wenigen kann man aber durchaus Richtiges und wichtiges lernen. So etwa in unserer Zeit von Frankena²⁶. Und Brentano erläutert treffend²⁷:

„Offenbar liebt, wer dieses Gebot befolgt, alles im Verhältnis zu seiner Güte, das Beste am meisten und das gleich Gute im gleichen Maße. Nur wer so liebt, liebt richtig und ähnlich wie Gott selber liebt, von dem darum einmal gesagt wird, daß er uns mehr liebe als die Pflanzen und Tiere, da wir mehr seien als diese. So partizipiert, wer in dieser Weise liebt und bevorzugt, in gewisser Beziehung an der Vollkommenheit Gottes. Und so heißt es denn auch: ‚Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist‘.“

Eine noch ausführlichere Erläuterung findet sich schließlich bei Kant²⁸:

„Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genötigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (*amor benevolentiae*) aber kann, als ein Tun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu tun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nötigung, ein Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang tut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzutun ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung, leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich lebenswürdig befunden werden dürfte. - Menschenhaß aber ist jederzeit häßlich, wenn er auch, ohne tätige Anfeindung, bloß in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen, einigen Einfluß hätte. Wohltun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohltätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl getan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: tue deinem Nebenmen-

26 Frankena, William K., *Analytische Ethik*, München 1963, 71-75.

27 Brentano, *Lehre 2*.

28 Kant, I., *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, A 39-41.

schen wohl, und dieses Wohltun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt) in dir bewirken!“

Dem kann man auch von einem christlichen Standpunkt nur zustimmen. Ich habe nur ein kleines Bedenken, wenn Kant von Wohlwollen als Liebe in einem „uneigentlichen“ Sinn spricht. Es gibt keinen Gesetzgeber, der eigentlichen und uneigentlichen Sprachgebrauch festlegt. Das könnte höchstens in einem statistischen Sinn gelten. Wichtiger als die Statistik ist aber der jeweilige Kontext, das Objekt der Liebe wie auch die jeweilige Sprache. Im Wörterbuch von Lalande findet man übrigens als eine Bedeutung von ‚amour‘²⁹: „Tendance essentiellement *opposée à l'égoïsme*“ und die treffende Feststellung³⁰: „Il est donc impossible de réduire à l'unité les sens du mot amour.“

Weiterhin kann man auf R.M. Hare hinweisen, der in einem Postskript³¹ formuliert:

„What then is the language of peace which we have to understand if we are to live at peace in cities? It is the language of morality, and the language of love. To think that love and morality have different languages so that the one can be at variance with the other, is a mistake often made by those to whom love means sex, and morality means a book of rules the reason for which everyone has forgotten. But in truth morality is love. For the essence of morality is to treat the interests of others as of equal weight with one's own. Its supreme principle, as Bentham saw, is that everybody is to count as one and nobody as more than one. ... In the modern city, hate between rich and poor, rulers and ruled, is much easier to preach than love; but unless love is both preached and most skilfully practised, our cities will fall apart.“

Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß sich etwa in der Stoa zur Liebe ganz ähnliche Aussagen finden wie in der Berpredigt. Als Beispiel sei aus Mark Aurel zitiert:

VI 6: Die beste Art, sich an jemand zu rächen, ist die, nicht Böses mit Bösem zu vergelten.

VII 22: Es ist ein Vorzug des Menschen, auch diejenigen zu lieben, die ihn beleidigen.

VII 36: Ein Ausspruch des Antisthenes: Königlich ist es, wohlzutun und Schmähungen zu überhören.

VII 65: Hüte dich, gegen Unmenschen ebenso gesinnt zu sein, wie die Unmenschen gegen Menschen gesinnt zu sein pflegen.

VII 70: Die Götter sind nicht unwillig darüber, daß sie, als Unsterbliche, eine so lange Zeitdauer hindurch eine so große Menge verhärteter Lasterhafter zu dulden haben, ja sie sind zudem auf jede Weise für sie besorgt, und du, der du so bald ein Ende nehmen wirst, wirst müde, die Bösen zu ertragen, da du noch selbst in ihre Reihe gehörst.

29 Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris ¹⁴1983, 47.

30 Lalande, *Vocabulaire* 48.

31 Zu dem Beitrag Hare, Richard M., *Community and Communications*, in: ders., *Applications of Moral Philosophy*, Berkeley 1972, 109-115, hier 115.

Wären diese Aussagen auch unter die Kategorie „emotionaler Einheitsbrei“ einzuordnen? Müßte man auch einem Mark Aurel vorhalten (56), er müsse überlegen,

„welche Bedingungen notwendig sind, damit Menschen imstande werden, bestimmte Forderungen zu realisieren und was sie daran hindert, es zu tun. Ohne derartige Überlegungen sind gerade schönklingende Gebote besonders unterdrückend, heuchlerisch und nichts anderes als subtile Formen der Erpressung.“

Müßte S. mit der christlichen nicht auch einen bedeutsamen Teil der abendländischen philosophischen Ethik verwerfen?

Wenn schließlich S. den „Großversuch zur Vermehrung von Liebesgefühlen“ für Millionen unschuldige Opfer verantwortlich macht (56), dann ist schlicht darauf hinzuweisen, daß die Liebe (wie auch die Goldene Regel oder der kategorische Imperativ) nur ein notwendiges, nicht aber ein zureichendes Kriterium des sittlich Richtigen ist. Freilich sollte man sich gerade auch in Theologie und Kirche mehr bewußt machen, daß die Liebe allein nicht reicht. Sie kann viel Unheil anrichten, wenn sie nicht „most skilfully“ praktiziert wird. Aber das gilt nicht nur für die Liebe von Christen.

Konsequenzen

Wenn S.'s Kritik und andere nun, wie gezeigt, vielfach berechtigte Kritik erfahren und auch nicht gerade von einem Bemühen um objektive Würdigung zeugen, so mag sich doch für theologisches und kirchliches Reden über diese Dinge die Frage nach möglichen *Konsequenzen* stellen. Einige davon seien kurz angedeutet und zur Diskussion gestellt.

1. Auch kirchenamtliches Reden sollte angesichts fehlender Selbstverständlichkeiten den Anschein von Moralpositivismus vermeiden. Damit begibt man sich freilich der Möglichkeit einer probaten Vertuschung von Problemen, etwa wenn man eine kontroverse Frage in der Sexualmoral zu erledigen sucht mit der margigen Aussage, das Gebot Gottes sei lebbar.

2. Unsachlichen Umgang mit der Bibel hat man selbst zu vermeiden, wenn man ihn anderen vorwirft. Wenn etwa der Weltkatechismus bezüglich des Verbots der Sklaverei Phm 16 zitiert (Philemon soll Onesimos als Bruder behandeln), ist das nicht ganz passend, insofern Paulus die Institution Sklaverei selbst ja nicht infragegestellt. Der Versuchung, die Bibel als „ahistorischen Steinbruch“³² zu benutzen, erliegen nicht nur Kirchenkritiker; letztere können vielmehr bisweilen aus kirchlichen Texten durchaus lernen, wie man das macht. Umgekehrt ist das Be-

mühen um eine rechte Hermeneutik der sittlichen Weisungen der Bibel niemals bloßer Selbstzweck, insofern die Texte zum Partner eines gegenwärtigen Gesprächs gemacht und für Stellungnahmen zu aktuellen Fragen ausgewertet werden. Dabei besteht auch unter Theologen die Gefahr falscher Vereinnahmung in manchen kirchenkritischen oder sozialkritischen Stellungnahmen (Frieden und Abrüstung, Sexismus etc.).

3. Auch mit der Originalitätsthese sollte man vorsichtig umgehen. Schon bei den Kirchenvätern haben Hinweise auf bestimmte Forderungen wie die Feindesliebe vielfach apologetischen Zwecken gedient; deshalb sind die entsprechenden Äußerungen auch nicht immer auf die Goldwaage zu legen. Das gilt bisweilen auch im Falle innerkirchlicher oder innertheologischer Kontroversen. Historisch sind die entsprechenden Behauptungen falsch (etwa bezüglich Feindesliebe, positiver Goldener Regel). In einem gnoseologischen Sinne³³ scheint die These in der deutschsprachigen Diskussion weitgehend aufgegeben zu sein (es sei denn, sie würde im Rahmen der Kommunitarismuskritik wiederaufgelegt).

4. Bugge spricht von der „Bibel als Normenquelle göttlichen Ursprungs“³⁴. Im theologischen und kirchlichen Reden müßte wohl klarer werden, in welcher Weise das von den sittlichen Urteilen der Bibel gilt, daß hier m.a.W. durchaus zu differenzieren wäre. Es geht nicht an, daß man bei Weisungen, die man für richtig hält, die Autorität der Bibel bemüht und andere als zeitbedingt zurückstufte. Es muß eine Art Hermeneutik biblischer Weisungen erkennbar sein.

5. Es stände der Kirche als einer Institution, die viel von Umkehr etc. redet, gut an, nicht nur auf die positiven Früchte ihres Wirkens zu verweisen, sondern auch ihre Fehlleistungen oder auch ungewollte negative Auswirkungen ihrer Botschaft und ihres Wirkens nüchtern zur Kenntnis zu nehmen und an ihren Ursachen (damit an Möglichkeiten zur Vermeidung von Fehlentwicklungen) interessiert zu sein. Andernfalls überläßt man Kritikern wie S. das Feld. Wo Kritiker gegen kirchliche oder theologische Apologetik eine *chronique scandaleuse* präsentieren, ist der Sache wenig gedient. Wo man nur das Versagen einzelner Christen bedauert, drückt man sich vor evtl. notwendigen Konsequenzen.

6. Damit ist eine Gemeinsamkeit zwischen den Äußerungen von Kritikern und manchen amtlichen kirchlichen oder auch theologischen Äußerungen angedeutet: Beide geben sich wenig Mühe, die Genese von Irrtümern und Fehlverhalten

33 Vgl. dazu Schüller, Bruno, Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: ders., Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 3-27 und neuerdings Mieth, Dietmar, Moralische und religiöse Identität, in: ET-Bulletin 9 (1998) 182-198.

34 Bugge, Franz, Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbek 1992, 93.

nachzuzeichnen. Bekanntlich lassen sich aus richtigen Prämissen falsche Schlußfolgerungen ziehen und aus falschen richtige. Entsprechende Differenzierungen sucht man oft vergeblich, was dazu führt, daß man jeden Irrtum pauschal als Ausdruck moralischer Korruption ansieht: Das NT verurteilt nicht die Sklaverei, also ist es ein unmoralisches Buch. Die Neuzeit hat die Atombombe und den Totalitarismus hervorgebracht, also ist sie zutiefst korrupt. Dabei wäre eine präzise Untersuchung solcher Irrtümer und ihrer Ursachen von allgemeinem Nutzen.

SCHREITER, Robert J., Die neue Katholizität. Globalisierung und Theologie. Aus d. Amerik. v. Hintersteiner, Norbert / Ried, Martin (Theologie Interkulturell 9), IKO-Verlag, Frankfurt/Main 1997, 226 p., Br. 36,80 DM; ISBN 3-88939-372-1

Seit vielen Jahren zählt Robert J. Schreiter, Professor für Systematische Theologie an der Catholic Theological Union von Chicago, zu den unermüdlischen Pionieren und Wegbereitern der Kontextuellen Theologie. Unter Kontextueller oder auch Lokaler Theologie versteht man den Versuch, Theologie konsequent unter Berücksichtigung der sozialen und kulturellen Kontexte zu treiben. Die Analyse der sozialen Bedingungen und der jeweiligen kulturellen Formationen ist für dieses Theologieverständnis konstitutiv und nicht bloß lästiges Beiwerk. Kontextuellen Theologien liegt daher auch nicht an einer prinzipiell universalisierbaren Theorie, sondern an einer konkreten Artikulations- und Reflexionsform des Glaubens, wie er durch die jeweils dominierenden ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Lagen gefordert ist. Dennoch dürfen sie nicht auf ihren Kontext reduziert werden, ansonsten ginge ihre kritische Funktion verloren und sie würden bloß ein Produkt ihrer jeweiligen Lebenswelt bleiben. Vielmehr erheben Kontextuelle Theologien ebenfalls einen Universalisierungsanspruch, aber nicht im Sinne einer Totalität, sondern als Fähigkeit bzw. Versuch, jenseits ihres eigenen Umfelds zu sprechen und die Stimmen auch jenseits der eigenen Grenzen hören zu wollen. Von ihrer Genese her Dritte-Welt-Theologien, sind sie in den 60er bis 80er Jahren zuerst außerhalb Europas und Nordamerikas „als Reaktion auf die universalisierenden Theologien des Westens entstanden“ (127), weil diese nur allzu oft als unpassend und aufoktroiyert empfunden wurden. Man erkannte die fatalen Konsequenzen der Aufklärungstheologien westlicher Provenienz, tendenziell transkulturell zu agieren und somit in gewisser Weise die herrschenden Verhältnisse zu verfestigen. Durch die Globalisierung hat sich gegenwärtig für alle Lokalen bzw. Kontextuellen Theologien der soziale und kulturelle Kontext radikal geändert und vor eine doppelte Herausforderung gestellt: Einerseits steuert die Globalisierung strukturell auf eine Einheitswelt zu und tendiert zu Nivellierungen. Zugleich führt aber dieselbe Globalisierung (und darin liegt ihre Dialektik) zu einer Verstärkung der Partikularismen, zur Wiederentdeckung und Wiedererstarkung eigener Traditionen, die in ihrer identitätsstiftenden Bedeutung erkannt werden. Worin nun angesichts der Globalisierung konkret die Herausforderungen für die Kontextuellen Theologien liegen, ist Gegenstand des neuen Buches von Robert J. Schreiter.

Nach einer ausführlichen Analyse der Situation, in der sich Kontextuelle Theologien heute befinden, legt Schreiter die notwendigen Grundlinien einer Interkulturellen Hermeneutik. Konkret geht es um die Frage, wie und unter

welchen Bedingungen „Kommunikation über kulturelle Grenzen hinweg ermöglicht“ (53) werden kann, ohne auf die grundlegenden epistemischen Kategorien wie Bedeutung, Wahrheit, Gleichheit/Differenz und Handlungsfähigkeit zu verzichten. Das ist nicht ohne Auswirkung auf eine theologische Hermeneutik, die darüber hinaus noch nach der Bedeutung von Offenbarung, Tradition und Kirche fragen muß. Wiederum bedarf es dazu einer exakten Analyse der Kultur, die Schreiter mittels des semiotischen Ansatzes durchführt. Nur so würden die Brüche und Differenzen innerhalb und zwischen den unterschiedlichen Kulturen, sowie auch mögliche Inkommensurabilitäten deutlich sichtbar. Im 3. Kapitel (77-96), das zu den interessantesten des Buches zählt, vertieft Schreiter das Problem der Definition von Kultur. Sein Blick in die Diskussion der Sozial- und Humanwissenschaften führt ihn zu der etwas vereinfachenden und nicht unproblematischen, aber durchaus plausiblen Systematisierung von *integrativen* und *globalisierten* Kulturkonzeptionen, die in ihren Stärken und Schwächen gegenübergestellt werden. Integrative Konzeptionen sind gekennzeichnet durch ein relativ starres System von Regeln und Mustern, in das neue Elemente aufgenommen bzw. eingepflanzt werden. Paradebeispiel: Man muß westlich werden, um Christ zu sein. Globalisierte Konzeptionen sind als Antwort auf die Aporien der integrativen entstanden, sie bemühen sich, „einen ‘dritten Raum’ zwischen eigenem und anderem aufzuzeigen, jenseits von Kolonialisierer und Kolonialisiertem“ (87). Identität wird deshalb nicht als Totalität, sondern als Fragment, als ausgesetzt und konstruierbar begriffen. Obgleich Schreiters Sympathien eindeutig dem globalisierten Kulturkonzept gehören (hier ist Globalisierung ein durchwegs positiver Begriff), erörtert er nüchtern und fair Vor- und Nachteil beider Zugangsweisen. Die Konsequenz, die Schreiter aus seiner Analyse zieht, erscheint geradezu zwingend: Eine neue Kulturtheorie fordert eine veränderte, andere *Kulturtheologie*, die ihr Augenmerk auf den Entstehungsprozeß religiöser Identitäten unter den modernen Bedingungen stellt. Konkret gefragt: Wie ist Integrität und Authentizität von christlicher Identität heute zu beschreiben? Schreiter legt hier ein leidenschaftliches und m.E. überzeugendes Plädoyer für den Synkretismus vor, der das andere Gesicht von Inkulturation sei. In unserem Kontext hat das Wort Synkretismus einen pejorativen Sinn und ist zu einer Kampfvokabel im Streit mit den esoterischen Traditionen verkommen. Schreiter möchte aber an ihm festhalten, weil er die herausfordernde Kritik an ihm schätzt und daher geeignet erscheint, über die Sache ein positiveres Verständnis des Synkretismus als Inkulturationsprozeß zu gewinnen (98ff).

Wie sehr Kultur und sich verändernde Kontexte für eine lebendige Theologie von elementarer Bedeutung sind, zeigt Schreiter anhand der Befreiungstheologie, für die es „noch immer genug“ (169) zu tun gibt, auch in Europa! Doch macht Schreiter zugleich deutlich, daß sich die Befreiungstheologien in ihren theoretischen Voraussetzungen den neuen Kontexten stellen müssen und

sich insofern auch wandeln müssen. Man würde Wesen und Charakter der Kontextuellen Theologien mißverstehen, würde man sie in ferne Kontinente verbannen. Sie haben auch hier, in den europäischen und amerikanischen Industrieländern ihren unverwechselbaren Platz und ihre unersetzbare Aufgabe. Schreiters Studie endet mit einer visionär ausgerichteten Neuinterpretation von Katholizität, in der er das geeignetste Konzept erkennt, „eine theologische Sicht von der Theologie zwischen dem Globalen und dem Lokalen in einer weltweiten Kirche zu entwickeln“ (206). Dieses Unternehmen bleibt noch zu sehr im Emphatischen. Es gelingt ihm aber, die Kontextualität durchgehend als Dimension der Katholizität zu begreifen und somit die universale Dimension nicht aus den Augen zu verlieren.

Dieses Buch ist, wie Schreiter schreibt, als eine Art Zwischenbilanz zu sehen. Die Kontextuelle Theologie ist noch relativ jungen Datums, daher auch vieles im Fluß; Begriffe suchen noch ihr Ufer (interkulturell vs. transkulturell), manche Fragen und Probleme sind noch nicht in der gebotenen Schärfe ausgeleuchtet. So wird etwa kaum auf das weite und wichtige Feld der Inkulturation reflektiert, sein Verhältnis zum Synkretismus kommt zu wenig in den Blick. Der Begriff der Globalisierung als kulturelle und theologische Kategorie bleibt zu indifferent. Die stärksten Passagen liegen eindeutig in den Überlegungen zur Kulturtheorie und zur Interkulturellen Hermeneutik, die von profunder Kenntnis zeugen und mit originellen Querverbindungen aufzuwarten wissen, jedoch kaum auf eine neue Katholizität hin vermittelt werden. Das schmälert nicht den (mit einigen Druckfehlern behafteten) Band, der durch seine Kühnheit sowie durch den großen Bogen besticht und überdies eine Fülle interessanter Details liefert.

Alois Halbmayr

SMART, Ninian, Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs, University of California Press, Berkeley 1996, xxviii+331 p., \$29.95 (cloth), \$ 17.95 (paper); ISBN 0-00-686372-8

Ninian Smart, J. F. Rowny Professor of Comparative Religions an der University of California, hat bereits in den letzten drei Jahrzehnten zu Themen der Religion und Religionswissenschaft umfangreich geschrieben, und auch in der

systematischen Theologie ist er kein Unbekannter.¹ In *Dimensions of the Sacred* stellt er in synthetischer Weise eine grundsätzliche Anatomie religiösen Lebens in der modernen Zeit vor: entlang von sieben *Dimensionen* charakterisiert er die großen Weltreligionen und Weltanschauungen.² Wer sich über den gegenwärtigen Stand der modernen Religionswissenschaft und der dort interessierten Themen informieren will, soll dieses Buch lesen.

Mit „informed empathy“ (2) untersucht er „that aspect of human life ... in which we ... interact thoughtfully with the cosmos and express the exigencies of our own nature and existence.“ (1) Dieses ehrgeizige Unterfangen schließt daher auch säkulare Weltanschauungen wie Nationalismus, Marxismus und die Psychoanalyse mit ein, da sie nach ihm oftmals in ähnlicher Weise funktionieren. Smart bietet aus einer weithin phänomenologischen Perspektive³ eine deskriptive Analyse der wesentlichen Dimensionen des Religiösen im allgemeinen, sowie partikularer religiöser Traditionen und Weltanschauungen im besonderen. Er weist eine wesenhafte Definition des Religiösen zurück und geht vielmehr in einem pluralistischen Geflecht von Zugängen zu sogenannten Brennpunkten (*foci*), allgemeinen Mustern der Religion und des religiösen Ausdrucks aus. Innerhalb einer bestimmten religiösen Tradition erweisen sich diese als miteinander verbunden, an mehreren unterschiedlichen Traditionen betrachtet, lassen sie die Unterschiede im religiösen Ausdruck klarer erkennen. Er stellt sieben grundsätzliche Dimensionen fest: (1) die dogmatische oder philosophische, (2) die rituelle oder praktische, (3) die mythische oder narrative, (4) die erfahrungsmäßige oder emotionale, (5) die ethische oder gesetzesmäßige, (6) die organisationshafte oder soziale, und (7) die materiale oder künstliche Dimension. Dieser Liste fügt er noch die politische und ökonomische Dimension an, obgleich er diese nur kurz erörtert. Jeder dieser Dimensionen widmet das Buch ein Kapitel und abschließend findet sich ein Ausblick auf die mögliche Zukunft der Religion im allgemeinen und bestimmter Religionen im besonderen.

- 1 Vgl. sein bedauerlicherweise noch immer nicht ins Deutsche übersetztes Buch ders./Konstantine, Steven, *Christian Systematic Theology in a World Context*, Minneapolis 1991.
- 2 Das theoretische Konzept von komparativen religiösen Dimensionen hat Ninian Smart bereits in *The Religious Experience*, New York 1969, angekündigt und eine siebenzehnlige Liste derselben in *The World's Religions*, Cambridge 1989, vorgestellt.
- 3 Siehe besonders Leeuw, Gerardus van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 und Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958. Seine Phänomenologie leidet allerdings ebenso am selben Induktionismus oder Deskriptivismus, als ob man mit ihr an neutrale empirische Fakten herankäme, mithilfe derer erst Theorien zu testen sind.

Vertraut mit den asiatischen Religionen,⁴ arbeitet er von einem grundsätzlichen Kontrast her: der Unterscheidung einer „religion of *bhakti*“ (Hingabe) und „religion of *dhyana*“ (Meditation oder Kontemplation). *Bhakti* setzt einen personalen Gott oder Götter voraus, während *Dhyana* eine Aufmerksamkeit ohne einen spezifischen personalen Brennpunkt erreicht. Insofern vielen westlichen Beschreibungen des Religiösen eine ungenügende oder einseitige Komparativistik zukommt, setzt Smart des weiteren beim Theravada Buddhismus als einem markanten Gegenbeispiel zu den herkömmlichen westlichen Generalisierungen in Hinblick auf das Verständnis des Religiösen ein. Insofern er diese Tradition als „atheistisch“ charakterisiert, wird die typisch westliche Religionsauffassung angefragt. Dennoch haben sowohl das Christentum als auch der Theravada Buddhismus jeweils ihre lehrsatzhafte dogmatische, oder rituelle, usw. Dimension. Religionen müssen also nicht einen Glauben an Gott haben oder theistisch sein, um unter gemeinsamen religiösen Dimensionen begriffen werden zu können.

Das Buch nimmt seinen Lauf entlang der Diskussion der verschiedenen Dimensionen. Jede Dimension erfährt eine relativ adäquate abstrakte wie konkrete Darstellung. So werden etwa Rituale aus einer ganzen Bandbreite von Traditionen unter der Rubrik „The Ritual Dimension“ besprochen. Er definiert die rituelle Dimension (für ihn eine Spezies des wiederholten oder stilisierten performativen Aktes oder Ausdrucks) und bietet dann viele unterschiedliche Beispiele. Eine Stärke des Buches dürfte auch gerade in der Vielzahl der Beispiele liegen. Im besagten Kapitel erwähnt Smart etwa das hinduistische Feueropfer zusammen mit den christlichen Osterriten, den chinesisch marxistischen Wallfahrten zum Mausoleum von Mao, den tibetisch buddhistischen, schamanistischen Ritualen, der Anbetung der Bodhisattvas im Mahayana Buddhismus, die Korangesänge, und vieles mehr. Die Beispiele sind kurz, aber klar und exakt in Hinblick auf den theoretischen Punkt eingesetzt. Im Durchgang durch diese Dimensionen erkennt der Leser die umfangreiche jahrelange Erfahrung von Smart, derartige Muster zu beschreiben; seine Diskussion der Weltreligionen ist immer nuanciert und informativ. Eine weitere Stärke besteht in der nicht isolierten, sondern aufeinander bezogenen Darstellung dieser Dimensionen.

Dimensions of the Sacred wird allerdings weder den Theologen mit Scheuklappen noch den verstockten Säkularen überzeugen, wenn sie nicht schon über beachtliches komparatives Religionswissen verfügen. Es ist ein Buch für Experten, mehr referentiell als erklärend. Von einem religiösen System zum anderen springend, erwartet Smart von seinem Leser eine Vertraut-

4 Vgl. z.B. Smart, Ninian, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, Den Haag 1993; ders./Thakur, Shivesh (eds.), *Ethical and Political Dilemmas of Modern India*, London 1993.

heit mit den komplexen Ideen, Terminologien und Geschichten der religiösen Traditionen. In dieser Hinsicht bleibt Smart an der Oberfläche, obgleich sein Buch kein oberflächliches ist und viele wertvolle Einsichten enthält. Die Ideen und Bilder haben keine Zeit, um die ihnen zugrundeliegenden religiösen Tiefen beim Leser widerhallen zu lassen. Ein Hinweis ist auch deshalb wichtig, weil - abgesehen vom Titel - Smart nirgendwo wirklich das „Heilige“ (*sacred*) diskutiert. Denn, wenngleich unaussprechbar, war das Heilige für religiöse Menschen in der Tat immer benannt worden. Wie auch immer verstanden (Brahman, Nirvana oder Gott), war diese Transzendenz ein Faktum des Lebens. Ist das Heilige eine objektive Realität oder eine psychische Erfahrung? Warum haben Menschen danach gesucht? Weshalb ist es wesentlich für die menschliche Kondition? Smart setzt sich nicht umfassend mit diesen Fragen auseinander. Allerdings beschreibt er, wie das Heilige erfahren wurde: als „numinoses“ Anderes (R. Otto; monotheistische Religionen) oder als „luminose“ Leere (asiatische Religionen, Mystik).

Es bleibt das Faktum einer seltsam langweiligen Luft in diesem Buch, die mit dem Selbstverständnis der „religionists“, wie sie Smart bezeichnet, zu tun hat. *Comparative Religionists* wie er strebten nach einer unvoreingenommenen Interpretation religiöser Phänomene, und zwar auf der Plattform der Wissenschaft und entgegen manch tribalistisch theologischem Denken, für welches sie deshalb vor allem fruchtbar sein mag. Die Frage, die dem in der eigenen Religion kundigen Theologen allerdings kommt, ist, inwiefern die „religionists“ nicht in gewisser Hinsicht ebenso einem „tribe“ unter eben anderen Vorzeichen zugehören. Dieser Punkt kann in Hinblick auf Wahrheitsurteile oder Kriterien des Handelns bestimmter religiöser Gemeinschaften verschärft werden. Smart präsentiert zwar sein Buch als eines der rein synthetischen Deskription und macht normative Urteile nur mit einem gewissen distanzierten Blick (z.B. behauptet er, daß Guru Maharaj Ji nicht ihrer Anhängerschaft wert ist), dennoch atmet diese Vorgehensweise die Luft einer bestimmten normativen Ergebnisheit. Ergebnis ist Smart nämlich den strittigen Behauptungen, daß „religionists“ weniger tribalistisch sind als Angehörige eines Glaubens, daß Glaubensverständnisse und Praktiken von Gläubigen durch die vorgelegte komparative und synthetisch beschreibende Arbeit erwirkt werden könnten, und daß es möglich ist, Beschreibungen von normativen Glaubensauffassungen zu trennen. Die erste und dritte Behauptung sind klarerweise falsch, die zweite bedarf vieler Arbeit, um plausibel gemacht zu werden. Das grundsätzliche Problem scheint mir allerdings darin zu bestehen, daß Smart blind gegenüber seiner eigenen „tribalistischen Anhänglichkeit“ ist.

Trotz Smarts Gelehrtheit mangelt dem Buch die Konzentration auf ihren Gegenstand (the *sacred*). Vielleicht ist aber jeder Versuch zu einer Anatomie des Religiösen unausweichlich dazu angetan, eher ein trockenes Skelett zu sein als den Lebensatem der Religionen zu vermitteln. Wie auch immer, dieses

Buch wird, aufgrund der „too few general studies in religion“ (298), für jedes interkulturelle Religionslernen seinen unersetzlichen Platz finden.

Norbert Hintersteiner

KRAUS, Wolfgang, Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (WUNT 85), J. C. B. Mohr, Tübingen 1996, XII, 443 p., Ln. 148,- DM; ISBN 3-16-146432-X

Entgegen der verbreiteten Geringschätzung der paulinischen Gottesvolk-Thematik aufgrund des numerisch bescheidenen Befundes von λαὸς τοῦ θεοῦ in den Paulinen vertritt Kraus die These, daß sie ein integraler Bestandteil und zentraler Topos paulinischer Theologie ist. Denn Paulus war durch den Glauben von Heidenchristen an den Gott Israels unausweichlich vor die Frage nach dem Verhältnis zu Israel und dem christlichen Verständnis Israels als dem ursprünglichen und erwählten Volk Gottes gestellt. Nirgends werden die Christen als das *neue* Volk Gottes bezeichnet, vielmehr begreift sie Paulus mit den Mitteln alttestamentlicher Gottesvolk-Theologie und integriert die Kirche in diese Israel-Kategorien. Daraus können sehr unterschiedliche Konsequenzen für ein christliches Israelverständnis hervorgehen, wie die Umbrüche im Denken des Paulus selbst zeigen.

Die ersten 100 Seiten der Studie beschäftigen sich mit möglichen Anknüpfungspunkten einer Integration von Nicht-Israeliten in das Gottesvolk in der Tradition des Tanach und des Frühjudentums. Die wertvolle Textsammlung und Auswertung bringt solche Ansätze z.B. bei Jes, Sach, einigen Ps und im Diasporajudentum zu Tage, die aber keineswegs eine mainstream-Theologie darstellen. - Eine gewissenhafte Untersuchung der einzelnen Paulusbriefe geschieht im Hauptteil des Buches, den Kraus mit einer theologisch umsichtigen Semantik der Gottesvolk-Thematik eröffnet. Nicht allein „Volk Gottes“ sondern auch Begriffe wie Ekklesia, Heilige, Berufene, Erwählte, Kinder Gottes, Erben, Nachkommen Abrahams und Tempel Gottes sind der alttestamentlichen Gottesvolktheologie entnommen und christologisch geprägt worden.

Die Argumentationsbasis von 1 Thess für die Eingliederung der Heiden(christen) in das endzeitliche Volk Gottes bildet die Erwählungstheologie. Durch das Evangelium sind sie als gleichberechtigte Mitglieder des Gottesvolkes erwählt, was auch in der alttestamentlichen Ethik der Heiligung bekräftigt wird. Israelitische Gottesvolk-Terminologie wird konsequent auf die Christen

angewendet. Die schlimme Stelle 1 Thess 2,14-16 wertet Kraus als „polemische Entgleisung ... im Rahmen eines Zornausbruches“ (154) gegen konkrete jüdische Verfolger und nicht als Aussage über den theologischen Status des gegenwärtigen Israel.

1 Kor treibt die Epithetaübertragung von Israel auf die Kirche konsequent weiter und konzentriert die Erwählungstheologie christologisch bzw. kreuzestheologisch. Proprien jüdischer Identität (Tora, Beschneidung) werden relativiert. Die Geistgabe nivelliert erwählungsgeschichtliche und soziologische Partikularität. Die christliche Aneignung alttestamentlicher Motivik (z.B. „unsere Väter“ 1 Kor 10,1; „unser Passa“ 1 Kor 5,10) droht zur jüdischen Enteignung zu werden. - Im Tränenbrief (2 Kor 10-13) wird auch das exklusive Braut-Israel-Motiv auf die Christen übertragen. Kraus sieht jedoch „keine Abwertung Israels in seiner besonderen Stellung“ (200).

Im Galaterbrief führt Paulus auf einer neuen Reflexionsstufe eine explizite Auseinandersetzung um die Kriterien der Zugehörigkeit zum Volk Gottes und beurteilt in diesem Zusammenhang das jüdische Gesetz. Ging es bisher um die gleichberechtigte Eingliederung der Heidenchristen in das Gottesvolk, so wird jetzt (Gal 3,6-18) die Abrahamsverheißung über den Glauben vermittelt und auf die Völker bezogen. Gottes Erwählung gilt nicht mehr dem Volk Israel, sondern wird auf Christus beschränkt, der die Glaubenden als Söhne beerbt. Israel büßt seine Vorzugstellung ein, sein Gesetz wird vom ursprünglichen Erwählungszusammenhang (Sinaibund) gelöst, es wird aus der Verheißungslinie und vom Erbe verdrängt. Israel erhält die Stellung der verstoßenen Sklavenexistenz (Gal 4), die Kirche ist nun das „Israel Gottes“ (Gal 6,16)! „Israel“ steht dabei polemisch für Nichtjuden. Beachtenswert bleibt aber, daß nicht ein neuer einem alten Bund gegenübergestellt wird (240), sondern die Abraham- der Sinaidiatheke. Trotzdem bestreitet hier Paulus zum einzigen Mal die Stellung Israels als Volk Gottes. - Wie in Gal 6,15 sind auch im Versöhnungsbrief (2 Kor 1-8) die Christen eine neue Schöpfung in Christus (2 Kor 5,17), die die Unterscheidung der Beschneidung nicht mehr kennt. Israelspezifische Gottesvolkprädikate wie Schechina-Theologie (Tempel 2 Kor 6,16) und Bundesformel (ich ihr Gott, sie mein Volk) werden in Verheißungsform (!) auf die christliche Gemeinde übertragen. Erstmals bezeichnet hier Paulus die Christen explizit als Volk Gottes.

Hat in der bisherigen Entwicklung der paulinischen Theologie die christliche Inanspruchnahme der Volk-Gottes-Theologie die Juden zunehmend verdrängt, so rehabilitiert Paulus im Röm die Juden und nimmt eine neue und grundsätzlichere Verhältnisbestimmung vor. Er hält an der Zentralität der Gerechtigkeit Gottes fest, die sich als Verheißungstreue gegenüber Juden und Heiden(christen) erweist. Das Volk Gottes bildet eine gleichberechtigte Einheit mit unterschiedlichen Identitäten, die in der bleibenden Erwählungszusage Gottes gründet und sich im gemeinsamen eschatologischen Gotteslob ausdrück-

ken wird. Die Engführung der Abrahamsverheißung auf Christus (Gal 3) wird aufgebrochen und auf das ganze Gottesvolk aus Juden wie Heiden bezogen. Gottesvolk ist ein Verheißungsbegriff. „Die Zugehörigkeit zum Volk Gottes [wird] über die durch Christus universal ausgeweitete Abrahamsverheißung definiert“ (306), die auch für die nicht christusgläubigen Juden gültig bleibt. – Besonders beachtenswert ist die überzeugend vorgetragene These von der endgültigen Rettung Israels: Versteht man unter dem „Retter aus Zion“ (Röm 11,26) den Parusie-Christus, so braucht man weder auf die Rechtfertigungslehre verzichten, noch eine letztendliche Bekehrung der Juden annehmen, denn die Begegnung mit dem Messias muß eschatologisch als Schauen - und nicht als Glauben - verstanden werden (318ff). – Der letzte Paulusbrief (Phlm) fällt hingegen wieder in scharfe anlaßbedingte Polemik zurück.

Kraus hat eine ausgezeichnete Studie vorgelegt, ein unverzichtbares Standardwerk für die Themen paulinische Theologie, Verhältnis Juden-Christen, Ekklesiologie und Rechtfertigungslehre. Zurecht mißt er dem Römerbrief die theologisch entscheidende Position zu. Situationsbedingte Polemiken haben dahinter zurückzutreten, auch wenn ich einige sperrige judenfeindliche Stellen als etwas zu euphemistisch interpretiert halte (154.191.196.200.234.246). Die exegetischen Ergebnisse werden ein neues Kapitel in der jüdisch-christlichen Religionstheologie aufschlagen. Ein ausführlicher Anmerkungsapparat und 53 Seiten (!) Literaturverzeichnis belegen die Gewissenhaftigkeit der Arbeit, Begriffs- und Stellenregister erleichtern die Handhabbarkeit.

Ulrich Winkler

KELLER, Winfrid, Gottes Treue - Israels Heil. Röm 11,25-27 - Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion (Stuttgarter Biblische Beiträge 40), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998, 329 p., Ktn. 89,- DM; ISBN 3-460-00401-0

Es gehört zu den Glücksfällen, wenn zwei Studien in einem heiß umstrittenen Gebiet unabhängig voneinander zu den selben Ergebnissen kommen. Dies ist der Fall bei den exegetischen Monographien von W. Kraus und W. Keller. Beide interpretieren Röm 11,26 als endzeitliche Rettung aller Juden durch den Parusie-Christus ohne vorausgängigen Christusglauben, sondern „gemäß paulinischer Kategorien (2 Kor 5,7) wird man bei dieser Anerkennung [des Retters aus Zion] jedoch nicht von »glauben«, sondern eher von »schauen« sprechen.“ (280) Grund für die Rettung ist die Treue Gottes zu seiner Erwählung der Väter, die durch Christus bestätigt wurde.

Der erste Teil (1-65) der Freiburger Dissertation bringt einen lang ausstündigen Überblick über die Diskussion, die der verdiente Regensburger Exeget Franz Mußner seit 1976 mit seiner These vom Sonderweg Israels zum Heil ausgelöst und geführt hat. Sieben befürwortende Autoren und elf kritische werden dargestellt, systematisiert und für die exegetische Untersuchung im zweiten Teil aufbereitet.

Der Hauptteil (68-287) studiert vier Themenbereiche, die für das Verständnis der Rettung ganz Israels (Röm 11,26a) von entscheidender Bedeutung sind. Ein ausführliches Kapitel (68-157) ist dem Begriff, der Herkunft und der verbindlichen Bedeutung des Mysteriums gewidmet, auf das sich Paulus in Röm 11,25 beruft. Nach langer leidenschaftlicher Suche trägt Paulus mit der Autorität einer göttlichen Offenbarung eine Antwort auf die Frage nach dem eschatologischen Schicksal seines Volkes vor. Sie entstammt weniger einer außerordentlichen Vision als vielmehr der theologischen Reflexion, die Paulus kraft seiner apostolischen Kompetenz auf Grundlage des von ihm verkündeten Gottesglaubens anstellt. Daß Paulus seine Antwort im Horizont der Naherwartung formuliert hat, mindert nicht die Gültigkeit der Aussage von der endzeitlichen Rettung Israels.

Ein nächstes Kapitel (158-196) fragt nach der Bedeutung der paulinischen Heidenmission für die Rettung Israels, bzw. ob das „Eingehen der Vollzahl der Heiden“ (Röm 11,25) eine kausale Vorbedingung darstellt, die durch Mission herbeigeführt werden kann. Keller begreift das „Eingehen“ nicht als missionarisches Ergebnis und als Gläubigwerden der Heiden sondern als eschatologisches Ereignis ihrer Rettung, das nicht Zahlenspekulationen forciert als vielmehr die Wirksamkeit der Heilswilligkeit Gottes für die Heiden als Erfüllung der Völkerwallfahrt bekräftigt. Ebenso gibt es keinen Kausalzusammenhang zwischen der Eifersucht der Juden (Röm 11,11.14) und dem Gläubigwerden einiger Juden und schon gar nicht der Rettung von ganz Israel (Röm 11,26). Die Steigerung der Eifersucht der Juden durch erfolgreiche Heidenmission bis zur endgültigen Bekehrung Israels ist zwar verbreitet aber eine reine Fehlkonstruktion. Heidenmission ist somit keine indirekte Israelmission, wie auch eine erneute Israelmission durch nichts zu belegen ist. Denn Gott ist es, der die Verstockung beendet und eschatologisch Heil schenkt.

Das Kapitel über das Ölbaumgleichnis (197-215) fragt insbesondere nach den Bedingungen für das Wiedereinpflanzen der abgebrochenen Zweige, da häufig der Christusglaube als notwendige Bedingung für das Heil der Juden angesehen wurde. Zum einen gibt es nur eine negative Formulierung (Röm 11,23), die Juden müßten den Unglauben aufgeben, zum anderen liegt es in Gottes machtvollern Handeln an Israel, sie wieder einzupflanzen und die Verstockung zu beenden, indem der Unglaube durch das eschatologische Erscheinen des Messias, des Christus überwältigt wird. „Das Gnadenmittel ist die Erlösung in Jesus Christus, der Glaube nur der Zugang. Den Juden wird Gott

einen Zugang erst bei der Volloffenbarung öffnen ... im Falle Israels ... Heil an der Kirche vorbei“ (214).

Das letzte größere Kapitel (216-277) sichert die vorbereiteten Ergebnisse mit einer Exegese von Röm 11,26a, der Rettung von ganz Israel ab. Durch die Erfüllung der Heilszusage für die Heiden wird die Möglichkeit der Heilserlangung für die Juden eröffnet, da damit der Zweck der Verstockung erreicht wurde. Die Gesamtheit des jüdischen Volkes durch alle Zeiten wird eschatologisch gerettet. Keller wendet alle selektiven Interpretationen von $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ Ἰσραὴλ ab und führt eine breite Diskussion zur Erhärtung der These vom eschatologischen Schauen Israels.

Wenn Christen somit auf Judenmission setzten – so das Ergebnis eines Exkurses –, dann „verleugneten und mißachteten sie das Zeugnis des Apostels, nach dem Israel von Gott selbst Verstockung auferlegt worden ist. Das gilt erst recht angesichts dessen, daß ... ganz Israel ... das eschatologische Heil durch die Offenbarung des Parusiechristus [erlange]. Den Beschluß Gottes, Israel auf diesem Weg [zu retten], müssen Christen ... glaubend annehmen. Deshalb steht den Kirchen ein Verzicht auf Judenmission zu Gebote ... Auch ohne Heilmittlerschaft der Kirche hält Gott sein Volk Israel in der Erwählung auf seinem Weg, der letztlich zur Begegnung mit dem Messias Jesus führen wird.“ (262)

Das letzte Kapitelchen des zweiten Hauptteils schlägt als Terminologie für die vorgetragene These den „eigenständigen Heilsweg“ (283) vor, da „Sonderweg“ zwar die andere Weise der Heilsaneignung als durch Glauben zum Ausdruck bringt, jedoch Christus als Heilsursache gegenüber dem Weg der Toragehorsams zu wenig deutlich macht. Auch die Terminologie vom „parallelen Heilsweg“ entfernt sich noch weiter vom Christusereignis. Die Eigenständigkeit des jüdischen Heilsweges ist in der soteriologischen Kraft der Erwählung und Verheißung fundiert, die durch Christus bestätigt in der eschatologischen Heilszuwendung ihre Erfüllung finden werden. Dem gegenüber ist der Weg der Kirche ein zusätzlicher Heilsweg, der durch die Hineinnahme in den Erwählungsbund mit Israels durch das Christusereignis ermöglicht wurde. – Ein Schlußteil (290-310) setzt die Ergebnisse in Bezug zu kirchenamtlichen Verlautbarungen.

Keller hat mit seinem Buch einen bedeutenden Teil des Lebenswerkes von Franz Mußner in einer sorgfältig geführten Diskussion abgesichert und wichtige exegetische Grundlagen für eine christliche Anerkennung der eigenständigen Würde des Judentums geliefert, die immer noch auf eine breite Rezeption unter den Christen wartet.

Ulrich Winkler

BECK, Norman A., Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert. Die anti-jüdische Polemik des Neuen Testaments und ihre Überwindung. Mit Beitr. v. Christopher M. Leighton. Hg. v. Peter von der Osten-Sacken. Übers. v. Christoph Kock / Thomas Krapf / Christoph Münz, (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 26), Berlin 1998, XIV, 448 p., Gb 34,80 DM; ISBN 3-923095-28-7

Hatte das II. Vaticanum mit Nostra Aetate Art. 4 eine epochale Wende im Verhältnis der Katholischen Kirche zum Judentum vollzogen, so machen schon die Formulierungen des Konzils deutlich - beispielsweise die leichtgewichtige Terminologie der Beklagung des Antisemitismus -, daß es sich nur um den Anfang eines neuen Weges handeln kann, der nun stetig und mutig besritten werden muß. Daß die Kirche dazu entschlossen ist, verspricht das von Papst Johannes Paul II initiierte Schuldbekennntnis zur Jahrtausendwende, das v.a. die Themen Inquisition und Antijudaismus aufgreifen soll. Wie mühsam der noch zu findende Weg sein wird, zeigt nicht zuletzt das vorsichtige Vorbereitungs-dokument der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoah“ vom März 1998.

Das ganze Ausmaß der zu bewältigenden Probleme wird erst erfaßt, wenn neben der zweitausendjährigen jüdisch-christlichen Geschichte auch der Beginn dieser Geschichte in den Blick genommen wird, wie er seinen Niederschlag im Neuen Testament gefunden hat. Darauf zielt das Buch von Norman Beck (Professor an der Texas Lutheran University). Die antijüdische Polemik des Neuen Testaments begreift er als Teil des religionsgeschichtlichen Ablösungsprozesses einer jungen Religion von ihrer Mutterreligion. Nunmehr aber hat das längst sich im Erwachsenenalter befindliche Christentum - nicht zuletzt aufgrund der den Juden widerfahrenen Katastrophen - diese Polemik in ihrer Heiligen Schrift zu überwinden, um jeglicher christlichen Legitimation von Judenfeindschaft den Boden zu entziehen. Damit stimmt sein Anliegen mit der Intention des Papstes zur Jahrtausendwende überein, geläutert in das 21. Jahrhundert zu gehen.

Beck beschreitet dabei keineswegs den radikalen Weg einer Bibelzensur. Seine Vorschläge zur Überwindung dieser antijüdischen Polemik im NT zielen meist auf einfühlsame Übersetzungen, Kleindruck von judenfeindlichen Texten und den Ausschluß von der Verwendung im Gottesdienst. Er folgt dabei einem rezeptionsästhetischen Ansatz: Eine Umkehr soll nicht durch autoritative Dekrete sondern durch die gemeinschaftliche und mündige Weigerung der Kirchen, weiterhin judenfeindliche Texte des NT zu rezipieren und somit identitätsstiftend wirken zu lassen, erreicht werden.

Beck beginnt sein Buch (nach den einleitenden Aufsätzen von P. von der Osten-Sacken und Chr. M. Leighton) mit dem programmatischen Satz: „Ohne

ernsthafte und verantwortliche Selbstkritik hat eine Religion keinen Bestand“ (57) und endet mit der These: „Ich bin zuversichtlich, daß wir als Christinnen und Christen ohne Schaden für unser Christsein oder für unsere christliche Theologie die böartigen und diffamierenden antijüdischen Elemente in unserer Bibel zurückweisen können.“ (392) Dazwischen führt er eine Reise durch das NT, angefangen bei den Paulinen und Deuteropaulinen, über das Markusevangelium, die Logienquelle, das Matthäusevangelium, das lukanische Doppelwerk bis zum Johannesevangelium und den übrigen Schriften. Dabei macht er an mindestens 250 (!) Stellen halt und zeigt jeweils den antijudaistischen Gehalt auf, analysiert den Entstehungskontext und bietet Entschärfungsvorschläge. Er hilft die Strukturen judenpolemischer Traditionsbildung zu durchschauen, die die wachsende Entfremdung bis feindschaftliche Abgrenzung von jungen Christengemeinden und Synagoge unter gleichzeitigem Loyalitätsdruck des römischen Staates widerspiegeln. Aus der veränderten Situation des Christentums heute gilt es, auf den Kern des Evangeliums durchzustoßen, um die den Juden auferlegte Kritik wieder als Umkehrruf an die eigene Adresse zu vernehmen.

So wurde beispielsweise aus dem internen eschatologischen Bußruf, der von allen Rechenschaft fordert angesichts des hereinbrechenden Gottesreiches, unter Bezug auf das Liebeslied vom Weinberg in Jes 5 bei Mk 12,1-12 ein extern orientiertes polemisches Streitgespräch, wo die Weinbergpächter den geliebten (Lk 20,13) Sohn verwerfen (Mt 21,39) und töten (186). Oder zur Zeit der domitianischen Christenverfolgung versucht die Apg das eigene Hemd durch eine romloyale Darstellung der Christen zu retten und lenkt die Kritik auf die Juden (336).

Der Leseindruck ist gewaltig für den, der das Buch aufmerksam zusammen mit dem NT liest und nicht allein als Nachschlagewerk gebraucht. Beck hat mit Nachdruck eine unausweichliche wie heikle Frage gestellt. Die von ihm angebotenen Lösungen werden umstritten sein und müssen in der Diskussion weiterentwickelt werden. Seiner These aber wird man folgen können, daß ein nicht antijudaistisches Christentum seine Identität und Christologie nicht preisgeben braucht. Eine jüdisch-christliche Ökumene könnte modellhaft für alle Ökumene stehen, die die Eigenständigkeit des anderen als Wert erachtet und Differenz als Chance von Kreativität begreift.

Ich wünsche diesem Buch eine breite Rezeption. Es gehört in die Hände aller Pfarrer und TheologInnen, die als Multiplikatoren mit der Bibel arbeiten. Ein vorbildliches Bibelstellenregister wird die alltägliche Arbeit erleichtern.

Ulrich Winkler

SaThZ 1 (1997)

Artikel: Raymund SCHWAGER: Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte; Medard KEHL: Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen; Heinrich SCHMIDINGER: Erlösung als Thema der modernen Philosophie?; Walter WEISS: Erlösung als Thema der modernen Literatur?; Wilhelm ACHLEITNER /Ulrich WINKLER: Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl

Besprechungen: Gisbert Greshake: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie (*Johanna Schreiner*); David Krieger/Christian J. Jäggi: Natur als Kulturprodukt. Kulturökologie und Umweltethik (*Ulrich Winkler*); Wilfried Lochbühler: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft (*Andreas M. Weiß/Joachim Hagel*)

SaThZ 2 (1998), Heft 1

Artikel: Heinrich SCHMIDINGER: Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?; Gottfried BACHL: Was tut die Theologie?; Walter RABERGER: Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft; Hans-Joachim SANDER: »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA; Anton A. BUCHER: Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie; Peter PAWLOWSKY: Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute;

Besprechungen: Georg Kraus: Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (*Karl-Heinz Kronawetter*); Simone Rappel: „Macht Euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (*Andreas M. Weiß*); Julie Hopkins: Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können (*Silvia Arzt*); Doris Strahm: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika (*Silvia Arzt*)

SaThZ 2 (1998), Heft 2

Artikel: Gottfried BACHL, Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg; Michael BREITENBACH, Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem, Günter VIRT, Von der Genesis zur Gentechnik, Walter LESCH, Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik; Karl GOLSER, Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik; Werner WOLBERT, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentreitenden Handlung“

Besprechungen: McGrath, Alister E., Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung (*Ulrich Winkler*); Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien (*Joachim Hagel*)

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

fehlendes S. 151 durch Kopie
ersetzt. X

Salz
3. Jahrgang
Heft 2
1999
ISSN 1029-1792

John B. Cobb Jr.	<i>A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy</i>
Hans-Joachim Sander	<i>Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil</i>
Reto Luzius Fetz	<i>Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma</i>
Franz Riffert	<i>Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie</i>
Isabelle Stengers	<i>Whitehead and the Laws of Nature</i>
Avraham Schweiger	<i>The Process Approach in Perception</i>

Besprechungen **EINGEGANGEN** *Theologie - Kirche; Postmoderne; Euthanasie; Ethik*

17. Jan. 2000

Univ.-Bibl.

✓ ZID

herausgegeben von:

Dr. Franz Riffert, Gastherausgeber dieses Heftes
 Dr. Alois Halbmayr, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik
 Dr. Andreas M. Weiß, Univ.-Ass. Institut für Moraltheologie
 Dr. Ulrich Winkler, Univ.-Ass. Institut für Dogmatik
 Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

	Editorial	119
John B. Cobb Jr.	A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy	120
Hans-Joachim Sander	Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil	134
Reto Luzius Fetz	Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma	154
Franz Riffert	Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie	169
Isabelle Stengers	Whitehead and the Laws of Nature	193
Avraham Schweiger	The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients	207
Besprechungen		
Franz, Albert (Hg.)	Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs (<i>Heinrich Schmidinger</i>)	214
Vattimo, Gianni	Glauben – Philosophieren (<i>Alois Halbmayr</i>)	217
Zimmermann-Acklin, Markus	Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (<i>Andreas M. Weiß</i>)	220
Irrgang, Bernhard	Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive (<i>Andreas M. Weiß</i>)	223
Kurzbesprechungen	226

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Univ. Prof. John B. COBB Jr. Ph.D., Center for Process Studies, 1325 N. College Ave, Claremont, CA 91711, USA; PD Dr. Hans-Joachim SANDER, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft, Universität Würzburg, Sanderring 2, D-97070 Würzburg; Univ. Prof. Dr. Reto L. FETZ, Lehrstuhl für Philosophie, Pädagogisch-Philosophischen Fakultät, Katholischen Universität Eichstätt, Ostenstraße 26, D-85072 Eichstätt; Univ.-Ass. Dr. Franz RIFFERT, Institut für Erziehungswissenschaft, Universität Salzburg, Akademiestraße 26, A-5020 Salzburg; Univ. Prof. Dr. Isabelle STENGERS, Faculte de Philosophie et Lettres, Institut et Section de Philosophie, Avenue F. D. Roosevelt 50, CP 175/01, B-1050 Bruxelles; Univ. Prof. Avraham SCHWEIGER Ph.D., Academic College of Tel Aviv-Yaffo, 4 Antokolsky St., Tel Aviv 64044, Israel.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; **Herausgeber:** Alois Halbmayr@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628; Andreas-Michael Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; **Internet:** <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; **Umschlag-Graphik:** Karl-Heinz Kronawetter; **Layout:** Ulrich Winkler; **Druck:** Hausdruckerei der Universität Salzburg; **Bankverbindungen:** A: SaThZ 108 002 9180, PSK-KontoNr. 50 30 161, BLZ 6000, BRD: SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778 60; **Abonnement:** zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 55,- ÖS / 7,70 DM / 7,20 Sfr zuzügl. Porto; Abo jährl. 100,- ÖS / 14,- DM / 13,60 Sfr zuzügl. Porto; **Bestellungen an:** Astrid Widmayer, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; **Besprechungen:** Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Editorial

Der diesjährige *Tag der Fakultät* stand unter dem Titel *Das Prozeßparadigma – Eine Basis für interdisziplinäre Forschung* und ging der Integrationskapazität der Prozeßphilosophie von A. N. Whitehead für die Einzelwissenschaften nach.

Whitehead hatte in verschiedenen einzelwissenschaftlichen Disziplinen – etwa der formalen Logik und der Physik – weithin anerkannte Leistungen erbracht. Nach seiner Berufung auf einen Lehrstuhl für Philosophie an die Harvard University widmete er sich der Entwicklung eines umfassenden philosophischen Ansatzes: der organismischen Prozeßphilosophie. Besonders wichtig war es ihm, die Bezüge seiner Philosophie zu den Einzelwissenschaften deutlich zu machen; insbesondere zur Physik, Chemie, Biologie, Neurophysiologie, Psychologie, Soziologie und Erziehungswissenschaft, aber auch zur Theologie. Nur durch die wechselseitige Anregung und Kritik zwischen allgemeiner philosophischer Spekulation und bereichsspezifischer wissenschaftlicher Forschung – so Whiteheads Überzeugung – sei das Abenteuer der menschlichen Vernunft auf rationale Weise voranzubringen. Für die Theologie ist Whiteheads Ansatz von besonderer Bedeutung, weil sie über die Vermittlung der Prozeßphilosophie wieder in ein anregendes und fruchtbares Gespräch mit den anderen Wissenschaften gelangen kann.

Eine Reihe anerkannter Whitehead-ExpertInnen, die mit Whiteheads Ansatz in verschiedenen Einzeldisziplinen arbeiten, belegten die Fruchtbarkeit eines derartigen Vorgehens. Die sechs Vorträge des Fakultätentags finden Sie nun in dieser Ausgabe der *Salzburger Theologischen Zeitschrift*.

Der international renommierte Whitehead-Experte JOHN B. COBB (Theologe und Philosoph), Gründer und Direktor des „Centers for Process Studies“ (Claremont/Los Angeles), bietet aus seinem reichen Erfahrungsschatz einen Überblick über all jene Wissenschaftsbereiche in denen sich Whiteheads Ansatz als anregend und fruchtbar für wissenschaftliches Forschen erwiesen hat. Der Fundamentaltheologe HANS-JOACHIM SANDER aus Würzburg stellt in seinem Artikel den heuristischen Wert prozeßphilosophischer Kategorien bei der Deutung des zentralen theologischen Terminus des „Volkes Gottes“ dar. RETO L. FETZ, Philosoph an der Katholischen Universität in Eichstätt, geht in seinem Beitrag der Frage nach, ob es sich bei den Ansätzen von A. N. Whitehead, E. Cassirer und J. Piaget um verschiedene Ausprägungen des selben Paradigmas handelt, die sich aufgrund ihrer jeweils unterschiedlichen Schwerpunktsetzung fruchtbar ergänzen. Als Erziehungswissenschaftler der Universität Salzburg zeige ich in meiner Arbeit, daß die kühne und anregende Wahrnehmungstheorie Whiteheads in den letzten Jahren zunehmend durch Forschungsergebnisse aus dem Bereich unbewußter Informationsverarbeitung empirische Stützung gefunden hat. Die durch ihre Zusammenarbeit mit dem Chemiker Ilya Prigogine bekannte Wissenschaftstheoretikerin und Physikerin ISABELLE STENGERS von der Freien Universität Brüssel geht der Frage nach, welche Veränderungen sich aus Whiteheads Prozeßansatz für das Verständnis der Naturgesetze ergeben. Der Psychologe und Neurophysiologe AVRAHAM SCHWEIGER (New York/Tel Aviv) zeigt, daß Whiteheads Prozeßansatz bei der Überwindung von Problemen, die sich aus dem Studium von Gehirnpathologien für main-stream-Erklärungen ergeben haben, sehr hilfreich ist.

A. N. Whitehead

The Interface of Science and Philosophy

John B. Cobb Jr., Los Angeles

I.

How should science and philosophy be related? This is an important question, the reply to which tells us quite a lot about both the general culture and the particular views of the answerer. At one extreme is the answer that there is no difference; at the other extreme, that there is no connection. Most of the serious answers, through most of Western history, lie somewhere in between.

Since Kant, the most influential answers in the West have been toward the latter end of the spectrum. Science has sought its autonomy from philosophy, and philosophy has sought its autonomy from science. The close connections that characterized most Western thought in earlier centuries have disappeared. Following Whitehead, my commitment is to bringing them much closer together.

In the process of separation, the word "science" itself has become misleading. It should be replaced by "the sciences". When scientific thought divorces itself from philosophical questions, it abandons the level of generality at which it can seek unity or coherence within itself. Each science develops its own conceptuality, its own methods, and its own conclusions with little regard to others. Autonomy from philosophy leads to autonomy from other sciences as well.

Beyond this, the several branches of what outsiders may view as a single science, such as physics, become largely autonomous from one another. Relativity theory and quantum theory, for example, are quite autonomous in relation both to one another and to other branches of science. A few physicists are interested in developing a more comprehensive theory that encompasses both, but most are content with separation.

This fragmentation of science into many largely autonomous sciences would have been unthinkable to most scientists as recently as a century ago. It constitutes one of the most important intellectual and cultural developments of the twentieth century. Even though most philosophers systematically define philosophy in a way that renders it unaffected by the findings of the sciences, the fragmentation deeply affects the general sense of the role of reason in shaping human thought.

If there cannot be unity among the sciences, there is no reason to suppose that comprehensive thinking is possible anywhere else. If coherent thought cannot work in the sciences, there is no reason to expect it to be effective in life in

general. Whereas in the eighteenth century the achievements of a unified science led to the exaltation of reason, today philosophers compete with one another to emphasize its limited capacities. Reason can function in analysis but not in synthesis. It has technical and practical roles to play, but it cannot be looked to for answers to the "big" questions. If philosophy has a role to play with respect to these questions, it is to show that they are unanswerable or even meaningless.

This cultural development has tended to cut religion off from philosophy and even from reason. If philosophy can throw no light on the big questions, and if these are the questions with which religion deals, then religion must develop its autonomous approach. It may appeal to revelation. Indeed, the appeal to revelation has played a central role in the most sophisticated forms of Protestant theology in this century. In these, the scope of what is known by revelation is carefully delimited, so that believers are unlikely to affirm dangerous ideas. But in less intellectually sophisticated circles, the dethroning of reason has opened the door to all sorts of superstitions and cults. These appeal even to some highly educated persons.

The cultural consequences of the fragmentation of thought have also been felt in the political arena. During the middle years of this century, the reaction against reason opened the door to extremes of nationalism that in turn led to a deep revulsion. In the latter part of the century, political ideals have lost most of their appeal; and in the abandonment of "ideology", the world has turned to instrumental values, chiefly economic growth, as the only goal around which consensus can be formed.

Obviously, these twentieth century developments have far more complex explanations than I have offered. But the fragmentation of thought into smaller and smaller compartments and the denial of the capacity of reason to achieve any inclusive understanding of the world or of human existence are major contributors. Whereas once a university education was expected to provide a graduate with an overall way of understanding reality, today there is no department in the university that considers such a goal meaningful. At least in the United States, those individuals who achieve personal convictions about the purpose of life do so more in spite of their education than because of it.

It is my opinion that people cannot live without some sort of picture of the world. Those who suppose they do not have such a picture are likely to have an uncritical one. Often these uncritical pictures of the world are damaging both to them and to others.

Similarly, each of the sciences involves a picture of the world. That they vary from science to science does not reduce their influence on specialists in any one branch. But because many scientists suppose they are just doing science, and that this does not involve any picture of the world -- or only one that is validated by the science -- the picture is not brought under criticism. Often the scientist em-

ploys one picture of the world at work and another at home, and perhaps still another at church, without ever asking questions about their relationships.

This is unhealthy both for individuals and for society. It is true that reason cannot arrive at ultimate truth unaffected by the concrete socio-historical context in which it is exercised. There is no purely neutral, objective, historically-unconditioned reasoning. But reason can do far more than it has been allowed to do in the late twentieth century. And what it *can* do to overcome error and fragmentation, it should be allowed to do.

2.

There have been many twentieth century thinkers who have tried to counter the sharp separation of philosophy from science and thereby to work against the dominant fragmentation. The impulse toward more inclusive thought has often come from the side of scientists. A few physicists seek a grand unified theory. Others have tried to show that in principle all scientific laws can be derived from the basic laws of physics. Still others have tried to swallow the sciences in an idealistic system. And many others have worked patiently to connect bits and pieces of the academic jigsaw puzzle.

Early in the century there was a burst of such activity in response to the profound changes taking place in physics. With the collapse of what is often, somewhat misleadingly, called the Newtonian worldview, those who recognized the need for some inclusive world picture engaged in a variety of thought experiments. Many then, and in more recent years, have been commendable. It is my judgment that among them one stands out as more profound and thoroughgoing than the others, and that is the speculative philosophy of Alfred North Whitehead. Within the rather limited circle of philosophers who are seeking a unifying picture of the world, a good many share my view.

Even those of us who see Whitehead as having offered the best alternative to the dominant fragmentation do not suppose that Whitehead was correct in all of his hypotheses. Indeed, my initial claim about his achievement would be compatible with the view that as the twentieth century wore on, the scientific conclusions on which he based his speculations were superseded by others that are incompatible with his theories. This possibility has been of considerable concern to me personally, since it is my goal to think philosophically and theologically in a way that is coherent with the knowledge gained by the sciences. In my effort to realize this goal, I have used Whitehead's conceptuality. But if that conceptuality no longer connects me to the frontiers of scientific thought, then my project fails.

It is evident that this is an acute problem for any philosophy that is closely related to science. It always remains subject to correction or change by develop-

ments in the sciences. One of the main reasons that philosophers have sought autonomy from the sciences is their desire to avoid such dependence. They limit philosophy to what can be affirmed on more stable grounds.

But the price of such independence is too high. It leaves us fragmented and adrift with regard to the deepest questions of life. The philosophy we need is one that provides a coherent, if provisional, way of understanding our world and ourselves. Accordingly, I accept the task of revising philosophy as empirical knowledge leads to change in scientific theories, and I have tried to be alert to evidence that calls for the modification, or even the rejection, of Whitehead's speculations. Certainly, Whitehead himself called for continued testing of his hypotheses.

3.

The most direct challenge to Whitehead's conceptuality came a quarter of a century ago when physicists at California Institute of Technology announced that Whitehead's theory of relativity had been empirically invalidated. Of the half dozen alternatives that had been proposed to Einstein's theory, all the others had failed earlier tests. Accordingly, the scientists proclaimed that with the refutation of Whitehead, only Einstein's theory remained.

Those who are accustomed to the separation of philosophy from science may wonder why the failure of Whitehead's theory of relativity would be important with respect to his philosophy. The answer is that Whitehead's reason for proposing a mathematical alternative to Einstein's theory *was* philosophical. Einstein's appeal to the curvature of space-time as something real assumed a substantial character of space-time that Whitehead believed it could not have. He pointed out that geometers had shown that any space that can be treated by one geometry, such as elliptical, can also be treated by other geometries, hyperbolic and Euclidean. This meant that space-time is not the sort of thing that can, in itself, be either curved or straight.

Accordingly, Whitehead developed a mathematical formula that could account for all the then-known relativity phenomena, based solely on multiple time systems. His formula had successfully accounted for additional phenomena as they were discovered. But the scientists at Cal Tech announced that it predicted a gravitational influence on tides by remote heavenly bodies, and that these could not be detected.

On examination it turned out that this announcement was somewhat premature. It employed a crude model of the distribution of mass within the universe that predicted a much larger influence than would a more careful model. But during the following years, more and more refined measures were attained with the same result. It became clear that Whitehead's formula was incorrect. Did this

mean that Whitehead was wrong about the ontological status of space-time? If so, his whole conceptuality would require extensive revision, if not outright rejection.

A more careful reading of Whitehead's text led to the recognition that Whitehead had anticipated the possibility that the formula that he worked out in great detail would be empirically proven erroneous. Accordingly, he offered a second formula without unpacking it. This one, he stated, was mathematically equivalent to Einstein's. Virtually no attention had been given to this formula during the intervening years. But more recently Dr. Robert Russell has unpacked it. It turns out that in fact its predictions are identical with Einstein's, but that it still makes no appeal to curvature of space-time. Like the now refuted formula, it is based on multiple time systems.

It is difficult to say, therefore, whether Whitehead's philosophy is compatible with contemporary relativity physics. That physics has developed for generations with Einsteinian conceptuality. Since Einstein's formulae work, few physicists are interested in exploring another conceptuality that can in principle predict the same data. Only a philosophical interest could lead to such exploration, and philosophical interest is relatively rare among physicists.

There is, of course, some interest among scientists in integrating relativity theory and quantum theory. But if the interest is in integrating relativity theory in its Einsteinian form with quantum theory, then Whitehead's theories cannot help. Indeed, a Whiteheadian will conjecture that that task is impossible. For Whitehead to help, relativity theory would have to be reconstructed on different lines.

Relativity theory has led to one important conclusion anticipated by neither Einstein nor Whitehead. That is the Big Bang. Whitehead's speculations were of an everlasting universe that changed very gradually. He thought in terms of successive cosmic epochs composed of different kinds of entities. Our present epoch he called the electromagnetic one. He conjectured that somewhere in the vast reaches of space other types of entities might be emerging that would some day become dominant. But there was no place for abrupt beginnings in his vision.

As the Big Bang moves from tentative hypothesis to well-confirmed theory, it requires a radical change in Whitehead's cosmology. Its challenge to his basic thinking, however, is far less than would be the establishment of a substantial character of space-time. Whiteheadians differ on exactly how the adjustments are best to be made, but that they can be made without rejecting the basic conceptuality is clear.

4.

Quantum theory is another area in which there have been vast changes since the time that Whitehead wrote. Since he did not mathematically develop a quantum theory, the situation here is quite different. The question is whether his basic understanding of the nature of reality is compatible with what is now known about quanta.

Here the answer is less problematic in one sense, but equally so in another. It is less problematic in that the ontology Whitehead developed, largely independently of quantum physics, is a quantum ontology. The actual world consists in four-dimensional unit events most of which are minuscule in size. Whitehead calls these unit events actual occasions.

The actual occasions constitute a field, and each occasion can be thought of as what that field is at that locus. In other words, each is the unification of that field from its particular perspective. Each is a throb of energy deriving its character largely from the field in which it is located. The development of quantum theory has not invalidated this vision.

Nevertheless, the answer is problematic for much the same reason that Whitehead's theory of relativity is problematic. Just as with the dominant relativity theory, the basic concepts with which this theory has been developed are, for Whitehead, unsatisfactory. Light, for example, has been considered for some purposes to consist in particles; for other purposes, waves. The particle-wave duality in physics has been used to justify paradoxical formulations in other areas of thought. But both "particle" and "wave" are concepts that arise in substantialist thought. From a Whiteheadian standpoint, an adequate quantum theory should be formulated in terms of a field of events.

The physicist, David Bohm, agreed with Whitehead and developed such a theory. He has shown that the data can be explained in this way more coherently. But because the predictions are the same, few physicists are interested. And most philosophers do not think of their task as helping physicists develop more accurate ontological assumptions.

This means that a Whiteheadian relativity theory and a Whiteheadian quantum theory are possible. On strictly empirical grounds, Whitehead's vision has withstood the challenge of further development of physics after his death. That is, it can be formulated in a way that is consistent with the empirical findings in both fields. On the other hand, Whitehead's thought is not compatible with contemporary physics as it is actually formulated.

As one deeply concerned for the emergence of more coherent and comprehensive thinking, I am not led by this situation to abandon Whitehead's conceptuality. Instead, I rejoice that there is some increase of interest in his philosophy among physicists. Those who are dissatisfied with the incoherence and paradox

that characterize contemporary theory are open to exploring new approaches, and some of these are investigating Whitehead. Unless and until these explorations have been proven fruitless, it seems worthwhile to continue to work with his hypotheses. My hope and expectation is that Whitehead's event-thinking will prove increasingly fruitful not only in bringing unity to fragmented areas of thought but also in suggesting new scientific hypotheses and directions for research.

5.

The deepest division in recent thought is that between the subjective and the objective. The natural sciences are seen as dealing with the world given objectively for human observation. The humanities deal with the world of subjectivity. Since Kant, the dominant schools of Western thought have accepted this division and denied that the findings of the natural sciences and of the humanities have any connection with one another. We have not encouraged scientists to think humanistically about their work or humanists to consider the relevance of the sciences for their interpretation of documents.

Of course, in fact, these two sides of knowledge cannot be kept so separate. Natural scientists are sometimes aware of the history of their sciences and understand that factors other than pure empiricism and logic have shaped the formulation of their theories. Humanists know that views of the world influenced by the sciences affect the self-understanding and emotional life of ordinary human beings as well as intellectuals. Natural scientists are often interested in the humanistic implications of their findings. Humanists make use of new technologies such as computers in their research, and most of them are in fact deeply influenced by worldviews derived from the sciences.

Nevertheless, the gap is enormous. Sometimes it is described in terms of two cultures living side by side with little ability to communicate; sometimes, different language games. Most scientists have difficulty locating their work in the course of cultural and intellectual history; and most historians have resisted interpretations of historical events in terms of natural ones such as changes in weather. None of the separated disciplines encourage reflection about the interaction of the objective and subjective worlds.

On the whole, philosophers have located themselves on the side of the humanities and have encouraged the separation. Some call it a category mistake to introduce knowledge gained by physiological psychology into the philosophical analysis of how we come to know, or epistemology. Scientific information is regarded as irrelevant to ethics. The traditional task of metaphysics has been widely rejected.

In the wider culture, however, there is keen interest in the implications of the new physics for the understanding of the universe and the place of human life within it. Scientists who dare to speculate are widely read. Unfortunately, many of them go beyond the range of their expertise and contribute to the suspicion of such efforts at comprehensive thinking on the part of academicians. Clearly, if we are to reconnect the realms of the subjective and the objective, careful thought must be given to how this is done.

Again, it is my opinion that Alfred North Whitehead's proposals are the best we have. They do not reduce one to the other as did materialists and idealists, but they integrate them in a way that radically overcomes dualism. They give rise to hypotheses that are partly testable and thus far have survived such empirical checks as can be made.

To understand his proposal, we return to the unit events or actual occasions which, in Whitehead's theory, constitute the universe. These are momentary occurrences. They come into being and then, immediately, become past. As past they do not cease to be in all respects. On the contrary, they constitute the data for new occasions. They influence, or flow into, new occasions. New occasions are largely constituted by them. Hence, as an occasion comes into being, it is the reception of the old occasions that make up its world.

But in Whitehead's hypothesis, the new occasion is not simply passive in this process. It is an act of being or becoming, an act of constituting itself out of its data. It is a particular unification of those data. To unify the data requires an element of novelty, since they do not provide their own unity. This act of self-constitution then flows into successor actual occasions.

How do notions of "subject" and "object" fit into this scheme? In the moment of unifying the forces shaping it from the past, the actual occasion is a subject both in the sense of being acted on and of agency. The past occasions that influence it are its objects. These objects are not of an ontologically different order from the new subject. In the moment in which they were actively unifying their past, they, too, were subjects. Every unit event is a subject as it comes into being and an object for all future actual occasions.

This could be viewed as simply a matter of definition. But Whitehead means more than that. He understands a moment of human experience as an actual occasion. It unifies its past and then becomes part of the past of successor occasions. In short, it is momentarily a subject, both as the passive recipient of the past and as the act of self-constitution. As datum for successor occasions it is an object.

Our understanding of the meaning of what it is to be a subject and an object has to come from our own experience. If the term subject is to have any meaning at all it must be derived from our own sense of being subjects. If these are to be more than formal terms in their application to others, we must generalize something from our experience. We must generalize, for example, the way in which

one moment of our experience includes past experiences within it and is thereby informed by them without being totally determined. Whitehead believes that we can generalize "experience" as such. He asserts that every actual occasion is an occasion of experience.

6.

The challenge is to see what features of human experience can be generalized and how far. The dominant philosophy since Descartes has resisted any such generalization even to other vertebrate animals. Even those who, when pressed, acknowledge that evolutionary theory counts against such a radical dualism of the human and everything else, do not allow such generalization to affect their ways of studying other animals.

Fortunately, this rigid limitation is gradually breaking down. A number of researchers have recognized that they understand animal behavior better when they recognize that animals have emotions and purposes and modes of communication not wholly unlike our own. Others have demonstrated that some animals are even able to learn simple human language. Donald Griffin has employed such analogies even in the study of insects.

Clearly Whiteheadian thinkers encourage such developments. Just as it is possible to study human beings purely as objects and to learn a good deal, it is possible to do this with other animals. But just as the purely objective picture of human beings is an abstraction from a much richer reality and is accordingly unable to explain much about us, so it is with other animals as well.

In the formulation of evolutionary theory every effort has been made to exclude explanations that involve the subjective experience of animals. Yet in the end, even an apparently mechanistic principle such as the survival of the fittest makes no sense unless we assume that animals want to live and aim at doing so. Further, in fact we assume that many of them learn from their parents and exercise considerable good sense in the hunt and in their efforts to escape. The fittest are often the ones that pursue their goals most intelligently. If biologists would cease to try to exclude the subjectivity of animals from their explanatory schemes, these could be developed more richly and suggest new lines of study.

One Whiteheadian, Charles Hartshorne, has employed the Whiteheadian perspective intentionally in the formulation of an hypothesis for testing. He is a student of bird song. Among the scientifically orthodox, bird song is understood as occurring only because of its contribution to survival in the evolutionary struggle. It is thought to function only in relation to mating and territory.

Hartshorne was skeptical. In the human case it is probable that our capacity for language developed in relation to its survival value. But once the capacity was

developed, it came to be used for many purposes not related to this. Hartshorne suspected that birds enjoy singing and that some of their singing is for enjoyment.

If birds sing because they enjoy it, he reasoned, they would also experience boredom. Birds with very simple songs would be more easily bored and would pause longer between songs. Birds with more complex songs would not pause as long. He gathered an enormous amount of data, and the results, published in *Born to Sing*, support his hypothesis.

We all know that the fact that an hypothesis is supported by data does not prove that it is true. Hypotheses can be disconfirmed by data, but not confirmed. When they fit well into an existing body of well-established theory, they are likely to be accepted rather easily. But since there is virtually no scientific theory that brings the subjective and objective together, an hypothesis such as Hartshorne's is likely to remain simply anomalous. From a Whiteheadian point of view, this is unfortunate. We can hope that an increasing body of theory relating the subjective and objective in the study of animals will develop.

7.

Many critics, even if they concede that the line between human beings and other animals is not as sharp as once thought, believe that at some point the term "experience" becomes misleading. If that is inescapably the case, Whiteheadians can seek other language. Terminology is not the crucial issue. What is crucial, however, if dualism is to be overcome, is to display human experience as an instance of the one kind of entity that is actual. There are not two ontologically different kinds of beings: objects and subjects or matter and mind. There is one kind that is subjective as present and objective as past, and has both physical and mental features. Further, the relation of subjects to objects universally has basic characteristics in common.

Let us consider the possibility of stretching the term experience further and further as we go down the scale. When we go down the scale and come to animals that lack central nervous systems, much of what unites us with more complex animals disappears. We do not suppose that unicellular organisms see or hear. We assume that they lack consciousness. Any sensitivity to light or sound must be very different from ours.

Do they, then, lack experience altogether? Again, the answer depends on how we use the word. For those for whom experience means conscious experience, of course they do. But for many of us, it does not seem strange to speak of nonconscious experience. Indeed, if we follow Whitehead and the depth psychologists, most of human experience is not conscious. Part of our experience comes into awareness and then fades out according to how our attention is di-

rected. In Whitehead's analysis, most of what happens in a moment of human experience lies forever, necessarily, below the conscious level. If we think of experience in this way, it makes sense to suppose that as we go down the scale there is less and less consciousness and eventually none at all. What we have is nonconscious experience.

To say that experience is nonconscious does not mean that it is without emotion and purpose and spontaneity. Even with us it is quite possible to feel strong emotions and behave purposively without being conscious of the emotions of purposes. The behavior of bacteria appears to be purposive. They evade dangers and pursue food. There is some indication that they learn, although this term, too, must be separated from its common association with consciousness. The point is that the behavior of unicellular organisms fits better the expectations generated by viewing them as having some of the properties that characterize human experience than as being mere objects of human perception or lumps of matter.

8.

Some scholars see the value of extending the notion of experience to all living things in some attenuated sense. But many of these balk at going beyond the limits of life. There are two types of arguments for this further extension that Whitehead proposes. One is empirical. If we move from unicellular organisms to quanta, we find some analogies. Quanta are not well understood in purely deterministic, mechanistic ways. They seem to have their own spontaneity. They are more like very tiny organisms than like what we expect if we bring with us the model of material atoms or machines. Whitehead proposes that we think of them, subjectively, as momentary bursts of unconscious emotion, absorbing the feelings of their fields and contributing to its continuation. Thus what is called "energy" from an objective perspective is "emotion" in its subjective occurrence.

Some say that although this is not impossible, there is no reason to engage in such speculation. They argue that even if we suppose that living things have some experiential subjectivity, we can view the inanimate world in purely objective terms. Whitehead thinks there is a serious problem with that strategy.

This problem is that objects are such only for subjects. We have no notion whatever of what objects are in themselves. The effort to understand them as substances broke down during the course of modern philosophy. We may explain objectivity phenomenologically in relation to our own subjectivity, but this applies to what is given to us as present. Even if we extend the status of object to the past, this status of the past depends on the presence now of some subjectivity.

Now relate this to the way we think of the evolution of our cosmos and of life on this planet. We speak of a Big Bang that occurred fifteen to twenty billion

years ago. We trace the development of our solar system, the rise of conditions that made life possible on this planet, and then the emergence of progressively more complex forms of life. Somewhere along the way consciousness appeared.

The hypothesis we are critiquing is that up until this point where consciousness arose there were only objects. Somehow out of pure objects emerged the first subject. If objects and subjects are of ontologically different types, "emergence" is a misleading word. We seem to require supernatural intervention.

But this famous puzzle of the appearance of consciousness in a world of objects is not the most fundamental one. What is still more puzzling is the status of the objects when there were no subjects. Objects exist only for subjects. Hence it seems that these billions of years of development came into being only with the first subject. But even that misrepresents the implication. Surely the first conscious animal could not objectify events that occurred billions of years earlier. It seems instead that the Big Bang came into being only in recent decades when scientists developed this theory. But can something that had no reality until very recently explain the course of events that made life possible and then actual? I for one find this supposition absurd.

It seems far more plausible to think that there have been experiencing subjects as long as there have been objects, and that without both there can be nothing at all. A few of these subjects became somewhat more complex over billions of years, and finally glimmerings of consciousness emerged. In further development these glimmerings became more stable and extensive and contributed to many new developments.

In short, unless we are ready to be thoroughgoing idealists, we need to trace both subjectivity and objectivity back to the "beginnings of time", if there are such beginnings. We cannot think "subjectivity" apart from continuity with our own experience. Taking account of the past, integrating it, and passing it on, in a way that is characterized by nonconscious emotion/energy is what Whitehead proposes as worthy of generalization.

If we think in these terms, we find the sharp separation of the sphere of objective and subjective inquiry intolerable. We are speaking of one and the same reality as present and as past. Both in the present and in the past there are vast differences in the importance of subjective experience, varying from cases in which it is almost entirely a matter of passing on emotion/energy from the past to the future to instances in which there is very significant originality in the present. It is appropriate that the natural sciences study the former instances and the humanities concentrate on the latter. But it is inappropriate to suppose that every field of investigation must fall entirely on one side or the other and that the findings of each be held irrelevant to investigation in the other.

9.

One example of fields that suffer from the dominant dualism is physiological psychology. The orthodoxy of physiological psychology is that it is a natural science. It therefore assumes that all the phenomena in its purview can be explained, and must be explained, without reference to subjective experience. It must, therefore, deny common sense altogether.

Common sense assures us that if I decide to write the word "decide" it is quite likely that this word will appear on the screen. Of course, I may strike the wrong key. If I have had a stroke, this likelihood increases greatly. What appears on the screen is more directly determined by the pressure of my fingers on the keyboard than by my decision. Beyond that, the machine on which I am writing is capable of error. Nevertheless, most of the time my decision has its intended effect, and is usually the crucial variable in the chain of causes determining what appears.

Physiological psychologists have no evidence with which to refute this common sense view. But they have very powerful traditions of teaching against allowing anything subjective to be conceived as a cause of physical events. Chiefly they avoid this by studying phenomena that do not involve clearly conscious decisions. But since they cannot deny the fact that such decisions occur, they require an explanation. Usually, the explanation is that what we subjectively experience as a decision is in fact determined by neural events in the brain. Philosophically speaking, they treat conscious human experience as epiphenomenal, that is, caused by brain events that they can objectify and as lacking any effect upon brain events. The causal chain among physical events is thought to bypass human experience.

It is, of course, possible to bring about various subjective experiences by stimulating different parts of the brain. The dependence of subjective experience on the events in the brain is evident. But the leap from this fact to the claim that all subjective experience is wholly determined by brain events and has no effect upon them is a large one. Its implications seem to undercut the whole scientific project and much else besides. It is made because of theoretical commitments rather than empirical evidence.

A few physiological psychologists have been persuaded by the evidence to reject the orthodoxy of their discipline. Roger Sperry found himself forced by the evidence he uncovered in his split brain research to attribute a causal role in brain events to conscious experience. Sir Roger Eccles came to similar conclusions. Both have received Nobel prizes for their research. But their recognition of the need for a changed paradigm for their discipline has had little effect on physiological psychologists as a group, at least in the United States.

For a Whiteheadian, of course, the common sense view is eminently plausible. A moment of human experience is an actual occasion. Every neuron, moment by moment, is also such an occasion. There are causal relations among occasions. All the occasions in the brain influence the conscious human one. The conscious human one has an effect in all the others. Of course, each moment of human experience also flows directly into its successors; their connection only partly mediated by the brain. Similarly there are many causal relations among the neurons that are not mediated by human experience. But all play some role in all the others.

This means that a Whiteheadian is in principle fully open to learning of the many ways in which subjective human states affect the functioning of the body as well as the many ways in which the functioning of the body affects subjective human states. We rejoice in the softening of resistance to this interactive view in the medical profession. We find a growing willingness among a few philosophers dealing with the mind/body problem to move in this direction. We regret that there is so little openness in the rank and file of physiological psychologists.

10.

In this lecture I have placed the emphasis on the relation of Whitehead's philosophy to some of the natural sciences. My own work has related it more to some of the social sciences, to Christianity, and to interfaith dialog. In these areas the same pattern applies. Whitehead's theories do not connect well to the standard formulations in any of these fields. Instead they propose a different conceptuality for interpretation of the data and for further investigation. Thus far they have not been shown incapable of interpreting the empirical data in the several fields, and they seem to fit well with some of the more creative work being done on several fronts. This is why Whitehead's thought continues to be promising both as a stimulus to further research and as a unifying vision.

Volk Gottes

Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil

Hans-Joachim Sander, Würzburg/Salzburg

Wenn es einen Philosophen gibt, der hinter den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils steht, dann ist es Maurice Blondel. Sein Hauptwerk *L'Action* von 1893 stellte die notwendigen Begriffe und metaphysischen Strategien für das Konzil zur Verfügung. Sein Hauptgedanke von der inneren Beziehung zwischen Natur und Gnade in den Differenzen menschlichen Wollens begründete menschliche Existenz übernatürlich und markiert zugleich Gottes Immanenz. Dieses Programm haben französische Theologen am Problem von Dogma und Geschichte weitergeführt. Ihre Gegner nannten das *Nouvelle Théologie* und wollten damit sagen, daß diese Theologie, weil sie neu war, falsch sein müsse. Sie vermuteten hinter dieser Absicht einen versteckten Modernismus, der das Dogma den Wechselwinden der Geschichte, die Wahrheit einer historisch bestimmten Relativität, die Werte pragmatisch verflachten Zielen opfern würde.

Die „Neuen Theologen“ nannten dagegen den Ansatz ihrer Gegner mit einem Wort Blondels Extrinsezismus,¹ weil er die Beziehungen Gottes zur Welt nur äußerlich denken konnte. Dagegen suchten sie historisch und systematisch zu zeigen, daß erst die Auseinandersetzung mit den geistigen Problemen und gesellschaftlichen Fragen der jeweiligen Zeit die Kirche auf die Spur der Wahrheit Gottes in ihrer eigenen Botschaft gesetzt hatte. Im Rückgriff auf Kirchenväter und Scholastik setzten sie sich deshalb mit den geistigen Fragen der eigenen Zeit auseinander, um das Dogma aus der Geschichte der Kirche tiefer zu verstehen.

Die *Nouvelle Théologie* wurde vom Heiligen Offizium in Rom streng bekämpft. Nach Pius XII.' Enzyklika *Humani generis* von 1950 wurden ihre führenden Vertreter über ihre Orden aus der Hochschullehre entfernt. Drei von ihnen sind im Alter von jeweils über 90 Jahren in diesem Jahrzehnt verstorben, nämlich der Jesuit Henri de Lubac (1896-1991) und die Dominikaner Yves Congar (1904-1995) und Marie-Dominique Chenu (1895-1990). Papst Johannes Paul II. hat die ersten beiden zu Kardinälen erhoben, de Lubac schon 1983, Congar 1994. Die lehramtliche Grundlage dieser Kehrtwendung ist das Zweite Vatikanische Konzil; sie zollt der Tatsache Respekt, daß die *Nouvelle Théologie* eine Geburtshelferin für die Lehre dieses Konzils gewesen ist. Ihre Einsicht in die innere Beziehung von Gottes Offenbarung und der Geschichte der Menschen war entscheidend für

1 Vgl. Blondel, Maurice, *Geschichte und Dogma*, Mainz 1963, 8-15.

alle Aussagen des Zweiten Vatikanum. Mit ihr hat sich die Kirche neu zu begreifen gelernt, indem sie ein altes biblisches Konzept aufgreift: das Volk Gottes. Es stellt die katholische Theologie in ein neues Paradigma. Daher mein erster Punkt:

*1. Die Lehre vom Volk Gottes –
das ekklesiologische Paradigma des Zweiten Vatikanum*

Das Konzil wurde 1962 von Johannes XXIII. eröffnet; er erwartete von ihm „einen Sprung nach vorwärts, der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt.“² Dieser Sprung in der Lehre sollte pastoralen Charakter erhalten; damit war das Problem des Ansatzes der Theologie gestellt.

Der Streit darüber brach am Thema der Offenbarung sehr bald nach Beginn des Konzils im Herbst 1962 aus. Die Theologische Kommission hatte ein Schema über *De fontibus revelationis*, die Quellen der Offenbarung vorgelegt.³ Hier sollte die Tradition als von der Schrift unabhängige Quelle der Offenbarung festgestellt werden, ohne daß sie in dem Schema selbst eigens zum Thema wurde. Das hätte zugleich die geschichtsfreie Konzeption der Theologie zur Kirchenlehre gemacht. Dieses Schema fiel mit Bausch und Bogen durch; damit war die a-historische Konzeption des Dogmas prinzipiell überwunden. Aber das Konzil hatte kein Programm mehr.

In dieser Situation griff ein Plan des Bischofs von Brüssel und Mecheln, Kardinal Suenens.⁴ Dieser sah vor, daß das Thema des Konzils die Kirche selbst ist. Die Arbeit solle auf den Missionsauftrag Christi konzentriert werden, „gehet hin und lehret alle Völker“. Was bedeutet die Evangelisierung aller Menschen für das innere Leben der Kirche und was bedeutet sie für das Leben der Kirche im Verhältnis zur Welt von heute? Daraus ergab sich die Konzeption der zwei Pole *ecclesia ad intra* und *ecclesia ad extra*, Kirche nach innen und Kirche nach außen. Das entsprach dem geforderten pastoralen Schwerpunkt; denn pastoral konnte die Kirche nicht einfach für sich genannt werden, sondern erst im Verhältnis zu den Menschen dieser Zeit. Die geschichtliche Situation der Menschen gehört zu ihrer übernatürlichen Existenz. Die Polarität der *Kirche nach innen* und der *Kirche nach außen* hat die Arbeit des Konzils bestimmt. Es hat deshalb auch

2 Kaufmann, Ludwig/Klein, Nikolaus, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 136.

3 Vgl. den Text in: Sauer, Hanjo, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 12), Frankfurt 1993, 638-656.

4 Vgl. Klinger, Elmar, Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf. Der Plan von Kardinal Suenens, in: Die Kraft der Hoffnung. FS Josef Schneider, Bamberg 1986, 142-150.

zwei Kirchenkonstitutionen verabschiedet, die *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“* und die *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“*.

Als erstes wurde der Themenkomplex von *Lumen gentium* behandelt, also der Begriff von Kirche, den die Kirche aus dem Innen ihrer selbst entwickelt. Auch hier war der erste Schemaentwurf an einer ungeschichtlichen Theologie orientiert. Kirche wurde begriffen als eine vollkommene Gesellschaft platonischen Zuschnitts, eine *societas perfecta*, die in sich nach Ständen hierarchisch gegliedert war. Deshalb behandelte man nach Aussagen über den übernatürlichen Ursprung der Kirche ihre Stände - Bischöfe und Papst zuerst, dann Laien und Ordensleute. Nur das Kapitel über die Laien war mit *Volk Gottes* überschrieben. Kardinal Suenens griff die Vorlage auf, ging mit ihr zu Papst Paul VI. und schlug eine strukturelle Änderung der Kapitel vor: Nach dem Kapitel über das Geheimnis der Kirche sollte über das Volk Gottes gehandelt werden, weil es die umfassendere Aussage von Kirche ist. Danach könne man über die innere Hierarchie der Gemeinschaft des Volkes Gottes verhandeln. Paul VI. stimmte zu. Von da an war das Kapitel über das Volk Gottes den einzelnen Ständen der Kirche vorgeordnet. Volk Gottes ist also ein integraler Begriff von Kirche, alle sind damit benannt, nicht nur die Nicht-Kleriker. Auch Papst, Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute, Theologen gehören in den Rahmen des Volkes Gottes; niemand, der ein spezielles Amt in der Kirche ausübt, fällt aufgrund des damit verfolgten Auftrags aus ihm heraus. Es ist die Entität, die Kirche bedeutet, und von ihr her werden alle Aussagen über die Kirche getroffen. Kardinal Suenens hat darin eine Kopernikanische Wende der Ekklesiologie gesehen.⁵

Sie hat Auswirkungen für den Ansatz der Theologie. In der Vorfassung wurde Kirche von sich her bestimmt, von dem inneren Gefüge ihrer Gemeinschaft. Im Begriff des Volkes Gottes wird sie dagegen von zwei Größen her bestimmt, die sie nicht selbst ist und die sie zugleich ausmachen: Gott und die Menschen. Die Kirche ist nicht Gott, aber Gott ist das Geheimnis ihres Ursprungs. Die Kirche ist aber auch nicht die Menschen, aber sie ist eine eigene Macht für deren Vergemeinschaftung. Mit „Volk Gottes“ begreift sie sich vom Außen ihrer selbst und nicht als eine in sich ruhende vollkommene Gesellschaft; sie wird nicht von dem her benannt, was sie ist, sondern auf das hin, wozu sie da ist. Sie wird begriffen als „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1) Dieses Verhältnis herzustellen, ist das Wesen ihres Seins. Um dieses Sein zu erfassen, müssen die zentralen begrifflichen Grundlagen der christlichen Rede von Gott bemüht werden, nämlich die christologischen Dogmen. Kirche „ist in

5 Vgl. Suenens, Léon Joseph Cardinal, *Souvenirs et Espérances*, Brüssel 1991, 114f.

einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.“ (LG 8)

Kirche ist deshalb nicht eines unter anderen theologischen Themen, sondern der Ort, an dem die entscheidenden Erkenntnisse der Theologie begreifbar werden. Theologie hat einen kirchlichen Rahmen – und zwar im historischen und im systematischen Sinn. Alles, was Theologie zu sagen hat, markiert die genannte „einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ (LG 8) Das ist ihre fundamentale Bestimmung. Sie redet nicht einfach über Gott, Christus und den Heiligen Geist an und für sich, sondern auf der Basis der genannten komplexen Wirklichkeit. Das Ansatzproblem der Theologie gibt der Kategorie des Volkes Gottes eine besondere Bedeutung. „Volk Gottes“ ist nicht nur ein Bild von Kirche, sondern repräsentiert die Grammatik der Theologie, die strukturellen Regeln ihrer Aussagen und die Logik ihrer Sprache. Diese Kategorie ist das, was man im scholastischen Rahmen der Theologie ein Formalobjekt der Rede von Gott nennen würde.

Das Volk Gottes verbindet bereits sprachlich eine soziologische Kategorie – „Volk“ – und eine theologische Kategorie – „Gott“. Es hat eine Erfahrungs- und eine Begriffsdimension, hat am Elend menschlicher Gemeinschaften und an der Hoffnung der Gnade Gottes Anteil. Im Volk Gottes gibt es daher einen Kontrast aus Transzendenz und Immanenz, Natur und Übernatur, Gott und Welt. Es ist daher nicht zufällig, daß man auf dem Zweiten Vatikanum zwei Kirchenkonstitutionen erarbeitet hat. Erfasst die eine – LG – das Volk Gottes mit einem Schwerpunkt auf Transzendenz, Übernatur, Gott, so beschreibt die andere – GS – dieses Volk mit einem Schwerpunkt auf Immanenz, Natur und Welt. Beide aber behandeln den Kontrast, der die eine komplexe Wirklichkeit aus menschlichem und göttlichem Element zur Sprache bringt. Diese Wirklichkeit kann nicht nur von einem der beiden Pole her beschrieben werden, sondern wird von jeweils beiden Perspektiven angesprochen. Kirche ist ein Sakrament, das vom Außen der Profanität her benannt sein will; denn sie wird als sie selbst durch das Außen Gottes und der Menschen zum Thema.

Von diesen beiden Außengrößen her sind auch die Merkmale des Volkes Gottes gefaßt. Es realisiert sich in Solidarität mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute (GS 1) und erinnert sie an den Segen ihrer göttlichen Berufung zum Menschsein (GS 3). Es ist eine Gemeinschaft von Menschen, eben ein Volk, doch eines aus allen Völkern, und „und übersteigt [...] zugleich Zeiten und Grenzen der Völker.“ (LG 9) Man kann es nicht von sich her beschränken, es hat vielmehr eine universale Qualität durch seine Existenz in Raum und Zeit. „Zum neuen Volk Gottes werden alle Menschen berufen. Darum muß dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten.“ (LG 13) Das Volk Gottes hat deshalb auch einen eschatologischen Charakter; denn „(s)eine Bestimmung endlich ist das Reich

Gottes“ (LG 9). Es kann nicht nebensächlich benannt werden; denn es hat eine trinitarische Natur (vgl. LG 4). Es ist eine Wirklichkeit des Geistes; denn es bedeutet eine pneumatologische Erfahrung (vgl. LG 13).

Diese Gemeinschaft ist der Welt ihrer Zeit nicht äußerlich angegliedert; vielmehr gehört das Außen dieser Welt zu den konstitutiven Bestandteilen ihrer inneren Existenz. „So geht denn die Kirche [...] den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und ist gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft.“ (GS 40) Dabei ist es nicht nur die Kirche, welche der Menschheit das Heil bringt, sondern es ist die Lebenswirklichkeit der Menschen, welche die Kirche auf die Sprünge ihrer eigenen Berufung führt. „Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.“ (GS 44)

Wegen dieser neuen Positionsbestimmung steht das Volk Gottes vor Themen und Herausforderungen, von denen sich die neuzeitliche Kirche lange Zeit ferngehalten hat. Dazu gehören an zentraler Stelle die Menschenrechte. „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert.“ (GS 41) Wegen des Kontrastes von Gott und Mensch in ihrer eigenen Wirklichkeit ist sie von den Ereignissen der Zeit selbst getroffen, in denen Menschen um die Anerkennung ihrer Rechte fürchten müssen oder gar um sie gebracht werden. Um ihrer eigenen Aufgabe willen ist sie auf die Zeichen der Zeit verwiesen. „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ (GS 4)

Diese Merkmale des Volkes Gottes zeigen, daß der Begriff die Rahmenfragen der Rede von Gott betrifft und deshalb eine hohe formale Autorität in der Theologie besitzt. Das zu sagen, ist aber nicht selbstverständlich, weil es ein Umdenken in der Sprache der Theologie bedeutet. Es geht um die systematische Frage, ob „Volk Gottes“ ein Begriff unter anderen Kirchenbegriffen ist, wie die vom Konzil verwendeten Begriffe Leib Christi (LG 7), Familie Gottes (GS 40), Tempel des Heiligen Geistes (LG 4), oder ob es sich um einen Begriff handelt, in den die anderen Begriffe der Theologie fallen. In der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanum hat sich denn auch eine Auseinandersetzung um den formalen Status des Volkes Gottes entwickelt. Lehramtliche Äußerungen unterhalb der höchsten Autorität sprechen davon, daß der Grundgedanke des Konzils für die Kirche die Idee der Gemeinschaft sei.⁶ Diese innere Reserve gegen den Volk-

6 Vgl. die außerordentliche Bischofssynode von 1985: „Die Communio-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente.“ (Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85, hg. v. Walter Kasper, Freiburg 1986,

Gottes-Begriff ist im deutschen Sprachraum kein neues Phänomen. Seit den 40er Jahren, also im Gefolge der Liturgischen Bewegung und der Jugendbewegung, wurde eine erregte Debatte um die Konzeption einer *Ekklesiologie im Werden* des Mannes Dominikus Koster geführt, welche vom Begriff des Volkes Gottes ausging; in der Leib-Christi-Theologie der Enzyklika *Mystici Corporis* von Pius XII. sahen viele einen indirekten Angriff darauf.⁷ Seit dieser Zeit gibt es in der deutschsprachigen Theologie eine nicht unerhebliche Distanz zur Kategorie des Volkes Gottes und mit der Vorliebe für die Leib-Christi-Kategorie eine Option für den Gemeinschaftsgedanken im Begriff der Kirche. Davon sind auch die heutigen *Communio*-Ekklesiologien bestimmt, welche die Gemeinschaft der Kirche in vielen, sehr unterschiedlichen und in ihren realen Konsequenzen ganz und gar nicht gleichgelagerten Perspektiven bearbeiten.⁸

Die *Communio*-Ekklesiologie besagt, daß man von der Kirche als Volk Gottes reden kann, aber nicht notwendigerweise alle Aussagen über die Kirche von den Eigentümlichkeiten dieses Begriffs her bestimmen muß. Das damit angeschnittene Grundproblem der Ekklesiologie ist keine materiale Fragestellung mehr. Es betrifft vielmehr die metaphysische Qualität des Volk-Gottes-Begriffs des Zweiten Vatikanum. Ist es eine Kategorie, welche die Struktur jeder Rede von Gott enthält? Wenn das der Fall ist, dann ist seine begriffliche Allgemeinheit der *communio* vorgeordnet und *Communio*-Ekklesiologie würde einen gewichtigen, doch nur Teilaspekt in der Natur der Kirche und in der Sprache der Theologie bestimmen.

33); sowie den Weltkatechismus: „Im christlichen Sprachgebrauch bezeichnet ‘Kirche’ die liturgische Versammlung, aber auch die Ortsgemeinde oder die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen.“ (Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, S. 227, Nr. 752). Für die Bedeutung und die Perspektiven des Streites zwischen Volk-Gottes- und *Communio*-Ekklesiologie vgl. Klinger, Elmar, Auseinandersetzungen um das Konzil. *Communio* und Volk Gottes, in: Wittstadt, Klaus/Verschooten, Wim (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Instrumenta Theologica 16), Leuven 1996, 157-175, sowie den weit gespannten Sammelband Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), *Communio* – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? (Quaestiones disputatae 176), Freiburg 1999.

7 Koster, Mannes Dominikus, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; zur Tragweite der Debatte vgl. auch: Pesch, Otto Hermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965)*, Würzburg 1993, 174-179.

8 Vgl. B. J. Hilberath, *Communio*, besonders die Einleitung und den Schlußbeitrag von Jochen Hilberath selbst (9-18 und 269-277). – Wegen des Schwerpunkts dieser Zeitschriftennummer auf die gedanklichen Möglichkeiten, welche die Whiteheadsche Philosophie eröffnet, kann hier keine eingehende materiale Auseinandersetzung mit den *Communio*-Ekklesiologien geführt werden. Ich muß mich im folgenden auf die Grundlagenfrage beschränken, welchen Status die Kategorien „Volk Gottes“ und „Gemeinschaft“ für die Beschreibung von Kirche beanspruchen können. Den theologischen Eigenwert der *Communio*-Ekklesiologien kann ich damit zwangsläufig nur defizitär ansprechen.

Das ist ein Problem, welches über das Zweite Vatikanum hinausführt. Es ist letztlich eine metaphysische Frage, die den Grundlagengehalt einer in sich differrenten Wirklichkeit behandelt. Kann eine Wirklichkeit, die aus verschiedenen Größen besteht, einen allgemeinsten Status in der Sprache der Theologie beanspruchen, oder muß diese Wirklichkeit unter eine nur aus einer Natur bestehende Konzeption gefaßt werden? Nicht das geschilderte ekklesiologische Problem der Theologie, wohl aber diese allgemeinste formale Frage gehört zu den Kristallisationskernen der Philosophie von Alfred North Whitehead. Sie kann daraufhin untersucht werden, ob sie zur Klärung des theologischen Status der Kategorie „Volk Gottes“ etwas beizutragen hat. Deshalb mein nächster Punkt:

2. „*The many become one and are increased by one*“ –
A. N. Whitehead's Prozeßparadigma

Whitehead's Hauptwerk *Process and Reality* ist eine Metaphysik mit einer außerordentlich technischen Sprache.⁹ Es definiert seine eigene Begrifflichkeit, ehe es sich mit anderen Positionen auseinandersetzt und mit dem eigenen *Categorical scheme* die klassischen Probleme der Metaphysik behandelt. In dieser Hinsicht gehört auch PR zum *linguistic turn* des 20. Jahrhunderts. Sprache ist Not und Segen der Philosophie.¹⁰ Um die weitesten Allgemeinheiten darstellen zu können, muß eine Metaphysik den Sinn der Sprache, die sie verwendet, überschreiten; erst dann ist es möglich, die Bedeutung allgemeinsten Aussagen feststellen zu können.¹¹ Folglich bestehen die ersten neunzig Seiten der deutschen Ausgabe von *Prozeß und Realität* aus Definitionen. Sie haben einen mathematischen Charakter und zeigen, daß Metaphysik ein rein sprachliches Unternehmen ist. Sie bewegt

- 9 Whitehead, Alfred North, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Corrected Edition, edited by David R. Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978; dt. Ausgabe: *Prozeß und Realität*. Entwurf einer Kosmologie, übers. und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl, Frankfurt 1979. – Aus Gründen der Einfachheit werden im folgenden Text die Zitate aus *Process and Reality* mit ‚PR‘ direkt ausgewiesen. Entsprechend der von den *Process Studies* gesetzten Standards werden sie mit verschiedenen Seitenangaben aufgeführt: Die erste ist die der kritischen Edition, die zweite verweist auf die Originaledition bei Macmillan 1929, die mit ‚d‘ gekennzeichnete dritte ist die der deutschen Edition.
- 10 „The tool required for philosophy is language. Thus philosophy redesigns language in the same way that, in a physical science, pre-existing appliances are redesigned. [...] the language of literature breaks down precisely at the task of expressing in explicit form the larger generalities - the very generalities which metaphysics seeks to express.“ (PR 11/16/d 48)
- 11 Vgl. zur Grundlagenbedeutung der Differenz von Sinn und Bedeutung: Frege, Gottlob, *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Göttingen⁵1980.

sich vollständig auf der Ebene, die das semiotische Dreieck von Charles Sanders Peirce als das Feld der Zeichen markiert. Die Zeichen repräsentieren einen eigenen Fundamentalbereich, den des Dritten, der eine eigene Macht gegenüber jenem des Ersten – dem subjektiven Feld – und des Zweiten – dem objektiven Feld – besitzt. Metaphysische Aussagen sind Zeichen. Ihr Sinn kann deshalb vom subjektiven und objektiven Feld her zwar erfaßt werden, zugleich aber kann ihre Bedeutung von dorthin nur unzureichend beschrieben werden. Sie ist weder mit dem „*cash-value*“ der Wahrheit identifizierbar, mit dem der Pragmatismus von William James argumentiert,¹² noch eine reine Ideenkonstruktion jenseits von Handlungsvollzügen, wogegen sich der von Peirce begründete Pragmatizismus zurecht verwarhte.¹³

Ein neues metaphysisches System hat nicht die in die Lebenspraxis durchgesickerte Plausibilität eines alten, weil seine Kategorien nicht zur Beschreibung alltäglicher Handlungszusammenhänge verwendet werden. Aber gleichwohl kann es von Problemstellungen her qualifiziert werden, die aus ganz anderen als metaphysischen Zusammenhängen bestehen. Das möchte ich mir hier zunutze machen und die Whiteheadsche Metaphysik mit dem Problem konfrontieren, welchen allgemeinen Status die Kategorie des Volkes Gottes für die Theologie beanspruchen kann. Ich muß dabei eine Auswahl aus den metaphysischen Begriffen treffen, die dafür einschlägig sind. Angesichts der Breite des *Categoreal scheme* von PR stellt das natürlich bereits eine Interpretation der Whiteheadschen Philosophie dar.¹⁴

Drei Kategorien müssen hier angesprochen werden: *process*, *actual entity* und *society*. „Process“ ist die Grundaussage der Whiteheadschen Philosophie, die konsequenterweise nicht im *Categoreal scheme* definiert wird. Denn die Begriffsdefinitionen sollen ja den Gedanken ermöglichen, daß Realität durch Prozeß erschlossen wird. Die elementare Kategorie zur Klärung dieser Perspektive ist *creativity*. Sie wird durch den alten metaphysischen Kontrast von vielem und einem erläutert, der mit einer neuen Perspektive versehen wird: „The many be-

12 Vgl. James, William, Pragmatism. And four essays from *The Meaning of Truth*, New York 1959, 133.

13 Vgl. Peirce, Charles Sanders, Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, Frankfurt 1976. - Whitehead war im Harvard der 20er und 30er Jahre mit dem Ansatz des Jameschen Pragmatismus konfrontiert und stellt sein eigenes Projekt in eine signifikante Differenz dazu. „Metaphysics is nothing but the description of the generalities which apply to all the details of practice. No metaphysical system can hope entirely to satisfy these pragmatic tests. [...] An old established metaphysical system gains a false air of adequate precision from the fact that its words and phrases have passed into current literature.“ (PR 13/19/d 48f)

14 Vgl. dazu ausführlicher meine Studie: Natur und Schöpfung - die Realität im Prozeß. A. N. Whiteheads Philosophie als Fundamentaltheologie kreativer Existenz (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 7), Frankfurt 1991.

come one, and are increased by one. In their natures, entities are disjunctively ‚many‘ in process of passage into conjunctive unity. This Category of the Ultimate replaces Aristotle’s category of ‚primary substance‘.“ (PR 21/32/d 63) Viele und eines stehen sich gegenüber. Sie haben auf den ersten Blick eine äußere Beziehung zueinander. Wenn etwas eines ist, dann ist es zumindest in dieser Hinsicht nicht vieles; und wenn etwas viele sind, dann ist es in dieser Hinsicht nicht eines. Man muß sich schon entscheiden, ob man etwas als vieles oder als eines behandeln und darstellen will. Das stellt Whitehead auch nicht in Frage. Aber er schlägt vor, an der Stelle dessen, was etwas ist, zu untersuchen, wie es geworden ist, was es ist. Denn die vielen können eines werden, und auch eines kann in vieles übergehen. Dann entsteht jeweils eine neue Entität, eine neue Seiendheit. Das entspricht alltäglichen Erfahrungen. Die vielen Teilnehmer der Konferenz, die mit dieser Zeitschriftennummer dokumentiert werden kann, waren zum vereinbarten Termin zusammengekommen und hatten so die Entität der Konferenz konstituiert; diese verkörperte eine eigene Art Einheit und hat sich danach erneut in eine Vielheit aufgelöst. Das ist nicht weiter aufregend, aber Whitehead begreift den metaphysischen Status dieses Vorgangs anders. Eines und vieles stehen sich äußerlich - „disjunctively“ – gegenüber, aber sie verwirklichen gerade in ihrem Übergang eine innere Einheit – „conjunctive unity“. Diese innere, von ihren - wie im weiteren Verlauf des *Categorical scheme* erläutert wird - Relationen abhängige Einheit ist nicht in der Realität der Seiendheit zu fassen, die am Ende geworden ist. Diese Entität ist eine reale Größe, die dann als eine erfahren wird. Der Übergang zu ihr erscheint an ihr selbst als unwesentlich; wesentlich ist die Einheit, die erfahren wird. Aber dennoch ist dieses Werden die allgemeinere Ebene. Die Begründung dafür steckt in dem unscheinbaren Halbsatz: „and are increased by one“ (s.o.). Die neue Einheit fügt den vielen, aus denen sie geworden ist, eine neue Einheit hinzu; sie vermehrt folglich die vielen und hängt insofern von ihnen ab. Aber zugleich können die vielen nur dann erfahren werden, wenn man sie in irgendeiner Form von Einheit zu fassen bekommt – und sei es nur, daß man sie eben „viele“ nennt. Insofern setzen die vielen die Einheit voraus. Keines, weder *many* noch *one* kann also dem anderen gegenüber prinzipiell vorgeordnet sein, weil jedes in einer Hinsicht dem gegenüber nachgeordnet und in anderer Hinsicht vorgeordnet ist. Aber in beiden Hinsichten gibt es denselben Faktor: das Werden der Einheit aus der Vielheit und das Werden der Vielheit zu einer um eines vermehrten Vielheit. Dieses *becoming* ist in beidem in gleicher Weise präsent. Es ist die allgemeinere metaphysische Ebene. Das Werden, also der Übergang von vielem zu einem, ist der Prozeß der Realität jener Seiendheit, die dadurch geworden ist. Dieses Werden ist der Schlüssel, um die Seiendheit überhaupt zum Thema machen zu können. Damit ist nicht gesagt, in welcher Weise sie zum Thema wird, das ist eine andere Frage, die hier jetzt nicht interessiert. Es geht um

die allgemeinste Ebene, auf der etwas überhaupt in Sprache zu bringen ist; deshalb heißt diese Kategorie ja auch *Category of the ultimate*.

Diese Ebene ist nicht die Seiendheit, die Realität dessen, was geworden ist. Diese allgemeinste Ebene ist der Prozeß, von dem her die Realität benannt werden kann. Er ist die Wirklichkeit, mit der die Realität überhaupt erfaßbar ist. Jede Seiendheit – *entity* – ist von dieser Wirklichkeit her benennbar; das muß nicht notwendigerweise nur eine Wirklichkeit sein, das können auch ein ganzes Bündel von Wirklichkeiten sein, je nachdem, wie viele Übergänge durchlaufen werden mußten, um die zu betrachtende Einheit zu erreichen. Bei der genannten Konferenz hatte es vieler Prozesse bedurft, um Frau Stengers aus Brüssel, Herrn Fetz aus Eichstätt, Herrn Schweiger aus New York, Jean und John Cobb aus Kalifornien und vor allem die Studierenden wie Interessierten vor Ort nach Salzburg in die Einheit dieser Konferenz zu bringen. Das waren Prozesse, die mit Gesprächen, e-mail, Telefonaten, Anträgen, Flügen, Übernachtungen, Ansagen, Werbung etc. umschrieben werden können; in vielen dieser Prozesse ist Franz Riffert der Motor gewesen. In seinem Kopf war die erste Form von Einheit entstanden, die die Realität dieser Konferenz durchlaufen hatte.

Diese Wirklichkeiten der Prozesse nennt Whitehead *actual entity*. Es stellt die erste der *Categories of Existence* (vgl. PR 22/32/d 63); der Nachdruck liegt auf „actual“, nicht auf *entity*. „‘Actual entities’ - also termed ‘actual occasions’ - are the final real things of which the world is made up. There is no going behind actual entities to find anything more real.“ (PR 18/27f/d 63). Jede Realität ist ein *entity*, aber das ist nicht die elementarste metaphysische Ebene. Die wird von den Aktualitäten beschrieben, die das Werden dieser Seiendheit realisiert. In den *Categories of Explanation* heißt es deshalb: „That the actual world is a process, and that the process is the becoming of actual entities.“ (PR 22/33/d 64)

Aus der übergeordneten Allgemeinheit dieses Werdens macht Whitehead ein direktes Prinzip der Metaphysik: „That *how* an actual entity *becomes* constitutes *what* that actual entity *is*, so that the two descriptions of an actual entity are not independent. Its ‚being‘ is constituted by its ‚becoming‘. This is the ‚principle of process‘.“ (PR 23/34f/d 66) Das Principle of Process besagt nicht, daß die eigentliche Realität der Prozeß ist, also „Being“ durch „Process“ zu ersetzen wäre. Aber es besagt, daß die Voraussetzung des Seins eines Seienden der Prozeß ist, in dem es geworden ist. Das verändert den Blickwinkel auf die Realität grundlegend. Das, was sie ist, ist nicht mit der äußerlichen Gegenüberstellung ihrer jeweiligen Seiendheiten schon erfaßt, sondern erst, wenn man die innere Einheit ihres Werdens kennt. Das relativiert die Einheit dieses Seienden und es relativiert die Vielheit, die seinem Sein zugrunde liegt; aber diese Relativierung bedeutet nicht, daß diese Entität keine Realität hätte. Sie besagt lediglich, daß es keine Realität gibt, die nicht im Hinblick auf ihr Werden grundsätzlicher zu begreifen wäre als im Hinblick auf ihr Sein. Denn alles, was jemals geworden ist, kann in

das Werden einer neuen Realität eingehen und so zur Wirklichkeit dieses Prozesses beitragen. Nichts steht nur für sich und alles kann von einem Außen seiner selbst betrachtet werden. Auch daraus macht Whitehead ein eigenes Prinzip der Metaphysik, nämlich das der Relativität:

„That the potentiality for being an element in a real concrescence of many entities into one actuality is the one general metaphysical character attaching to all entities, actual and non-actual; and that every item in its universe is involved in each concrescence. In other words, it belongs to the nature of a ‚being‘ that it is a potential for every ‚becoming‘. This is the ‚principle of relativity‘.“ (PR 22/33/d 64f)

Diese beiden Prinzipien verändern die Rahmenbedingungen der Erkenntnis. Der ja von vielen Einzelwissenschaften als unzureichendes Korsett erfahrene Subjekt-Objekt-Gegensatz wird in den Kontrast von *actuality* und *reality* überführt. *Actual* ist die Erfahrung des Werdens, die sich im Erfassen der *reality* einstellt. Mit dieser Aktualität wird deren Gefüge punktuell verändert, eben an jenem Punkt, in dem das Erfassen der Realität ihrer Gesamtheit eine weitere Einheit hinzufügt. Diesen Zusammenhang nennt Whitehead Prozeß; er muß folglich auf Punktualität wie Universalität hin dargestellt werden. Jeder Prozeß ist „the expansion of the universe in respect to actual things“ (PR 215/327/d 397); zugleich gilt von jeder Punktualität: „each actual entity is itself only describable as an organic process. It repeats in microcosm what the universe is in macrocosm.“ (PR 215/327/d 397) Daraus ergibt sich die Whiteheadsche Definition des Prozeßbegriffs: „Process is the becoming of experience.“ (PR 166/252/d 311)

Zur Erkenntnis ist nach klassisch-aufgeklärter Auffassung einerseits notwendig, daß etwas erfahren wird und erfahren werden kann, und andererseits vorausgesetzt, daß das erkennende Subjekt vom zu erkennenden und erfahrenen Objekt einen Begriff hat. Die Whiteheadsche Metaphysik stellt das nicht in Frage. Nach Auffassung von PR muß jedes actual entity auf einen physischen und einen begrifflichen Pol hin beschrieben werden; die Relationen, die sein Werden ausmachen, bündeln sich um diese beiden Zentren, wobei der Ursprung von *physical feelings* konstituiert wird. Da ist Whitehead ganz und gar Realist und auch britischer Empirist. Die Bedeutung der Differenz von Begriff und Erfahrung bleibt von seiner Metaphysik unbestritten; sie fällt deshalb nicht hinter die Einsichten neuzeitlicher Philosophie zurück. Aber sie besagt, daß auf der Seite der realen Erfahrung und auf seiten des sprachlichen Begriffs das Werden die entscheidende Größe darstellt. Wer etwas erkennen will, geht an dessen Realität vorbei oder kann sie nur defizitär beschreiben, wenn sie oder er das Werden dieser Entität und das Werden der Idee, mit der es repräsentiert wird, nicht in Rechnung stellt. Das gilt nicht nur für zeitliche Vorgänge, bei denen das offensichtlich und selbstverständlich ist; es gilt für alle Realität. Es ist ein kosmologischer Zusammenhang. Das darf man nicht mit den Positionen verwechseln, daß Zeit die entscheidende Realität wäre. Vielmehr ist auch die Zeit erst über den Prozeß thematisierbar; Zeit bedeutet Veränderung, *change*. Sie ist eine reale Größe, keine wirkliche Entität.

Sie wird überhaupt nur thematisierbar, wenn man auf jene Prozesse zurückgreift, aus der sie besteht. Geschichtliche Abläufe muß man deshalb erzählen, temporäre Abläufe auf physikalische Maßstäbe bringen, um sie überhaupt darstellen zu können; beides, die erzählte Geschichte wie die normierte Sekunde werden über Prozesse konstituiert, nicht die Prozesse über den zeitlichen Ablauf. Sie bestimmen die grundlegende Perspektive auf das, was eine Realität ist.

Aus diesem Grund ist die Kategorie der Gesellschaft keine elementare Kategorie der Existenz. Sie gehört zu den *Derivative notions* aus dem *Categorical scheme* von PR. Sie ist unverzichtbar, um Realität zu beschreiben, aber sie hat nicht die metaphysisch allgemeine Bedeutung wie *actual entity*. Sie gehört zu den Kategorien, welche die Resultate der Prozesse behandeln; denn sie bezieht sich auf das Konglomerat von actual occasions - „any particular fact of togetherness among actual entities“ (PR 20/30/d 60). Das nennt Whitehead *nexus*; der Begriff hat einen die Realität beschreibenden, aber nicht den Prozeß konstituierenden Charakter im Begriffsschema von PR. Er ist metaphysisch abgeleitet, aber erschließt analytisch die menschliche Erfahrung. „Nonetheless, a nexus is a real and particular thing, even though it is such in an ontologically dependent sense“¹⁵, um es mit den Worten von Austin Lewis in einem präzisen Artikel über zivilisierte Gesellschaften zu sagen. Das actual entity ist eine punktuelle, atomistische Wirklichkeit, der nexus eine vernetzte, relationale Realität. Beides ist im Whitehead-schen Begriffsschema nicht zu verwechseln.

Sofern ein *nexus* in irgendeiner Weise geordnet ist, wird er *society* genannt: „A ‘society’, in the sense in which that term is here used, is a nexus with social order; and an ‘enduring object’, or ‘enduring creature’, is a society whose social order has taken the special form of ‘personal order’.“ (PR 34/50/d 84) So ziemlich alles, was wir sinnlich wahrnehmen, sind *societies* in dem hier definierten Sinn. Es sind Tatsachen der Realität, die aus verwobenen Netzen, oder Netzwerken von Netzen entstanden sind und ihre Existenz durch die Ordnung sichern, die sie durch den Fluß der Zeit weitergeben.

Mit den unterschiedlichen Formen von Gesellschaften läßt sich Realität beschreiben. Das ist die Leistung dieses Begriffs. Jeder Mensch ist eine Gesellschaft, eine Konstellation unterschiedlicher Kräfte und Einheiten, die erst dann das Leben ausmachen, das Menschen jeweils sind, wenn sie eine *personal ordered society* darstellen. Das meint, daß es eine Ordnung gibt, die durch die zeitliche Erstreckung dieser Gesellschaft *Mensch* so weitergegeben wird, daß man einen Schnitt in jeden dieser zeitlichen Punkte legen kann; dabei gibt es eine klare Differenz zwischen den Punkten, die vor diesem Schnitt liegen, und jenen, die nach diesem Schnitt liegen. Das ist bei der Lebensgeschichte einer menschlichen

15 Lewis, Austin, The Metaphysical Status of Civilized Society, in: ProcSt 20 (1991) 10-22, 13.

Person der Fall. Sie ist eine einmalige Ordnung, die sich in vielen Unterordnungen mit anderen Menschen trifft, aber um eine tragende, sie beherrschende und von allen anderen realen Tatsachen unterschiedene Macht organisiert ist. Das Anwendungsfeld des Begriffs der *society* ist sehr weit. Keine empirisch arbeitende Wissenschaft kommt ohne ihn aus; er ist für die Beschreibung dessen, was real der Fall ist, unverzichtbar.

Theologie ist eine Sprache des Glaubens im Zeichen der eigenen Zeit. Es liegt daher nahe, daß auch sie sich der Basisbedeutung von *society* bewußt geworden ist und sie auf dem Feld der Rede über die Kirche, der Ekklesiologie, anwendet. Die Kirche ist unbestreitbar eine reale Tatsache; sie hat ziemlich klare Grenzen, eine relativ klar von der übrigen Zeit abzugrenzende Geschichte und einen weltweiten Aktionsradius. Die schon angesprochene Communio-Ekklesiologie liegt daher durchaus im Paradigma heutiger Zeit und verkörpert kein antiquiertes Denken. Die soziale Realität der Kirche, ihre erfahrbare Tatsächlichkeit kann man mit dem Whiteheadschen Begriff der *society* beschreiben. Besonders zwei der heutigen Prozeßtheologinnen und -theologen stehen für diesen Gedanken. Die erste ist die Methodistin Marjorie H. Suchocki, John Cobb's Meisterschülerin, die mit *God-Christ-Church* eine Art Grundbuch für die Auseinandersetzung der Prozeßtheologie mit den theologischen Problemen der realen pastoralen Praxis geschrieben hat und eine christologisch gewendete *Process-ecclesiology* vertritt.¹⁶ Der andere ist der Jesuit Joseph A. Bracken, der seit langem mit einer Theologie trinitarischer Gemeinschaft versucht, die weit verbreiteten Vorbehalte der römisch-katholischen Theologie gegen den prozeßtheologischen Ansatz aufzubrechen.¹⁷ Beide treiben den Ansatz der Prozeßtheologie im Grundlagenbereich weiter.

Aber nicht immer kann man mit dem, was selbstverständlich erscheint, eine Sprache entwickeln, die am besten Probleme löst und mit ihren Aussagen am weitesten reicht. Das läßt sich meines Erachtens auch von der Anwendung des Whiteheadschen *society*-Gedankens auf die Kirche sagen. Da ich damit auf den ersten Blick gegen die Selbstverständlichkeiten und offenkundige soziale Realität der Kirche argumentiere, bin ich in der Bringschuld an Argumentation. Deshalb mein nächster Punkt:

16 Vgl. Suchocki, Marjorie, *God-Christ-Church. A Practical Guide to Process Theology*, New York 1988, 125-160.

17 Vgl. Bracken, Joseph, *The Triune Symbol. Persons, Process and Community*, Lanham 1985 und ders., *Society and Spirit. A Trinitarian Cosmology*, Selinsgrove 1991, sowie die Vorfassung dessen in ders., *Spirit and Society. A Study of Two Concepts*, in: *ProcSt* 15 (1986) 244-255.

3. Die Kirche – das actual entity des Volkes Gottes

Auf dem Zweiten Vatikanum wurde die Kirche nicht von sich her begriffen; man hat dort mit der Vorstellung einer *societas perfecta* gebrochen und die Kirche von dem her bestimmt, was sie nicht selbst ist. Die beiden Größen, mit denen dieses Konzil die Lehre von der Kirche konstituiert, sind Gott und die Menschen; die Kirche ist das Volk Gottes. Damit entsteht aber ein doppeltes Strukturproblem, das die Theologie seit den altkirchlichen Debatten um Christus und sein Verhältnis zum Vater kennt: Das menschliche und das göttliche Moment müssen in einer Weise verbunden werden, die sie weder in den Gegensatz einer Machtauseinandersetzung setzt, noch das eine dem anderen wesentlich unterordnet. Es stellen sich zwei Fragen: Wenn die Kirche über die Menschen zum Thema wird, also ihre natürliche Realität benannt wird, wie kann dann noch ihr übernatürlicher Ursprung in Gott zur Sprache kommen? Und umgekehrt: Wenn die Kirche von Gott her bestimmt wird und damit die Differenz zur irdischen Realität herausgehoben wird, wie können dann die Menschen in Raum und Zeit konstitutiv zu ihrer Wirklichkeit gehören? Bei der ersten Perspektive lockt die Beschränkung der Kirche auf ihre gesellschaftliche Identifizierbarkeit und droht ihre wesentliche Differenz zu gesellschaftlichen Vereinigungen verloren zu gehen. Bei der zweiten lockt die Trennung ihres übernatürlichen Charakters von der irdischen Realität und droht die Erfahrbarkeit Gottes in der Gemeinschaft der Kirche verloren zu gehen. Das eine ist ein ekklesiologischer Nestorianismus, das andere ein ekklesiologischer Arianismus.

Die alte Kirche hat dieses theologische Problem auf dem Feld der Christologie mit einer metaphysischen Kategorie gelöst, die der Kernbestand des ersten Dogmas der Kirche ist; es ist das *homoousios* auf dem Konzil von Nikaia 325. Formal gesehen ist die Frage nach dem theologischen Status der Kirche auf der gleichen Ebene angesetzt. Ich möchte deshalb einen metaphysischen Vorschlag auf dem Boden des Whiteheadschen Prozeßparadigmas machen. Die Begriffs-metaphysik von PR legt die Frage nahe, ob es sich beim Volk Gottes um eine *society* oder ein *actual entity* handelt. Vom Sein dieses Volkes her betrachtet, muß man sagen: Es ist eine Gemeinschaft, eine *society*. Wer betrachtet, was Kirche genannt wird, wird zunächst feststellen, daß sie ein Ort ist, an dem Menschen sich versammeln. Das gilt im Sinne von räumlichem Ort, also die Kirchengebäude, aber auch von zeitlichem Ort, also die Gottesdienste und pastorale Angebote in den Gemeinden. So wie sie objektiv greifbar ist, ist sie eine Gemeinschaft, eine *society*, die nach einer mehr oder minder deutlich faßbaren Ordnung existiert.

Doch bei dieser Betrachtung bleiben wesentliche Fragen offen: Wieso kommen diese Menschen zusammen? Warum pflegen sie untereinander Gemeinschaft und suchen sie mit anderen? Auf diese Fragen möchte ich die Perspektive des Werdens anwenden, also des Prozesses, der das Sein dieser Gemeinschaft

konstituiert. Ein Prozeß ist ein *actual entity*, dieses hat keine zeitliche und räumliche Ausdehnung, sondern vergeht, sobald es geworden ist. Es bildet sich aus einem Netz von Beziehungen, die auf mehr oder weniger intensive Weise alles umfassen, was es gibt, und es gibt diesem Netz einen weiteren Knoten hinzu, der das Werden der neuen *actual entities* intensiviert. Das trifft auf die Kirche zu; denn sie hat zwar schon fast 2000 Jahre hinter sich, aber sie ist noch gar nicht vollendet. Sie hat gerade erst angefangen, das zu werden, was sie sein will: die Kirche Jesu Christi. Alle ihre Mitglieder durch die Zeiten gehören zu dieser Kirche und tragen zu deren Wirklichkeit bei, aber zugleich kann sie auch an jedem ihrer Mitglieder selbst zerbrechen und statt des Geistes der Liebe und gegenseitigen Ermächtigung den Geist von Karrierismus und irdischer Macht atmen.

Wenn sie eine *society*-Realität wäre, die ihre Ordnung bereits gefunden hätte, die sie über die Zeiten hindurch auf ihre einzelnen Mitglieder nur noch zu übertragen bräuchte, dann gäbe es keine Differenz zwischen kirchlicher Realität und der Kirche Jesu Christi, die der Tempel des Heiligen Geistes ist. In einer sehr wichtigen Auseinandersetzung auf dem Konzil wurde aber genau diese Differenz gelehrt; das ist das berühmte *subsistit* von LG 8 (DH 4119), mit dem man die schlichte Identitätsaussage zwischen Kirche Jesu Christi und realer Kirche direkt hat vermeiden wollen. Die Realität der Kirche basiert auf der Wirklichkeit aus den Worten und Taten Jesu Christi, aber sie hat diese Wirklichkeit noch nicht vollständig erreicht. Das macht sie zu einer eschatologischen Gestalt dieser Kirche Jesu Christi, aber auch zu einer gesellschaftlichen Realität, die von ihren eigenen Sünden umkehren muß. Was Kirche eschatologisch ist, kann nicht ausreichend über den *society*-Gedanken begriffen werden, wohl aber über den Werdensprozeß einer Wirklichkeit, eines *actual entity*. Man kann von ihrem Werden her sagen, daß sie eine prozessuale Wirklichkeit ist, ein *actual entity*.

Ein zweites Problem in der Darstellung der Kirche kann den Unterschied von Seins- und Prozeß-Perspektive anschaulich machen. Wer ist denn da, wenn eine erfahrbare Gemeinschaft von Kirche vorhanden ist? Schaut man auf das Sein dieser Gemeinschaft, dann muß man sagen: Es sind die, die da sind. Aber befragt man die, die da sind, wer denn in ihrer *communio* alles da ist, dann wird man auf Merkwürdiges stoßen: Bei denen, die jetzt da sind, sind welche präsent, die gar nicht mehr da sind, aber beständig zur Sprache kommen: Jesus von Nazareth, in der katholischen Kirche auch auf einem besonderen Rang Maria, und bei allen christlichen Kirchen die Gemeinschaft der Heiligen, also jene, die schon längst gestorben sind bzw. in den Zeiten der Kirchenverfolgung das Martyrium erleiden mußten. Sind sie nur in der Erinnerung derer präsent, die sich versammeln, also im Geist dieser Gemeinschaft, oder bedeuten sie eine eigene Macht dieser realen Gemeinschaft gegenüber? Vom Sein her gesehen können sie nur in der Erinnerung da sein; denn sie sind nicht als sie selbst wahrnehmbar. Aber doch sind sie präsent und bedeuten eine eigene Macht. Das ist besonders in der *communio* der

Eucharistiefeier der Fall. Hier ist die Erinnerung von einer eigenen Macht-Qualität; denn erstens wird die Botschaft Jesu und über Jesus fortlaufend vorgetragen, und zweitens sind die Sprachregelungen der früheren Kirchenmitglieder immer noch verbindliche Bekenntnisse dieser Gemeinschaft.

Kirche ist eine öffentliche Größe, das Geheimnis ihrer Existenz soll eine offenbare Qualität für alle haben, die damit in Berührung kommen. Wer dazu kommt, vertieft dieses Geheimnis mit seiner eigenen Menschwerdung und wird nicht von den anderen nach und nach an das Allerheiligste herangelassen. Das göttliche Geheimnis, das Kirche ist, wird nicht vorgängig von einer Gemeinschaft erzeugt, in welches dann die Mitglieder initiiert werden, sondern diese Mitglieder machen dieses Geheimnis von sich her präsent. Es ist nicht die Ordnung, die auf jene übertragen wird, sondern sie konstituieren diese Ordnung. Das läßt sich nicht mit dem *society*-Gedanken verstehen; denn hier ist das Bildungsprinzip vor der Wirklichkeit jedes einzelnen Ortes dieser Gesellschaft vorhanden. Aber es läßt sich über den *actual-entity*-Gedanken verstehen. Ein *actual entity* hat in der Whiteheadschen Prozeßmetaphysik ein *initial aim* von Gott, eine Werdensperspektive, die dann in der Realisierung der verschiedenen Beziehungen – *prehensions* – als ein von anderen *actual entities* erfassbarer Charakter zum Tragen kommt. Um diese göttliche Gründung der Wirklichkeit zu benennen, müssen die Relationen in Rechnung gestellt werden; andernfalls läßt sich das *initial aim* nicht zur Sprache bringen. Das göttliche Geheimnis der Kirche liegt in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus; die Menschwerdung all derer, die zur Kirche gehören, machen dieses Geheimnis zum Thema. Wer es erfahren will, muß sich mit der Menschwerdung all dieser Menschen befassen. In diesem Sinn sind sie eine eigene Macht in der Kirche und eben präsent, auch wenn sie längst nicht mehr da sind und in antiken Arenen oder modernen Folterkammern, oder im natürlichen Lauf der Dinge den Tod gefunden haben.

Kirche ist sowohl von ihrer eschatologischen Natur wie ihres geheimnisvollen Charakters her präziser über das Konzept des *actual entity* als das der *society* erfassbar. Das läßt von der Prozeß-Metaphysik darauf schließen, daß sie keine abgeleitete Größe ist, sondern eine Ursprungswirklichkeit der Rede von Gott.¹⁸ Das Volk Gottes ist eine heilsgeschichtliche Wirklichkeit, die mit Beginn

18 Wer wie Joseph Bracken eine Metaphysik der Gemeinschaft in den Vordergrund stellt, muß zwangsläufig den Status einer *derivative notion* für *society* abstreiten. Sie rückt bei ihm von den abgeleiteten Begriffen zu den Grundkategorien. „There is, in other words, a dynamic interrelatedness of the actual entities with one another so that they co-constitute a new ontological reality which is self-sustaining (albeit in and through the activity of its member actual entities) and which, therefore, is its own reason“ (J. Bracken, Spirit 247) Das bringt ihn auf die Seite der - nicht wenigen - Re-Visionären unter den Prozeßtheologen. Eine Basisstruktur der Prozeß-Metaphysik Whiteheads muß dann beiseite gerückt werden. Aus dem Prozeß werden so bei Bracken „fields of activity“: „Moreover, all that is

der Weltgeschichte Gottes angefangen und erst mit dem Ende der Menschheit zu existieren aufhören wird. Sie findet ihre Vollendung nicht vor der Zeit, sondern im Zeichen der Zeit. Gerade weil sie eine Kirche *semper reformanda* ist, ist ihre reale *communio* eine *derivative notion*, eine abgeleitete Größe; denn andernfalls würde sie sich in der Eucharistie selbst feiern, was so ziemlich das erste Mißverständnis war, das Paulus seinen Gemeinden austreiben mußte.

Wenn Kirche eine grundlegende Kategorie für die Rede von Gott ist, dann muß die Erfahrung Gottes aber auch über ekklesiologische Probleme benennbar sein. Deshalb mein letzter Punkt:

4. Der Prozeß des Volkes Gottes – ein Name für Gottes Präsenz in der Zeit

Der Beitrag, den das Prozeßparadigma für die katholische Ekklesiologie leistet, besteht darin, daß es über den allgemeinen Stellenwert des Kirchenthemas für die Rede von Gott aufklärt. Je nach dem, wie man Kirche begreift, verschiebt sich der Ort, an dem die Erfahrung Gottes benannt werden kann.

required of Whiteheadians for this adaption is to begin thinking of societies as structured fields of activity for their constituent actual occasions rather than as a series of individual actual entities. But this means that Whitehead's commitment to metaphysical atomism, as indicated above, is only half-true. The other unstated half-truth is that the category of *society* is not really a 'derivative notion' within Whitehead's philosophy, but equiprimordial with the notion of *actual entity*. Societies, to be sure, cannot exist apart from dynamically related actual entities. But actual entities cannot account for the continuity of things and events in this world without the presupposition of societies as enduring structured fields of activity nested within one another so as to produce the reality of an overall cosmic process." (Bracken, Joseph A., *Proposals for Overcoming the Atomism within Process-Relational Metaphysics*, in: *ProcSt* 23 (1994) 10-24, 14) Doch hat das weitreichende Konsequenzen. Whitehead's Dictum vom *atomism* als „ultimate metaphysical truth“ (PR 35/53/d 87) sichert die Prozeßmetaphysik von einem Nullsummenspiel der Macht zwischen Relationalität und Punkthaligkeit ab. Wenn man sie wie Bracken mit den Aktivitätsfeldern direkt überwinden will, steht man vor diesem Problem. Es bleibt dann nur die Wiedereinführung dieses Nullsummenspiels: „a community is an ontological reality in some sense superior to its person-members.“ (J. Bracken, *Triune Symbol* 24) Damit ist zwar die Machtauseinandersetzung zwischen den einzelnen Gegebenheiten dieses Feldes überschritten, aber sie taucht wieder auf. Dem Kollektiv wird dann metaphysisch, und das heißt: im Prinzip, der Vorrang eingeräumt: „This collective agency of all the occasions within the cell rather than the individual agency of a single dominant occasion at any given moment is what ultimately provides for the ongoing unity of the cell as an organic whole.“ (Bracken, Joseph A., *Energy-Events and Fields*, in: *ProcSt* 18 (1989) 153-165, 157) Die Prozessualität dieses Verhältnisses ist dann nur noch eine *derivative notion*. Brackens Ansatz läuft nicht nur auf eine Re-Vision der Whiteheadschen Metaphysik hinaus; er ist die gänzliche Verkehrung ihrer Strukturmomente.

Die Kirche ist eine *Gemeinschaft*, deshalb kann sie über das Sein dieser Gemeinschaft zum Thema werden; das leisten die diversen Spielarten der *Communio-Ekklesiologie*. Hier ist Gesellschaft im allgemeinsten Sinn des Wortes der Rahmen der Betrachtung. Vom Prozeßparadigma her kann man lernen, daß dann Kirche als eine abgeleitete Größe zum Thema wird; denn *society* ist *a derivative notion*. Das führt zum Folgeproblem, was die Ursprungsmacht der Gemeinschaft ist. Es ist deshalb systematisch betrachtet nicht verwunderlich, daß unter den *Communio-Ekklesiologien* um die genauen Merkmale der *communio* der Kirche gestritten wird.¹⁹ Die einen leiten sie von den Mitgliedern der Kirche ab, die anderen von der Hierarchie der Kirche, die dritten vom Papst selbst, die vierten von der Gemeinschaft der drei göttlichen Personen. Wenn man das Sein kirchlicher Gemeinschaft in den Vordergrund stellt, muß man nach dem metaphysischen Ursprung suchen. Diese Klärung ist die analytische Seite des Beitrags, den das Prozeßparadigma zur Ekklesiologie leistet.

Die systematische Seite besteht daraus, daß es einen alternativen Ort benennen kann, an dem Gott zur Sprache kommt. Wenn die Kirche nicht primär als *society*, sondern als *actual entity* begriffen wird, stellt sich die Frage nach der Ableitung dieses Seins nicht mehr. Wohl aber stellt sich dann die Frage, ob diese Ursprünglichkeit in der Rede von Gott eingelöst werden kann. Welcher Vorteil ergibt sich also für die Darstellung Gottes, wenn die Kirche als *actual entity* begriffen wird?

Wird Kirche als *communio* begriffen, dann ist die primäre Erfahrungsdimension Gottes die Gemeinschaft der Kirche selbst und man muß dann, wie oben erwähnt, nach einer Kriteriologie suchen. Aber es gibt eine Alternative, die schon lange in der Ekklesiologie bekannt ist. Als Romano Guardini 1922 schrieb: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen.“²⁰, hatte er sie benannt. Dieses Erwachen ist das wesentliche Merkmal, das mit der Kennzeichnung der Kirche als *actual entity* unmittelbar erfaßt werden kann. Mit ihm wird gesagt: Etwas Neues kommt mit der Gemeinschaft der Kirche bei jenen Menschen ins Spiel, die diese Gemeinschaft ausbilden. Jedes *actual entity* ist ein neuer Knoten der Realität; seine Neuheit – *novelty* – ist ein Grundbestandteil seines Prozesses. Ohne diese Neuheit ist der Prozeß in

19 Vgl. Jochen Hilberaths Abgrenzung von der sog. „*communio hierarchica*“ in: *Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?*, in: ThQ 177 (1997) 202-219. Diese Aufklärungsleistung steht der Prozeßekkleiologie von Joseph Bracken noch bevor. Denn er präsentiert etwas als selbstverständlich, was gerade nicht selbstverständlich ist. „Ultimate Reality is not simply the reality of God, but the reality of a cosmic society in which the divine persons share their communitarian life with all their creatures.“ (J. Bracken, *Society and Spirit* 136)

20 Guardini, Romano, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge (Werke)*, Mainz/Paderborn 1990, 19.

der Realität nicht darstellbar. Wenn Kirche als *actual entity* begriffen wird, dann geht es um die Neuheit, die Kirche in die Welt einführen kann. Sie ist eine schöpferische Macht und wird objektiv an der Kreativität erfahbar, natürliche Konstellationen zu verändern. Wenn Leben aufleuchtet, wo Tod herrscht, wenn sich Perspektiven öffnen, wo Ausweglosigkeit herrscht, wenn Hoffnung glimmt, wo Verzweiflung lodert, dann ist diese Kreativität am Werk und hier ist der Ort, die Erfahrung Gottes zu benennen. Daraus ergibt sich der Schluß, daß die Gotteserfahrung keine direkte Erfahrung ist, sondern eine Erfahrung mit Erfahrungen. Sie ist die Erneuerungserfahrung in durchlittenen Differenzen; sie ist eine Macht aus der Ohnmacht menschlicher Existenz.

Actual entities sind keine Erfahrungsgrößen, das sind nur *societies*. *Actual entities* sind die Basis für Erfahrung. Deshalb kann auch die Neuheit, welche die Kirche in die Welt einbringt, nicht an der Kirche abgelesen werden, sondern erst am Anderen ihrer selbst, der Situation der Menschen in der Welt. In welcher Weise verändert sich die Zeit, wenn Kirche in ihr präsent ist? Was wird anders in der Welt, wenn Kirche das Evangelium verkündet? Das sind die Bereiche, in denen Gott zur Erfahrung kommt. Es ergibt sich also eine Kriteriologie für die Art und Weise, wie die Gemeinschaft der Kirche sich um die Erfahrung Gottes herausbildet; sie wird von der Erneuerung des Lebens unter den Menschen erstellt. Die Gottesmacht der Kirche ist eine Ermächtigung zur Menschwerdung; das ist der Bereich, der herkömmlich Pastoral heißt. Er verbindet die Hoffnung des Glaubens mit den Lebensproblemen des Alltags. An diesem kreativen Kontrast zeigt sich, ob die reale Gemeinschaft der Kirche auf der Spur Gottes geht, oder diese Spur verloren hat. Wenn die Erfahrung der Gemeinschaft der Kirche eine Erneuerung des menschlichen Lebens bedeutet, dann ist diese Gemeinschaft auf jener Spur. Die Dimension der Gotteserfahrung in der Kirche ist nicht einfach ihre Gemeinschaft, sondern das sind die pastoralen Zeichen, die diese Gemeinschaft erzeugt. Sie ist die Macht in der Ohnmacht des Lebens, die für Gottes Gegenwart signifikant ist. Das kann man am Grundsakrament christlicher Existenz ablesen; es steht für die Erneuerung des Menschen. Die Taufe hat den Sinn, diesen Prozeß auszulösen und für andere erfahbar zu machen. Deshalb hat sie die Bedeutung einer Gotteserfahrung, die im Lebensalltag greift. Der alltägliche Vollzug von Kirche ist der entscheidende Ort, Gott zu benennen. Von ihm her werden ihre kulturellen Hochformen wie Liturgie, Sakramentenspendung, Stundengebet bedeutsam; beides bedingt einander.

An diesem Punkt verbindet sich die Beschreibung der Kirche durch die Kategorie des *actual entity* mit jener durch die Kategorie des Volkes Gottes. Das Volk Gottes ist ohne Zweifel eine Gemeinschaft, aber es ist eine Gemeinschaft zur Erneuerung der Menschwerdung aller Menschen. Es ist, wie *Lumen gentium* über die Kirche sagt, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Das bedeutet aber, daß

die Gemeinschaft, die sie ist, noch gar nicht vollendet ist; der Prozeß ihrer Vergemeinschaftung hält an. Sie hat noch nicht das Sein erreicht, das für sie von Gott vorgesehen ist. Zum Volk Gottes sind alle Menschen berufen, es gibt deshalb eine innere Relationalität der Kirche zu Lebenssituation aller Menschen zu allen Zeiten. Ihr Werden kann erst dann als abgeschlossen gelten, wenn die Menschwerdung aller Menschen die Erfüllung in Gott finden wird. Deshalb gilt für die Gemeinschaft der Kirche ein ganz eigentümliches Paradox: Es gibt in ihr eine Gemeinschaft, die es noch gar nicht gibt, aber die für die Kirche entscheidend ist; sie trägt eine *communio* in sich, die sie noch werden wird. Die Gemeinschaft, die ihrem Auftrag entspricht, steht noch im Prozeß; das Werden der Kirche zur Kirche Jesu Christi, die sie von Gott her schon ist, ist ein missionarisches Geschehen. Es beruht darauf, daß das Volk Gottes jene Wirklichkeit ist, die von Gott her schon angefangen hat, aber von den Menschen her noch nicht vollendet ist. Es ist ein *actual entity*, das – mit der Metaphysik Whiteheads gesprochen – noch nicht verschwinden kann, weil der Prozeß, den es zu realisieren hat, noch nicht vollendet ist. Deshalb ist das Außen der Kirche von heute ein Konstitutivum ihrer innersten Existenz in Gott. Sie wird noch an ihm, was sie zu sein berufen ist.

Die *communio* des Volkes Gottes mit allen Menschen und die *communio* Gottes mit den Menschen durch die Kirche ist ein Prozeß. Diese eschatologische Qualität macht es möglich, auch die *communio* als ein *actual entity* aufzufassen. Mit einer Prozeßperspektive auf den missionarischen Auftrag der Kirche, die Vereinigung aller Menschen mit Gott zu repräsentieren, löst sich auch der Gegensatz zwischen *Communio*- und Volk-Gottes-Ekklesiologie auf. Die Basis, beide zu verbinden, ist die Pastoral; hier wird die Gemeinschaft Gottes mit allen Menschen in der kirchlichen Gemeinschaft der Christen vor Ort bezeichnet.

Der pastorale Alltag ist daher nicht das andere der Gotteserfahrung, sondern ihr Ernstfall. Wer sich aus ihm zurückzieht und seinen konstitutiven Wert für kirchliche Existenz übergeht, überdeckt die Erfahrung Gottes in der Kirche. Wer ihn aber ins Zentrum rückt, wird die Erneuerungsqualitäten jener Gemeinschaft entdecken, welche das Volk Gottes verkörpert. Wenn Kirche ein Erneuerungsfaktor menschlicher Existenz ist, dann geschieht im Werden ihrer Gemeinschaft Gottesgegenwart. Dieser Prozeßcharakter der *communio* des Volkes Gottes markiert Gottes Präsenz in der Welt.

Whitehead, Cassirer, Piaget

Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma

Reto Luzius Fetz, Eichstätt

Die sogenannte Postmoderne hat mit Lyotard die Rede vom „Ende der Großzahlungen“ (*la fin des grands récits*) in Umlauf gebracht. Die aus dem 19. Jahrhundert überkommenen Systeme, welche die ganze Welt erklären wollten, sollen nun definitiv ausgedient haben, wofür der Zusammenbruch der marxistischen Ideologie als Paradebeispiel steht. Bedeutet dieses Ende, daß wir fortan in Philosophie und Wissenschaft ohne große theoretische Entwürfe auskommen müssen? Universale Ansätze, umfassende Theorien scheinen in der Tat zur Zeit wenig gefragt zu sein. Und doch haben in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts die Hermeneutik Gadamers, die Wissenschaftstheorie Kuhns, die sprachanalytische Philosophie Quines uns deutlicher als je vor Augen geführt, daß ein Denken ohne leitendes Vorverständnis und ohne eine implizite Ontologie - Quines *ontological commitments* - gar nicht möglich ist. Sellars hat die positivistische Annahme theoriefreier empirischer Daten als den „Mythos des Gegebenen“ (*myth of the given*) entlarvt. Empirische Daten sind immer schon „theoriebeladen“, wie es heute allgemein heißt, weil vom jeweiligen Ansatz geprägt. Das wußte allerdings schon Whitehead, der bereits Ende der zwanziger Jahre schrieb:

„There are no brute, self-contained matters of fact, capable of being understood apart from interpretation as an element in a system. [...] If we desire a record of uninterpreted experience, we must ask a stone to record its autobiography.“¹

Diese unser Denken prägenden Rahmenvorstellungen sind jedoch nicht bloß begrenzte Perspektiven, aus denen wir auf Einzelbereiche blicken. Sie gehen vielmehr aufgrund der in ihnen enthaltenen ontologischen Universalbegriffe jeweils auf ihre Weise aufs Ganze, sind also, mit Goodman gesprochen, „Weisen der Welterzeugung“, Konstruktionen, die direkt oder indirekt Totalitätscharakter haben.

Trifft diese Beschreibung zu, dann kann nicht die Ausschaltung von umfassenden Ansätzen unser Ziel sein, sondern vielmehr deren kritische Erschließung und Ausarbeitung. Ein solcher universaler Theorieansatz wird dadurch vor jeder Ideologisierung bewahrt, daß er bewußt als *Mittel* zur Erkenntnis eingesetzt und nicht schon für die Realität selbst genommen wird; vermieden wird also jener Trugschluß, den Whitehead als *fallacy of misplaced concreteness*² bezeichnet hat.

1 A. N. Whitehead, *Process and Reality*. Corrected edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978.

2 Vgl. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge 1953, 64, 69.

Damit ist zugleich gesagt, daß ein solcherart aufgefaßtes Paradigma primär als eine *Methode* zu verstehen ist, d.h. als ein Denk- und Forschungsweg, der, wie Lakatos es verlangte, in einem offenen, als selbstverständlich empfundenen Konkurrenzverhältnis zu anderen Forschungsprogrammen steht.

Den folgenden Ausführungen liegt nun die Überzeugung zugrunde, daß Whitehead, Cassirer und Piaget sich als Begründer von Denk- und Forschungsansätzen betrachten lassen, die sich aufgrund ihrer systemischen Einheitlichkeit, aber auch ihrer bereichs- und leistungsspezifischen Besonderheit zu *einem* Großparadigma zusammenführen lassen, das wie kein zweites Philosophie und Wissenschaft zu verbinden und eine aufs Ganze und ins Einzelne gehende Wirklichkeitsdeutung zu liefern vermag.³ Ich möchte also zu zeigen versuchen, wie die genannten drei Denker mit der gleichen Stimme sprechen, wobei aber jeder seinen besonderen Beitrag einbringt, der den der anderen bedingt und ergänzt. Dabei wird sich freilich zeigen, daß die Gestalt dieses Paradigmas nicht eine fertige, sondern eine zu schaffende ist, wobei dieser Schaffungsprozeß selbst grundsätzlich als ein unabschließbarer, weil der ständigen Revision und Erweiterung unterworfenen Vorgang zu betrachten ist.

1. Der Strukturkern des Paradigmas: die ontologischen Grundannahmen

Wenn wir hier von „Paradigma“ sprechen, so möchte ich damit - zumindest annäherungsweise - jenen präzisen Sinn verbinden, den Sneed und Stegmüller durch ihre als „Non-Statement View“ bezeichnete logische Rekonstruktion von Kuhns Deutung der Wissenschaftsgeschichte diesem Ausdruck gegeben haben.⁴ Man kann m.E. zeigen - aber das kann hier aus Platzgründen nicht ausführlich geschehen - daß sowohl Whitehead als auch Piaget eine diesem Non-Statement View sehr nahekommende Auffassung von Philosophie und Wissenschaft vertreten haben. Erinnerung sei nur an Whiteheads bekanntes Bild, wonach die Theoriebildung dem Flug eines Flugzeugs gleicht, das auf dem Boden der empirischen Analyse

- 3 Umfassende Einführungen in die drei Denker bieten: R. L. Fetz, *Whiteheads Prozeßdenken und Substanzmetaphysik*, Freiburg/München 1981; A. Graeser, *Ernst Cassirer*, München 1994; R. L. Fetz, *Struktur und Genese. Jean Piagets Transformation der Philosophie*, Bern/Stuttgart 1988; T. Kesselring, *Jean Piaget*, München ²1999. Die Bezüge zwischen Whitehead und Piaget wurden bereits untersucht von F. Riffert, *Whitehead und Piaget. Zur interdisziplinären Relevanz der Prozeßphilosophie*, Frankfurt 1994; jene zwischen Cassirer und Piaget von R. L. Fetz, *Ernst Cassirer und der strukturgenetische Ansatz*, in: H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt/Main 1988, 156 - 190.
- 4 Vgl. W. Stegmüller, *Theorienstrukturen und Theoriendynamik (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, 2/2)*, Berlin/Heidelberg/New York 1973.

eines Einzelbereiches startet, dann in die spekulative Höhe theoretischer Verallgemeinerung aufsteigt, um schließlich mit dem gewonnenen allgemeinen Interpretationsschema wieder auf dem Boden neu zu erschließender Einzelbereiche zu landen.⁵ Hier kann man unschwer die Auffassung des Non-Statement View vorgebildet finden, wonach eine Theorie aus zwei Komponenten besteht, einer logischen und einer empirischen. Die logische Komponente wird durch den sogenannten Strukturkern gebildet, die empirische durch die verschiedenen Anwendungsbereiche, wobei es zumindest *einen* eindeutig gesicherten Anwendungsbereich geben muß, nämlich die sogenannte paradigmatische Beispielmengende, die in Whiteheads Bild dem Startbereich entspricht.

Wenn nun, wie ich behaupte, unsere drei Denker im Grunde das gleiche Paradigma vertreten, dann muß es bei ihnen fundamentale Übereinstimmungen geben, die das ausmachen, was wir als den *Strukturkern* dieses Paradigmas betrachten können. Ich sehe diesen Strukturkern vor allem in dem, was wir mit Quine als die *ontological commitments*, die ontologischen Grundannahmen bezeichnen können, d.h. in den ontologischen Grundbegriffen und Grundprinzipien. Ihnen - und damit dem virtuellen Strukturkern des Paradigmas - müssen wir uns zuerst zuwenden.

Whitehead, Cassirer und Piaget profilieren sich als Denker durch einen entscheidenden Charakterzug, der allen dreien gemeinsam ist: durch die erklärte Verbindung von Sein und Werden, von Struktur und Genese. Diese ist es, die uns das von ihnen entwickelte Konzept als „Prozeßparadigma“ (Whitehead) oder als „strukturgenetischen Ansatz“ (Cassirer, Piaget) bezeichnen läßt. Whitehead hat die Notwendigkeit der Aufeinanderbeziehung von Sein und Werden eigens in einem Prinzip ausgesprochen, nämlich in dem von ihm so bezeichneten *Prozeßprinzip*. Es lautet: *wie ein Wesen wird, konstituiert was ein Wesen ist*; sein „Sein“ wird also durch sein „Werden“ konstituiert. Folglich muß auch die Beschreibung des „Seins“ eines Wesens auf sein „Werden“ rekurrieren.⁶ Das schließt allerdings nicht aus, sondern fordert vielmehr, daß zunächst eigens das „Sein“ von etwas erfaßt wird, bevor wir auf seinen Werdeprozeß zurückgehen. Deshalb sind nach Whitehead auch zwei Arten von Analysen erforderlich, nämlich die „morphologische“ und die „genetische“,⁷ deren Zusammenhang aber letztlich ein innerlicher ist, weil ein Wesen nur als ein so *gewordenes* das ist, was es ist.

Piaget und vor ihm Cassirer haben den gleichen Gedanken durch die Vermittlung der beiden Grundbegriffe *Struktur* und *Genese* formuliert. Bei Cassirer findet sich schon 1925 die grundlegende Einsicht, „daß die genetischen Probleme niemals rein für sich, sondern nur in nächster Verknüpfung und in durchgängiger

5 Vgl. A. N. Whitehead, *Process and Reality* 5.

6 A.a.O. 23

7 A.a.O. 219.

Korrelation mit den ‚Strukturproblemen‘ ihre Lösung finden können“.⁸ Ausformuliert wurde ein solches Konzept dann in den sechziger Jahren, als Piaget seinen Ansatz als „genetischen Strukturalismus“ definierte und von den beiden Extremen eines „Genetismus ohne Struktur“ einerseits, eines „Strukturalismus ohne Genese“ andererseits abhob.⁹ Das eine der abgelehnten Extreme, der „Genetismus ohne Struktur“, steht für alle jene Ansätze, die, wie der Empirismus und der Behaviorismus, nur die Außeneinflüsse sehen wollen und die prägende Kraft innerer Gestaltprinzipien außer acht lassen. Beim umgekehrten Extrem eines „Strukturalismus ohne Genese“ hingegen wird alles auf vorgegebene Strukturen zurückgeführt, ohne daß die Konstruktion, die Neubildung von Strukturen eine angemessene Berücksichtigung findet; Beispiele hierfür sind alle Spielarten des Präformismus, von Konrad Lorenz und Lévy-Strauss bis hin zu Chomsky. Der mittlere Weg eines „genetischen Strukturalismus“ will beides vereinigen: Die Strukturen werden selbst grundsätzlich als etwas begriffen, das einen Werdensprozeß kennt, als etwas, das in der Regel auf ursprünglichere Strukturen zurückweist und neue Strukturen hervorbringt. Eine Struktur ist demnach sowohl Prozeßresultat als auch der Ausgangspunkt neuer Prozesse; sie ist mit Whitehead gesprochen, *Superjekt* und *Subjekt* zugleich, oder, mit der wohl ältesten Terminologie, *natura naturata* und *natura naturans*.

Diese Wechselbedingtheit von Struktur und Genese, aus der die Verbindung des morphologischen Aspekts mit dem dynamischen resultiert, hat nun eine höchst bedeutsame Akzentverschiebung im Strukturdenken zur Folge: nicht die Struktur, sondern die Strukturierung wird zum eigentlichen Grundwort. Strukturierung aber bedeutet Aktion, eine Aktion jedoch, die von einem Aktionszentrum aus gesteuert und reguliert wird. Ein solches Aktionszentrum ist nichts anderes als das, was wir im weitesten Sinn als ein „Subjekt“ bezeichnen. Nicht die Strukturen, sondern die Strukturierungsträger alias die Subjekte bilden darum in einem solchen Denken ontologisch gesehen das Erste und Letzte. Diesen Gedanken hat Whitehead mit seinem ontologischen Prinzip in eine explizite Form gebracht: Was wirklich existiert, das sind aktuelle Einzelwesen nach Art der Subjekte. Weil die Wirklichkeit nach dieser Auffassung durchgängig aus Wesen mit graduell zunehmender Subjektivität besteht, kann Whitehead die radikale Behauptung wagen: „Apart from the experiences of subjects there is nothing, nothing, nothing, bare nothingness“.¹⁰ Aber auch Piaget hat gegenüber dem frühen Foucault als dem extremen Vertreter des französischen Strukturalismus geltend gemacht, daß ein nicht nur den morphologischen Aspekt der Struktur, sondern auch den dynamischen Aspekt der Strukturierung betonendes Strukturdenken das Subjekt keineswegs für „tot“ erklä-

8 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2, Berlin 1925, IX.

9 Vgl. J. Piaget, Biologie und Erkenntnis. Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen, Frankfurt 1974, 134 - 139.

10 A. N. Whitehead, Process and Reality 167.

ren muß, es vielmehr neu und mit einer größeren Tragweite wieder in sein Recht einsetzen kann.¹¹

Wollte man das bei unseren drei Denkern sich abzeichnende gemeinsame Paradigma auf eine Kurzformel bringen, die möglichst prägnant die bestimmenden und nicht wegzudenkenden Momente benennen soll, so würde ich für eine Dreierformel plädieren. Allein den Prozeßgedanken hervorzuheben, wie das in der Rede von der „Prozeßphilosophie“ oder vom „Prozeßparadigma“ geschieht, kann gemäß dem Vorangehenden nicht genügen, so lange der zentrale Begriff des Prozesses nicht von zwei weiteren Begriffen flankiert wird, dem des Subjekts und dem der Struktur oder, traditioneller, der Form. Entscheidend scheint mir also die innere Verbindung von drei Momenten zu sein, die man ganz generell als Subjektdenken, als Prozeßdenken und als Formdenken bezeichnen kann. Die Einheit dieser Momente ist deswegen eine innerliche, weil sie sich wechselseitig bedingen. Formen des Wirklichen „ver-wirklichen“ sich nur über einen Prozeß, wie umgekehrt Prozesse nur dank der zugrundeliegenden Formen einen inneren Richtungssinn gewinnen. Form und Prozeß im Sinne eines von innen her getragenen Gestaltungsvorganges sind aber nicht ohne die Gestaltkraft eines Subjekts denkbar. Umgekehrt läßt sich die Gestaltkraft eines Subjekts nicht ohne eine ihm innewohnende Form und eine ihm zugehörige Dynamik denken. Den wohl schönsten Ausdruck einer solchen Denkart kann man bei Goethe finden:

„Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“¹²

Wenn sich bei Whitehead, Cassirer und Piaget klar die Konturen eines gemeinsamen Paradigmas abzeichnen, so können wir doch nicht behaupten, daß dieses Paradigma theoretisch in einer allgemein gültigen Form ausformuliert worden sei. Natürlich finden wir, wie angedeutet, bereits die entscheidenden Grundbegriffe und Prinzipien. Aber eine allseits ausgeführte Kerntheorie liegt noch nicht vor. Orthodoxe Whiteheadianer würden an dieser Stelle wohl auf Whiteheads *categorical scheme*¹³ hinweisen, das in Form und Funktion am ehesten dem entspricht, was man als Strukturkern des Paradigmas bezeichnen kann. Bei aller Achtung vor der großen spekulativen Leistung, die Whiteheads *categorical scheme* darstellt, darf man aber meines Erachtens zwei Punkte nicht übersehen, die dieses kategoriale Schema als ungeeignet erscheinen lassen, um es tale quale als Strukturkern des Paradigmas zu übernehmen. Der erste Punkt ist der Status von Whiteheads *actual entities*, die gleich Leibnizens Monaden für imaginierte mikrokosmische Basiseinheiten stehen, jedoch nicht direkt die wirklichen Wesen unserer Alltagswelt repräsentieren, mit denen wir es im Normalfall in Philosophie und Wissen-

11 Vgl. J. Piaget, *Der Strukturalismus*, Olten/Freiburg 1973, 129. 133.

12 J. W. Goethe, *Urworte*. Orphisch, Dämon (1817).

13 A. N. Whitehead, *Process and Reality* 20-28.

schaft zu tun haben. Der zweite Punkt ist der esoterische Charakter von Whiteheads Begriffssprache, die so etwas wie eine Privatsprache darstellt, von der wir nicht erwarten dürfen, daß sie eine allgemeine Akzeptanz finden kann. Wenn also auch bei Whitehead, Cassirer und Piaget unbestreitbar ein gemeinsamer Strukturkern vorliegt, so ist doch noch eine Arbeit am Begriff nötig, d.h. eine allgemein verständliche und akzeptable Formulierung der theoretischen Grundeinsichten mittels eines allseitig verwendbaren Vokabulars. Um eine Brücke zwischen Philosophie und Wissenschaft schlagen zu können, müßte ein solches Vokabular zumindest zwei Desiderata erfüllen. Das erste Desiderat ist die Anschlußfähigkeit an die strukturgenetisch operierenden Einzelwissenschaften, aufgrund deren die theoretischen Grundbegriffe als allgemeinere Äquivalente einzelwissenschaftlicher Begriffe gelten können. Das zweite ist eine philosophische Transparenz, durch die deutlich wird, wie diese Termini auf eine neue Weise die Nachfolge- und Erweiterungsbegriffe klassischer philosophischer Termini bilden, also aktuelle Transformationen einer klassischen philosophischen Begrifflichkeit darstellen.

2. Die Anwendungsbereiche des Paradigmas: Die Ergänzungsverhältnisse zwischen Whitehead, Cassirer und Piaget

Nachdem wir uns in einem ersten Teil mit dem virtuellen Strukturkern des Paradigmas befaßt haben, wollen wir nun seine Anwendungsbereiche erörtern. Gemäß dem Non-Statement View haben wir dabei zwischen der sogenannten paradigmatischen Beispielmengende und den anderen intendierten Anwendungen zu unterscheiden, die durch sogenannte Kernerweiterungen, d.h. durch Spezifizierungen des Strukturkerns zustande kommen. Damit stellt sich für jeden der uns hier angehenden Denker die Frage: Wo liegt sein paradigmatischer Beispielsbereich? Welche anderen Anwendungsbereiche hat er erschlossen, oder ist er zumindest angegangen? Die Antwort auf diese Fragen fällt - das dürfte von vornherein feststehen - für jeden von unseren drei Denkern verschieden aus. Bei Whitehead steht gemäß dem *reformed subjectivist principle*¹⁴ die menschliche Selbsterfahrung im Vordergrund; er hat sich aber auch bemüht, seine Theorie mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und den ästhetischen, moralischen und religiösen Werterfahrungen in Einklang zu bringen. Bei Cassirer weist der Oberbegriff „symbolische Formen“ selbst schon auf die intendierten Anwendungsbereiche hin. Auch bei ihm wird man jedoch feststellen können, daß einige „symbolische Formen“, wie die Sprache, der Mythos und die Wissenschaft, beispielhaft exploriert wurden, andere wie die eigentlich religiösen Symbole hingegen nur am Rande oder - wie Wirtschaft und Technik - überhaupt nicht. In Piagets genetischer Erkenntnistheorie

schließlich bilden die Entwicklung des wissenschaftlichen Erkennens, insbesondere des logisch-mathematischen und physikalischen Denkens, die paradigmatischen Beispiele. Zumindest in seinem Frühwerk hat Piaget aber auch andere Bereiche intendiert, namentlich die ontologische Entwicklung und die moralische Urteilsbildung.

Ich möchte mich nun nicht im einzelnen mit diesen Anwendungsbereichen der Ansätze unserer drei Denker beschäftigen und ein genaues Inventar erstellen. Aufschlußreicher scheint mir der Versuch, zu zeigen, wie jeder dieser Ansätze den der anderen zu ergänzen vermag, um damit das Potential dieses Paradigmas insgesamt vor Augen zu führen. Die Ergänzungsverhältnisse, die ich vorstellen möchte, haben die Form eines offenen Kreises. Es wird also keineswegs ausgeschlossen, daß man noch weitere Glieder einfügen könnte. Dies gilt vor allem hinsichtlich der im folgenden zu kurz kommenden Naturwissenschaften. Um unsere drei Denker in einem solchen Kreis aufeinander zu beziehen, möchte ich in einem ersten Schritt zeigen, daß Whiteheads Behauptungen hinsichtlich des Stellenwerts unserer fundamentalen ontologischen Begriffe nur wissenschaftlich bestätigt werden können, wenn man sich einer empirischen Methode bedient, wie sie Piaget in seiner genetischen Erkenntnistheorie angewandt hat. In einem zweiten Schritt werde ich sodann darlegen, daß für ein solches Unterfangen der Rahmen von Piagets genetischer Epistemologie, die sich als eine Entwicklungstheorie des *wissenschaftlichen* Denkens verstand, nicht ausreicht, daß dieser Rahmen vielmehr erweitert werden muß, und daß der zu beziehende umfassende Gesichtspunkt jener von Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ ist. Schließlich möchte ich in einem dritten Schritt wieder zu Whitehead zurückkehren. Ich werde die Auffassung vertreten, daß Cassirers Philosophie bedeutsame philosophische Formen, nämlich die Philosophie selbst, aber auch die Religion, hinsichtlich ihres Aktualitätswertes zu wenig berücksichtigt, und daß hier Whiteheads Philosophie jene ist, die ihnen zu einer angemesseneren Position verhelfen kann. Dazu nun einige Andeutungen.

Von Whitehead zu Piaget

Whiteheads Philosophie enthält sicher das, was man eine „kritische Ontologie“ nennen kann, stellt Whitehead doch bewußt die Frage nach der Herkunft und der Tragweite unserer ontologischen Grundbegriffe. Das zentrale Beispiel hierfür ist Whiteheads Kritik des alltäglichen Dingbegriffs, der auch weitgehend den traditionellen Substanzbegriff geprägt hat. Der Dingbegriff, wie wir ihn für gewöhnlich verwenden, konnotiert Passivität und Beharrlichkeit; einem Ding schreiben wir auch das zu, was Whitehead die „einfache Lokalisierung“ (*simple location*)¹⁵ nennt: es existiert nur gerade an seinem Ort und nirgendwo anders. Das hängt da-

mit zusammen, daß ein Ding primär als ein Träger von Eigenschaften gesehen wird, nicht aber als ein Wesen, das aktive Beziehungen zu seiner Umwelt unterhält. Diesen Dingbegriff setzt Whitehead sein Konzept organismischer Prozesseinheiten entgegen. Diese sind so gedacht, daß sie aus sich heraus dynamisch ihre Selbstverwirklichung anstreben und dabei zugleich in einer lebendigen Wechselwirkung mit ihrer Umwelt stehen.

Mit dieser kritischen Ontologie verbindet Whitehead ein weiteres, nämlich eine kritische Theorie der Erfahrung und der Bewußtseinsbildung. Die grundlegenden Erfahrungen werden in den Konstitutionsprozessen verankert, aus denen die organismischen Einheiten hervorgehen. Aus diesen primären Erfahrungen hebt aber das Bewußtsein nur bestimmte Aspekte heraus, die es unter dem pragmatischen Gesichtspunkt in den Vordergrund rückt. Abstraktion und Selektion charakterisieren darum weitgehend den Bewußtwerdungsprozeß. Sein typisches Resultat ist eben der Dingbegriff. Demgegenüber wird nun der philosophischen Arbeit am Begriff wesentlich eine Korrekturfunktion zugewiesen. Ihre Aufgabe ist die „Kritik der Abstraktionen“¹⁶, ist die Abkehr von den als oberflächlich erkannten Bewußtseinsinhalten, verbunden mit der Erarbeitung eines Wirklichkeitskonzepts, das die vergessenen Tiefenstrukturen unserer Erfahrung einholt und damit die eigentliche Konkretion des Konkreten auf den Begriff bringt.

Whitehead hat seine kritische Ontologie weitgehend intuitiv entwickelt, wobei er sich auf die Sprachstrukturen stützte. Dem dominierenden Subjekt-Prädikat-Schema, aus dem sich die Substanz-Qualität-Ontologie herleitet, stellt er die Sätze mit transitiven Verben als die fundamentaleren entgegen: nicht der Satz „der Stein ist grau“ gibt die ursprüngliche Erfahrung wieder, sondern der Satz „Ich nehme den Stein als grau wahr“, womit die aktive Relation den Vorrang vor der Qualität gewinnt.¹⁷ Will man nun seine Aussagen über die Genese ontologischer Begriffe empirisch überprüfen und fundieren, so sieht man sich unweigerlich auf Piagets genetische Erkenntnistheorie verwiesen. Diese will ja ganz generell den Aufbau unserer Erkenntnis empirisch, d.h. mit den Mitteln der Entwicklungspsychologie verfolgen. Einschlägige Ergebnisse liegen hier auch bereits vor. Piaget hat schon in seinen früheren Untersuchungen über Das Weltbild des Kindes zeigen können, daß der Begriff eines passiven Dinges nicht die ursprüngliche Wirklichkeitsauffassung des Kindes wiedergibt. Dieser Dingbegriff, der für uns Erwachsene so selbstverständlich ist, tritt erst im Grundschulalter auf. Am Anfang sieht das Kind überall Leben und Spontanität; es glaubt an einen Zusammenhang allen Geschehens und vertritt so eine Auffassung, die Piaget in Analogie zum Denken der sogenannten Primitiven als „Animismus“ bezeichnet hat.

16 A.a.O. 73.

17 A. N. Whitehead, *Process and Reality* 158 f.

Man kann nun unschwer erkennen, daß Whiteheads organismische Philosophie diesem animistischen Denken des Kindes sehr viel näher steht als dem mit dem passiven Dingbegriff operierenden Denken der Erwachsenen. Freilich springen auch die Unterschiede ins Auge, denn die Organismusphilosophie arbeitet mit Differenzierungen, die das kindliche Denken überhaupt nicht kennt. Allein schon die Relativierung des Dingbegriffs als einer nur partiell gültigen Abstraktion ist ja etwas, was das Kind unmöglich vorwegnehmen kann. Zweierlei kann der Vergleich mit dem Kind also erbringen: Erstens eine neue Topik, eine neue Form der Einordnung der Organismusphilosophie Whiteheads, die nun ontogenetisch als die Wiederaufnahme, als die Re-Aktualisierung einer früheren Entwicklungsstufe betrachtet werden kann. Zweitens stellt sich hier aber auch die Einsicht ein, welche ungleich komplexere und reflektiertere Denkform die Organismusphilosophie gegenüber dem kindlichen Denken darstellt. Es versteht sich von selbst, daß dieser Vergleich damit auch ein kritisches Potential enthält, insofern er uns auf eine neue Weise lehrt, zwischen einer unmittelbar animistischen und einer reflektiert organismischen Wirklichkeitsauffassung zu unterscheiden. Zugleich bewahrheitet sich hier das von der Kinderphilosophie übernommene Diktum Walter Benjamins, wonach die Philosophie aus der Erinnerung an die genuin kindlichen Sinnfragen lebt und insofern anamnetischen Charakter hat.

Im Unterschied zu seinem Frühwerk, wo Piaget explizit nach der „ontologischen Entwicklung“¹⁸ gefragt hat, ist er in seinen späteren Forschungen nur noch der zum mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen führenden Entwicklung nachgegangen, obwohl er sich auch später mit dem Projekt einer „genetischen Ontologie“ trug. Will man nun ein solches Projekt weiterverfolgen und in einen umfassenden Rahmen stellen, so bietet sich hierfür die Bezugnahme auf Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* an, womit ich bereits bei meinem zweiten Schritt bin.

Von Piaget zu Cassirer

Wie vorhin angedeutet, kann man in der Weltbildentwicklung des Kindes eine animistische frühe Stufe von einer verdinglichenden späteren Stufe unterscheiden. Diese beiden Entwicklungsstufen lassen sich nun menschheitsgeschichtlichen Epochen vergleichen, insofern der Animismus einem mythischen Bewußtsein, der Begriff eines kontrollierbaren und berechenbaren Dinges hingegen einem aufgeklärt wissenschaftlichen Bewußtsein zugeschrieben werden kann. Nicht von ungefähr ist deshalb in der Kinderphilosophie, aber auch in der Religionspädagogik der Streit entstanden, ob das animistische und damit quasi mythische Denken des Kindes toleriert und sogar gefördert werden soll, oder ob das Kind möglichst bald

18 J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris 1927, 338.

zu einem aufgeklärten und wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen ist. Die Bezugnahme auf den Mythos einerseits, auf die Wissenschaft andererseits macht aber deutlich, daß wir uns hier genau mit jenen Problemen konfrontiert sehen, die Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen aufgegriffen hat. Denn zur Diskussion steht hier nichts anderes als die Frage, wie sich unsere verschiedenen Darstellungs-, Bedeutungs- und Ausdruckswelten zueinander verhalten, wie sie nacheinander und auseinander entstanden sind und was sie uns heute zu sagen haben. Das ist, gerade für Kinder und Jugendliche, nicht bloß eine theoretische, sondern oft auch eine existentielle Frage, wenn sie sich mit den scheinbaren Widersprüchen zwischen einer wissenschaftlichen und einer religiösen Welterklärung auseinandersetzen müssen und diesen Widerstreit als einen persönlichen Wertkonflikt erfahren. Solche Konflikte lassen sich aber nur adäquat lösen, wenn erstens der Eigenwert konkurrierender symbolischer Formen erkannt und wenn zweitens einsichtig wird, wie sie gerade als symbolische, die Wirklichkeit nicht unmittelbar abbildende Formen nebeneinander bestehen können, ja geradezu in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander stehen.¹⁹

Für die explizite Formulierung solcher Fragen, für die Schärfung unseres Problembewußtseins ist nun der Rekurs auf Cassirer sehr hilfreich. Anders als bei Piaget, wo immer die Ausbildung des wissenschaftlichen Erkennens im Vordergrund steht, wird bei Cassirer bewußt die Vielfalt menschlicher Symbolwelten und damit die menschliche Kultur insgesamt in den Blick genommen. Von ihm können wir lernen, wie die von Piaget eingeführte genetische Methode nicht bloß für die Entwicklung der Wissenschaft, sondern auch für die anderen, typisch menschlichen Entwicklungsrichtungen mit ihren je eigenen Zielbestimmungen fruchtbar gemacht werden kann. Piagets *genetische Epistemologie* wäre so durch das Programm einer *genetischen Semiologie* zu ergänzen.²⁰

Kommen wir auf das Verhältnis von Mythos und Wissenschaft zurück. Cassirer hat mit aller Deutlichkeit die Frage nach der Eigengestalt des Mythos gestellt und ihr einen eigenen Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* gewidmet. Aber was den Eigenwert des Mythos angeht, ist er wohl nicht weit genug gegangen. Cassirer zeigt zwar sehr genau auf, warum das mythische Bewußtsein ein notwendiges Durchgangsmoment auf dem Weg zu den differenzierten symbolischen Formen der Religion, der Wissenschaft und der Kunst darstellt. Er läßt jedoch weitgehend die Frage offen, welche Bedeutung heute noch der mythischen

- 19 Vgl. R. L. Fetz/K. H. Reich/P. Valentin, Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, in: E. Schmitz (Hg.), Religionspsychologie, Göttingen 1992, 101-130; diess., Der Weltbaumeister. Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis bei Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Eine strukturgenetische Untersuchung (Buchveröffentlichung, in Vorbereitung).
- 20 Vgl. dazu R. L. Fetz, Genetische Semiologie? Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassirer und Jean Piaget, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1981) 434-470.

Anschauung und der in ihr verwurzelten religiösen Symbolik - und damit der Religion überhaupt - zukommt. Hier steht deshalb noch ein weiterer Schritt an, mit dem sich unser Kreis schließt.

Von Cassirer zurück zu Whitehead

Paradoxerweise nimmt innerhalb von Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen gerade die Philosophie nicht jenen Platz ein, der ihr nach Whitehead gebührt. Für Cassirer ist die als Symboltheorie verstandene Philosophie das Deutungsinstrument, um die verschiedenen Kulturformen - Sprache, Mythos, Religion, Wissenschaft, Kunst, bis hin zu Technik und Wirtschaft - zu erfassen. Die ureigenste Funktion der Philosophie, ein kritisch reflektiertes Instrumentarium für die Wirklichkeitsdeutung überhaupt zu schaffen, also das zu sein, was oben als „kritische Ontologie“ bezeichnet wurde, wird jedoch bei Cassirer nicht thematisiert. Noch weniger finden wir bei ihm eine Philosophie, die unbefangen und doch kritisch ihre Möglichkeit als Metaphysik exploriert. Und schließlich bleibt bei Cassirer, wie vorhin angedeutet, das Problem ungelöst, wie es um den Aktualitätswert der im Mythos verwurzelten Symbolformen, insbesondere der Religion, bestellt ist.

Whiteheads Einleitungskapitel in sein *opus magnum*, *Process and Reality*, in dem es um eine Rehabilitierung der „spekulativen Philosophie“ angesichts der Bedingungen der Moderne geht, kann als ein aktueller Antwortversuch auf die bei Cassirer offen bleibende Frage nach der Eigenfunktion der Philosophie innerhalb der symbolischen Formen gelesen werden. Die Anschlußfähigkeit an Cassirers historisch-kritische Vorgehensweise ist dadurch gegeben, daß auch Whitehead nahezu alle Erfahrungen reflektiert, welche die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte und ihrer wechselnden Positionen - bis hin zu den jeweiligen Extremen - gemacht hat. Die Unverzichtbarkeit des Beitrages, den Whitehead von der Philosophie als Metaphysik erwartet, vermag gerade den von Cassirer herkommenden Leser um so mehr zu überzeugen, als hier die Philosophie nicht als eine isolierte Einzelunternehmung gesehen wird, sondern in einen Wirkungszusammenhang mit der Alltagssprache, der Wissenschaft, der Kunst, der Moral und der Religion gestellt wird. Ähnliches gilt nun speziell auch von der Religion. Whitehead begreift die Religion nicht als ein abgeschlossenes Stadium der Menschheitsgeschichte, sondern als etwas, das immer noch „im Werden“ ist - *Religion in the Making*, um den entsprechenden Buchtitel zu zitieren. Die Herausforderung von Whiteheads Religionsphilosophie liegt darin, daß sie die Religion nicht als eine Kulturform sieht, die unter den Bedingungen der Moderne zum Verschwinden verurteilt ist, sondern umgekehrt selbst eine fundamentale Voraussetzung einer

ausgewogenen modernen Rationalität darstellt.²¹ Und auch hier stellt sich der Anschluß an Cassirer zwanglos her, weil Whitehead die Religion im Ritual und Mythos beginnen, sie am Ende jedoch in einer neuen, weltumspannenden Bewußtseinsform radikal darüber hinauswachsen läßt. Somit ist die Behauptung nicht übertrieben, daß Whiteheads Philosophie zu jener Cassirers in einem eigentlichen Ergänzungsverhältnis steht. Sie hält wie wohl keine andere ein Denkpotehtial bereit, das die Bedeutungsfrage sehr relevanter Symbolformen, nämlich der Philosophie als Ontologie und Metaphysik, aber auch der Religion nicht nur wie bei Cassirer als eine vornehmlich historische, bildungsgeschichtliche, sondern als eine aktuelle Frage stellen läßt.

Umgekehrt vermag aber auch Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* jene von Whitehead zu ergänzen. Nennen wir zuerst die Whiteheadschen Ansatzpunkte, die in die Richtung Cassirers weisen. Bei Whitehead haben die verschiedenen Formen der Weltdeutung, die alltagssprachliche, die wissenschaftliche und die philosophische, ihren festen Platz und ihren besonderen Stellenwert, ebenso das moralische, das ästhetische und das religiöse Empfinden. Whitehead hat zudem der Symbolfunktion eine große Bedeutung beigemessen und ihr eine eigene kleine Schrift gewidmet: *Symbolism, its Meaning and Effect*. Und schließlich versteht sich der abschließende vierte Teil seines Buches *Adventures of Ideas* ausdrücklich als eine Theorie der Zivilisation. Was wir jedoch bei Whitehead nicht finden, ist eine Kulturphilosophie, die die verschiedenen Symbolformen als solche thematisiert und sie nicht nur im Individuum, sondern auch menscheitsgeschichtlich zueinander in Beziehung setzt. Ein Prozeßdenken aber, das nicht auch die Genese der Kulturformen mit einschließt, muß als unvollständig betrachtet werden. Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* ist nun aufgrund ihrer strukturgenetischen Ausrichtung wie keine andere berufen, diese Lücke zu schließen. Die anzustrebende Verbindung von Whitehead und Cassirer läßt somit eine Prozeßphilosophie erhoffen, die auch die Form einer umfassenden Kulturphilosophie annimmt.

3. Geist und Lebensgefühl dieses Paradigmas: die Kreativität

Zum Abschluß möchte ich die Frage stellen, welches Selbstverständnis sich für uns als Menschen aus diesem Paradigma ergibt. Was ist, etwas pathetisch gefragt, der Geist, der dieser Wirklichkeitsauffassung innewohnt, oder, bescheidener formuliert, das Lebensgefühl, das ein solches Denken begleiten kann?

21 Vgl. dazu R. L. Fetz, Whiteheads Begriff einer Religion im Werden und die Theorie der Moderne. Eine Interpretation Whiteheadscher Religionstheorie im Kontext gegenwärtiger Sozialwissenschaft, in: H. Holzhey/A. Rust/R. Wiehl (Hg.), *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred N. Whiteheads*, Frankfurt 1990, 278-300.

Wenn sich unsere drei Denker auf ein Grundwort einigen müßten, das ihr Menschenbild bestimmt, so würden sie wohl *einem* Wort vor allen anderen den Vorzug geben: dem Wort „Kreativität“. Die *creativity* stellt für Whitehead die letztthinnige Kategorie dar, unter der er die Wirklichkeit und den Menschen in ihr begreift.²² Wenn Piaget seine Erkenntnisauffassung als „Konstruktivismus“ bezeichnet, so meint er damit nichts anderes, als daß eben der Mensch der eigene Schöpfer seiner Erkenntnisformen sei.²³ Cassirer behauptet das gleiche für die Vielfalt der symbolischen Formen, welche die menschliche Kultur insgesamt ausmachen. Mit dem Wort „Kreativität“ bewegen wir uns freilich auf einem Feld, das von den Vertretern unterschiedlichster Richtungen und Auffassungen in Anspruch genommen wird. Somit kommt alles darauf an, daß wir mit diesem Wort jene Einstellung und Konnotationen verbinden, die das Eigene und Besondere unserer drei Denker ausmachen.

Der Rede von der Kreativität haftet oft ein fataler Aufforderungscharakter an, der einem ewigen Zwang zur Arbeit gleichkommt, zu einer Sisyphusarbeit, bei der nichts wirklich getan ist und alles immer wieder zu tun bleibt. Der Mensch sieht sich hier als Träger eines Prozesses, den er nicht wirklich zu tragen vermag, und der trotzdem immer wieder von ihm abverlangt wird. Bei unseren Denkern ist das anders. Der Mensch wird nicht primär als Träger eines Prozesses in die Pflicht genommen. Er ist vielmehr von seiner Konstitution her zuerst der Getragene von schöpferischen Prozessen, die ihn überhaupt erst zu einem Menschen im Vollsinn gemacht haben. Wenn wir als Menschen unser Maß an Kreativität weiter tragen können, so deshalb, weil wir immer schon von einer Kreativität getragen sind, die tiefer reicht als unsere bewußten Entscheidungen und Willensakte. Hier sei nur an die Korrektur erinnert, die Whitehead am Subjektbegriff anbringt, wenn er das „Subjekt“ zugleich als „Superjekt“ faßt,²⁴ und an die nachgeordnete Stellung, die er dem Bewußtsein einräumt. Vor allem aber ist auf Piaget hinzuweisen, der die Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen als *die* Lebensetappe begreift, in der wir alle schöpferisch waren, in der wir Welten entworfen und wieder verworfen haben, bis wir schließlich zu jenen durchschnittlichen Erkenntnisformen des Erwachsenen gefunden haben, die nur noch von wenigen, von den im engeren Sinn „schöpferischen“ Geistesgrößen umgewandelt und neu geschaffen werden. Ich möchte diesen das Schöpferische im Menschen nicht zwanghaft einfordernden, sondern immer schon anerkennenden Kreativitätsbegriff einen *respektvollen* Schöpfungsbegriff nennen: „respektvoll“ deshalb, weil er im ureigensten Wortsinn von „Re-spekt“ ein Zurückblicken einschließt, eine „Rück-sicht“ auf das, was an

22 Vgl. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, 21 f. Dazu R.L. Fetz, *Kreativität: Eine neue transzendente Seinsbestimmung?*, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.), *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986, 207-225.

23 Vgl. J. Piaget, *Abriß der genetischen Epistemologie*, Olten/Freiburg i. Br. 1974, 133-145.

24 Vgl. A. N. Whitehead, *Process and Reality* 84. 155.

kreativen Konstitutionsprozessen notwendig war, damit ein Mensch überhaupt jene Ausgangsposition zu erreichen vermag, wo menschliche Kreativität im engeren Sinn beginnen kann. Dieser respektvolle Kreativitätsbegriff läßt es nicht zu, daß wir despektierlich zwischen „kreativen“ und „nichtkreativen“ Menschen unterscheiden, denn als Menschen sind wir immer schon ein höchsterstaunliches Schöpfungsresultat.

Mit diesem respektvollen Kreativitätsbegriff ist nun eine weitere Konnotation verbunden, nämlich die der Solidarität. Kreativität, Schöpfung als innerweltlicher Prozeß geschieht nach unseren drei Denkern nie als isoliertes Ereignis, sondern immer nur in *Schöpfungszusammenhängen*. Innerweltliche Schöpfung ist Neufassung von Vorgegebenem, die Überführung von Gegebenem in eine neue Gestalt. Nicht umsonst hat deshalb Whitehead seine Grundkategorie der Kreativität als das Hervorgehen einer neuen Einheit aus einer vorgegebenen Vielheit gefaßt. Das schöpferische „Wachsen“ ist so für Whitehead wesentlich und innerlich ein „Zusammenwachsen“, eine „Kon-kreszenz“; das „Kon-krete“ wird hier grundsätzlich als eine Einheit begriffen, welche die Mit-Einheiten konstitutiv in sich aufnimmt.²⁵ Cassirer und Piaget haben beide die geistigen Schöpfungsprozesse als eine Höherführung biologischer Organisationsformen begriffen und damit Geist und Leben neu zueinander in ein Abstammungsverhältnis gesetzt.

Dieser respektvolle und solidarische Kreativitätsbegriff erweist sich zugleich als ein *polymorpher* Kreativitätsbegriff, der die unterschiedlichsten Geistschöpfungen als eigenständige Gestaltungsformen anerkennt; Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* markiert am klarsten eine solche Position. Auch damit werden Trennungen aufgehoben, die für unser westliches Denken nur zu lange unübersteigbare Barrieren gebildet haben; ich erinnere nur an die Trennung zwischen Mythos und Logos, die dem Mythos jeglichen bedeutungsvollen Gehalt absprach und damit das „primitive“ Denken aus dem Bildungsprozeß westlicher Rationalität ausschloß. Fällt damit die Schranke des Ethnozentrismus, so gilt dies mit der Anerkennung genuin kindlicher Denkformen auch vom Adultozentrismus. Dieser polymorphe Kreativitätsbegriff ist damit zugleich ein Plädoyer für einen toleranten Umgang mit den verschiedensten Entwicklungs- und Gestaltungsformen des menschlichen Geistes, für die Anerkennung des Eigenwertes unterschiedlicher Kulturen, Menschheitsepochen und Lebensalter.

Wichtig wäre nun zu sehen, welche Konsequenzen dieser polymorphe Kreativitätsbegriff für das individuelle Leben hat. Dazu findet sich bei jedem unserer drei Denker Bedeutsames. Cassirer läßt keinen Zweifel daran, daß ein erfülltes und ausgefülltes menschliches Leben sich nicht innerhalb einer einzigen symbolischen Form, sondern nur als Balanceakt verschiedenster symbolischer Formen leben läßt; der Wissenschaftler und Philosoph etwa findet seinen Ausgleich in der Kunst,

25 Vgl. A. N. Whitehead, *Process and Reality* 21 f.

wie es Cassirers eigenes Leben zeigt. Whitehead hat im Kontrastreichtum dessen, was wir in unser Leben einzubeziehen vermögen, die Bedingung für die Intensität unseres Fühlens und Erlebens gesehen. Der polymorphe Kreativitätsbegriff bedeutet also, individuell umgesetzt, eine Aufforderung zu einem im ursprünglichen Sinn „harmonischen“ Leben, zu einer persönlichen „Zusammenfügung“ der verschiedenen Symbol- und Wertsphären; Piaget spricht in diesem Sinn von einer „Koordination der Werte“.²⁶ Besonders von Whitehead wird damit allerdings keinem beliebigen Ästhetizismus das Wort geredet; die ästhetische Erfahrung hat vielmehr in der Respektierung des Anderen ihre moralische Schranke, die das Ästhetische davor bewahrt, zerstörerisch zu werden.

Wir würden zumindest einem unserer drei Denker, nämlich Whitehead, nicht gerecht, wenn wir am Ende nicht auch die *religiöse* Komponente dieses Kreativitätsbegriffs herausheben würden. Das religiöse Moment tritt bei Whitehead nicht als etwas Fremdes und Heterogenes oder gar Gegensätzliches zu den genannten Aspekten hinzu, sondern erwächst vielmehr aus deren Vertiefung und Radikalisierung. Gott, so dürfen wir sagen, ist für Whitehead nichts anderes als das absolute Sinnesfundament einer respektvollen Sicht von Kreativität, welche die zeitlichen Schöpfungsmöglichkeiten in überzeitlichen idealen Möglichkeiten - Whiteheads *eternal objects* - vorgebildet sieht. Gott ist für Whitehead aber auch jener, ohne den keine erfüllte und unzerstörbare solidarische Kreativität denkbar ist: als mit der Schöpfung mitgehender Gott ist er der „große Begleiter“, *the great companion - the fellow-sufferer who understands*.²⁷

Ich habe abschließend anzudeuten versucht, wie wir uns mit dem von Whitehead, Cassirer und Piaget vorgezeichneten Paradigma auf ein Denken einlassen, das unser Selbst- und Lebensgefühl als Geschöpfe *und* mögliche Schöpfer vertiefen und nach allen Seiten - der wissenschaftlichen und philosophischen, der ästhetischen, moralischen und religiösen - ausweiten kann. Deshalb würde ich uns zu guter Letzt wünschen, daß wir dieses Paradigma nicht nur dazu benützen, um uns selbst als Menschen, als Natur- und Kulturwesen besser zu verstehen und unseren Forschungen einen Rahmen zu geben; vielmehr sollten wir uns von diesem Paradigma auch zu einer Philosophie inspirieren lassen, die uns selbst unmittelbar betrifft und unser Leben mitzugestalten vermag: zu einer Philosophie als Lebenskunst.

26 Vgl. J. Piaget, *Weisheit und Illusionen der Philosophie*, Frankfurt 1974, 13f.

27 A. N. Whitehead, *Process and Reality* 351.

Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie

Franz Riffert, Salzburg

1. Zur Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaften

Im folgenden sollen einige Implikationen von Whiteheads Prozeßphilosophie für den Bereich der Psychologie skizziert werden. Bevor aber ein derartiges Unterfangen, der Versuch eine metaphysische Theorie mit einer wissenschaftlichen Theorie in Verbindung zu bringen, durchgeführt werden kann, muß über die Sinnhaftigkeit und die Voraussetzungen des Unternehmens Rechenschaft abgelegt werden.

Es war eine Zielsetzung des vom sogenannten „Wiener Kreis“ entwickelten „Logischen Positivismus“, fruchtbare Wissenschaft von sinnloser metaphysischer Spekulation zu unterscheiden. Aber bereits Karl Popper hatte gezeigt, daß der radikale Versuch, ein Sinnkriterium aufzustellen,¹ zu unüberwindlichen Schwierigkeiten führt. Alle (Re-)Formulierungen des Sinnkriteriums haben sich in der Folge als mangelhaft erwiesen. Entweder sind die Formulierungen zu eng und schließen dadurch auch die Wissenschaften aus (beispielsweise die Formalwissenschaften oder sogar die Faktenwissenschaften)², oder sie sind zu weit und inkludieren die Metaphysik³. Daher haben Popper und jene Philosophen, die mehr oder weniger explizit auf seinem Ansatz aufbauen⁴, alle diese (Re-)Formulierungen zurückgewiesen.

Heute scheint es zumindest unter den Kritischen Rationalisten einen weitgehenden Konsens darüber zu geben, daß die Wissenschaften auf metaphysischen Grundannahmen ruhen, ja daß metaphysische Überzeugungen die Richtung der Entwicklung von Wissenschaften mitbeeinflusst haben und weiterhin beeinflussen.⁵ So stellt etwa Hans Albert zum Verhältnis von Metaphysik und Wissenschaften fest:

- 1 Vgl. z.B. Schlick, M., *Meaning and Verification*, in: *Philosophical Review* 45 (1963) 148.
- 2 Vgl. Popper, K. R., *Logik der Forschung*, Tübingen 1976, 11.
- 3 Vgl. Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, Stuttgart 1978, 425-428.
- 4 Etwa: Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968; Bunge, M., *Treatise on Basic Philosophy: Ontology I - The Furniture of the World*, Dordrecht 1977; Weingartner, P., *Der Gegenstandsbereich der Metaphysik*, in: Michels, Th. (Hg.), *Heuresis*, Salzburg 1969, 102-140.
- 5 Vgl. etwa: Burt, E. A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, London 1924; Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*, New York 1925, reprint: 1967; Koyre, A., *Etudes Galiléennes*, Presses Universitaires de France, Paris 1966; H. Albert, *Traktat*; Specht, R., *Zur Metaphysik-Funktion der Philosophie*, in: Lübke, H.

„Der Umstand, daß metaphysische Konzeptionen nicht *unmittelbar* an den Tatsachen scheitern können, ist noch kein ausreichender Grund, sie nicht ernst zu nehmen, *zumal sie mit wissenschaftlichen Theorien unvereinbar sein können*, denn ihre Ablehnung a limine würde nur bedeuten, daß man ihr darin liegendes Potential ungenützt lassen, also den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis für sakrosankt erklären würde.“⁶

Dies gilt natürlich auch für das Verhältnis metaphysischer Theorien zur Psychologie. Bunge etwa stellt diesbezüglich fest: „Die Psychologie ist der Philosophie so nahe, daß jeder Psychologe - er mag ihr gleichgültig oder gar feindselig gegenüberstehen - nicht umhin kann, sich der einen oder anderen Richtung der Philosophie des Geistes einzuschließen.“⁷

Bunge ist auch einer jener, die das Verhältnis von metaphysischen und wissenschaftlichen Theorien einer intensiven Analyse unterzogen haben. Grob zusammengefaßt läßt sich die Beziehung zwischen Wissenschaften und einer (wissenschaftlichen) Metaphysik folgendermaßen charakterisieren:

„Die Evidenz für die Theorie einer wissenschaftlichen Metaphysik besteht im Urteil über ihre Fähigkeit, (a) mit der Wissenschaft zusammenzuhängen, (b) philosophische Konzepte und Prinzipien zu erhellen und zu systematisieren und (c) der Wissenschaft zu dienen, indem sie ihre metaphysischen Konzepte (z.B. die des Ereignisses und der Veränderung) und metaphysischen Hypothesen ... verfeinert. Kurz: der Test für die wissenschaftliche Metaphysik ist die Wissenschaft.“⁸

Nach Bunge sind selbst wissenschaftliche Metaphysiken aufgrund ihrer extremen Allgemeinheit und folglich Abstraktheit kaum an empirischen Gegebenheiten direkt überprüfbar. Sie sind aber sehr wohl indirekt an der Empirie testbar, indem sie nämlich über die Zwischenschaltung wissenschaftlicher Einzeldisziplinen die Metaphysik mit der Empirie in Kontakt gebracht werden. Passen - um es ganz allgemein und unpräzise auszudrücken - die Grundbegriffe und Axiome einer wissenschaftlichen Disziplin zu einer bestimmten Metaphysik (rein logisch ist es natürlich möglich, daß dieselben Grundbegriffe und Axiome zu mehreren verschiedenen Metaphysiken passen), so überträgt sich der Bewährungsgrad der wissenschaftlichen Theorie auf die zu ihr passende(n) Metaphysik(en) - falls die Theorien in einem hypothetico-deduktiven Verhältnis zueinander stehen.

Whitehead äußert sich zum Verhältnis zwischen Wissenschaft und Metaphysik ganz analog: „Jedes spezielle Schema [der Einzelwissenschaften] muß entweder zum allgemeinen Schema passen, oder vermöge seiner Übereinstim-

(Hg.), *Wozu Philosophie?*, Berlin 1978, 163-180; Lenk, H., *Philosophie als Fokus und Forum*, in: Lübke, H. (Hg.), *Wozu Philosophie?*, Berlin 1978, 35-69.

6 H. Albert, *Traktat*, 48f, Hervorhebung nicht im Original.

7 Bunge, M./Ardila, R., *Philosophie der Psychologie*, Tübingen 1990, 9f; vgl. dazu auch: Westmeyer, H., *Kritik der psychologischen Unvernunft: Probleme der Psychologie als Wissenschaft*, Stuttgart 1983, 136.

8 Bunge, M., *Method, Model and Mater*, Boston 1973, 158; Bei diesem und allen folgenden Zitaten aus englischer Literatur handelt es sich um Übersetzungen des Autors.

mung mit den Fakten Gründe erkennbar werden lassen, die für eine Abänderung der Kosmologie sprechen.“⁹

Wie Whitehead nun dieses „Zusammenpassen“ von Einzelwissenschaft und Metaphysik verstanden hat, geht aus dem nächsten Zitat hervor:

„Und in diesem [metaphysischen] Schema dürfen die Grundbegriffe der verschiedenen Wissenschaften nicht einfach nebeneinander stehen. Die Grundbegriffe müssen über die Grundbegriffe der Einzelwissenschaften hinaus verallgemeinert sein und ein Interpretationssystem bilden, in dem der Zusammenhang der Einzelwissenschaften zum Ausdruck kommt.“¹⁰

Whitehead fordert also, daß eine Metaphysik im zugegebenermaßen nie erreichbaren Idealfall ein kohärentes Interpretationssystem der Einzelwissenschaften bildet; genauso, wie eine Einzelwissenschaft ein kohärentes Interpretationssystem der empirischen Fakten bietet. Die Grundbegriffe müssen also unter Beziehung spezifizierender Hypothesen und sonstiger Einschränkungen aus den metaphysischen Annahmen ableitbar sein.¹¹

Wenn nun die Grundbegriffe der Einzelwissenschaften nicht einfach aus dem metaphysischen System ohne Anreicherung durch einschränkende Bedingungen und Hypothesen ableitbar sind, folgt daraus, daß bei einer „Rückübertragung“ der Wahrheitswerte von der Wissenschaft auf die Metaphysik durchaus auch die Hilfsannahmen (einschränkenden Bedingungen) falsch sein können und nicht die metaphysische Theorie. Somit stellt eine Falsifikation für sich kein eindeutiges Entscheidungskriterium für die Güte einer Theorie dar.¹²

9 Whitehead, A. N., *The Function of Reason*, Boston 1929, reprint: 1958, 62; Whiteheads Unterscheidung zwischen Metaphysik (vgl. Whitehead, A. N., *Process and Reality*, New York 1929, corrected edition: 1978, 90) und Kosmologie (vgl. ebd. 96) ist in diesem Zusammenhang nicht relevant und wird daher auch nicht diskutiert. Griffin (Griffin, D., *Whitehead's Philosophy and some General Notions on Physics and Biology*, in: Cobb, J., B./Griffin, D. R. (eds.), *Mind in Nature. Essays on the Interface of Science and Philosophy*, University Press of America, Washington 1978.) bietet eine ausführliche Analyse dieser beiden Begriffe bei Whitehead.

10 A. N. Whitehead, *Function* 86.

11 Vgl. A. N. Whitehead, *Process* 3.

12 Vgl. zum „Holismus der Theorienprüfung“ z.B.: Duham, P., *Ziel und Struktur physikalischer Theorien*, Hamburg 1908, reprint: 1978; Quine, W. v. O., *Zwei Dogmen des Empirismus*, in: ders., *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt 1951, 27-50; Putnam, H., *Meaning Holism and Epistemic Holism*, in: Cramer, K./Fulda, H. F./Horstmann, R.-P./Pothast, U. (Hg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a. M. 1987, 251-277. Eine ausführlichere Darstellung von Whiteheads Sicht der Beziehung zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften bietet: Riffert, F., *Whitehead's Process-Organismic Philosophy as Scientific Metaphysics*, in: Eastman, T./Keeton, H./Clayton, P. (eds.), *Whitehead and Physics. Towards a Scientific Metaphysics for the 21st Century*, Cambridge (article accepted, in press).

In bezug auf den psychologischen Ansatz, den Whitehead aus seiner Metaphysik entwickelt hat, stellt er daher folgerichtig fest: „Diese Prinzipien [der Psychologie] sind nicht durch die Kosmologie erzwungen; aber sie scheinen die einfachsten Prinzipien zu sein, welche sowohl mit der Kosmologie als auch mit den Fakten übereinstimmen.“¹³ Whitehead hat also auf der Basis seiner Prozeßmetaphysik einen psychologischen Ansatz zu entwickeln versucht, der auch den empirischen Gegebenheiten genügen sollte.

2. Whiteheads Ansatz und seine Implikationen für den Bereich Psychologie

Die Beziehung zwischen Prozeßphilosophie und kognitiver Psychologie, verglichen mit dem wechselseitigen Einfluß zwischen materialistischen philosophischen Ansätzen und kognitiver Psychologie, faßt der Neurophysiologe Jason Brown folgendermaßen zusammen:

„Der philosophische Materialismus genießt einen reichen Corpus an empirischer Stützung in der kognitiven Psychologie ... Dies gilt für das Prozeßdenken nicht, wo genetische Konzepte, die den Evolutions- und Entwicklungstheorien zugrunde liegen, nur einen kärglichen Einfluß auf prozeßorientierte Studien hatten oder es wenig oder keine Wechselwirkung zwischen philosophischer Analyse und psychologischer Forschung gab. Dies ist kein vielversprechender Zustand.“¹⁴

Dies ist er in der Tat nicht. Gleichzeitig ist dieser Tatbestand aber auch sehr erstaunlich, da Whitehead im Vorwort seines *magnus opum*, *Prozeß und Realität*, drei Denker anführt, denen er „viel schuldet“¹⁵, und sich darunter zwei Denker befinden, von denen einer im Bereich der Psychologie bedeutende Beiträge hervorgebracht hat: William James, und einer im Gebiet der Erziehungswissenschaften in den USA großen Einfluß erlangt hat und gerade heute wieder gewinnt: John Dewey. Vor diesem Hintergrund dürfte also durchaus eine größere Wechselwirkung zwischen der Prozeßphilosophie und der Psychologie erwartet werden. Faktum ist hingegen, daß man bei Recherchen nur auf relativ wenige Bücher und Artikel stößt, die sich explizit mit dieser Thematik beschäftigen; und die meisten davon datieren - mit einigen wichtigen Ausnahmen - zurück in die erste Hälfte unseres Jahrhunderts. Erst in jüngster Zeit ist ein neu erwachendes Interesse an diesen Themenstellungen, das sich auch in Publikationen niederschlägt, festzustellen.

Im folgenden soll ein Aspekt dieses prozeß-psychologischen Ansatzes vorgestellt werden: Whiteheads Wahrnehmungstheorie. Es wird zu zeigen versucht, daß Whiteheads Ideen zu diesem Themenbereich aktuelle Bedeutung besitzen.

13 A. N. Whitehead, *Process* 103.

14 Brown, J., *Foundations of Cognitive Metaphysics*, in: *Process Studies* 27 (1998) 79.

15 A. N. Whitehead, *Process* xii.

2.1. Whiteheads Wahrnehmungstheorie

Whitehead hat drei Wahrnehmungsmodi postuliert, die er als „symbolic reference“, „presentational immediacy“ und „causal efficacy“ bezeichnet hat.

Zunächst zum höchstentwickelten Modus, dem „symbolic reference“. Unser Alltagsverstand scheint uns nahezulegen, daß uns in unseren Sinneswahrnehmungen eine äußerliche Welt mit stabilen Objekten, den Dingen, gegeben ist. Diese naive Sichtweise menschlichen Wahrnehmungsvermögens wurde bereits von Hume scharf kritisiert.

Whitehead stimmt mit Humes Analyse und Kritik der menschlichen Alltagswahrnehmung - er bezeichnet diesen Wahrnehmungsmodus als „symbolic reference“ - überein: In den Akten der Sinneswahrnehmung werden keine Substanzen erfaßt. Verfährt man nun radikal empiristisch - etwa nach Berkeleys Prinzip des „*esse est percipi*“ - so kann es folglich auch keine Substanzen geben, genauso wenig wie es Kausalität im Sinne äußerer Verursachung zwischen solchen Substanzen geben kann. Die Annahme von substantiellen Trägern der Qualitäten sind vielmehr Produkte des menschlichen Geistes und nicht in der Wahrnehmung gegeben. Die reine Sinneswahrnehmung besteht aus Impressionen von Qualitäten. Whitehead bezeichnet diesen Modus der reinen Sinneswahrnehmung als Modus der „Vergegenwärtigenden Unmittelbarkeit“ („presentational immediacy“).

Humes Skeptizismus und Solipsismus, die sich beide aus dieser kritischen Analyse der Sinneswahrnehmung ergeben, teilt Whitehead aber nicht. Dies hat seinen Grund darin, daß er der Ansicht ist, Hume hätte einen weiteren Wahrnehmungsmodus schlichtweg übersehen. Dieser Wahrnehmungsmodus ist primitiver als die Modi der „presentational immediacy“ und der „symbolic reference“. Der Grund dafür, daß Hume diesen Wahrnehmungsmodus nicht aufgedeckt hat, liegt nach Whitehead darin, daß (1) Hume primär die visuelle Wahrnehmung seiner Analyse zu Grunde gelegt hat und (2) der primitive Wahrnehmungsmodus - Whitehead bezeichnet ihn als „causal efficacy“ - aufgrund seiner Primitivität vorbewußt bzw. subliminal ist und somit *per definitionem* nur schwer faßbar ist.

„Es ist evident, daß die „Wahrnehmung im Modus der causal efficacy“ nicht jene Art Wahrnehmung ist, die in der traditionellen Philosophie die Hauptaufmerksamkeit erhalten hat. Die Philosophen haben die Informationen über das Universum, die wir durch körperliche Gefühle erhalten, verschmäht und haben sich auf visuelle Gefühle konzentriert.“¹⁶

Der Sehsinn ist nun nach Whitehead aber gerade jener, bei dem die Spuren der „causal efficacy“ am schlechtesten zu entdecken sind. Dieser Konzentration auf diesen Sinnesmodus schreibt Whitehead daher auch die Ursache für die Defizite moderner Wahrnehmungs- und in der Folge auch Erkenntnistheorien zu. Hätte

sich Hume - und nach ihm viele moderne Philosophen - auf einen anderen Sinnesmodus konzentriert, etwa auf den taktilen Sinn, so wäre es ihm leichter gefallen, diesen primitiven Modus zu entdecken.

Whitehead postuliert also die Existenz eines primitiven Wahrnehmungsmodus. Über diesen Wahrnehmungsmodus - so Whitehead - hätte der Mensch direkt Kontakt zu seiner Umwelt, wodurch sich gar keine Möglichkeit mehr für die Gefahr eines erkenntnistheoretischen Solipsismus oder Skeptizismus ergebe. Dieser Modus ist vielleicht am besten faßbar, wenn man eine physiologische Sichtweise wählt. Bleiben wir zur Illustration bei der visuellen Wahrnehmung: Lichtwellen durchdringen die Kornea, die Linsen und den sogenannten Glaskörper und aktivieren schließlich die zwei Augennerven in jedem Auge. Im Gehirn werden die Nervenimpulse mit extremer Geschwindigkeit in die beiden Hemisphären weitergeleitet und dort - insbesondere im visuellen Kortex - weiterverarbeitet. Dieser komplexe Prozeß, welcher in seiner höchsten Form bewußte Wahrnehmung hervorbringen kann, ist wesentlich konstruktiv. Aber, so Whitehead, was entscheidend bleibt, ist die Tatsache, daß es auf einer physiologischen Ebene zu einem direkten Kontakt des Wahrnehmenden mit der sogenannten Außenwelt kommt. Whitehead bringt u. a. folgendes Beispiel: Wenn in einem dunklen Zimmer ein Blitzlicht aufleuchtet, so blinzeln wir. Das Blinzeln ist nun die direkte Folge des Lichtblitzes, das eben das Blinzeln ursächlich bewirkt. Dies, so Whitehead, wird jeder bestätigen. Es liegt also zusätzlich zu den Impressionen „Blitzlicht“, „Augenschließen“ und „dunkler Raum“ noch eine Wahrnehmung der Verursachung des Blinzeln durch den Lichtblitz vor. Diese Wahrnehmung liegt im Modus der kausalen Wirksamkeit vor. Die „causal efficacy“ verbindet also die wahrnehmende Person mit der Außenwelt.

Dieser Wahrnehmungsmodus ist die primäre Weise des Wahrnehmens; alle anderen Formen („presentational immediacy“ und „symbolic reference“) bauen auf ihm auf und gehen durch eine konstruktive (Mikro-)Genese aus ihm hervor. So entsteht der Modus der „presentational immediacy“ bzw. seiner ihn konstituierenden Inhalte dadurch, daß durch Aufmerksamkeitsprozesse einzelne Aspekte der im Modus der „causal efficacy“ gegebenen Inhalte hervorgehoben werden und so zu einer klar und deutlich hervortretenden Ganzheit werden. (Vgl. Abbildung 1)

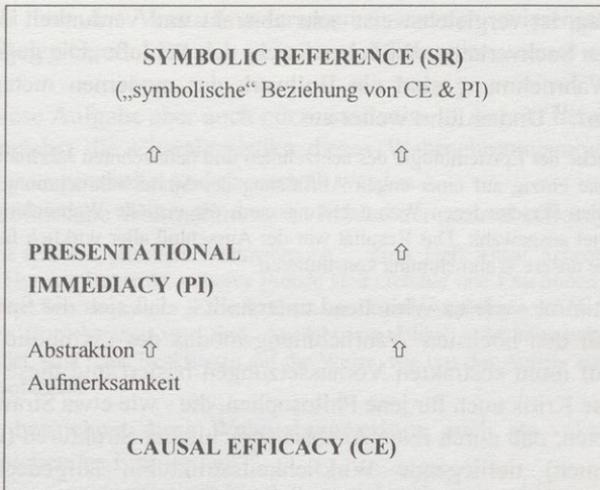


Abbildung 1: Mikrogenese der Wahrnehmung nach Whitehead

Aber auch das, was wir naiverweise als Alltagswahrnehmung bezeichnen und was uns das Erfassen „solider Objekte“ suggeriert, stellt das Resultat einer konstruktiven Genese auf der Grundlage der Inhalte im Modus der „causal efficacy“ dar. Sie entsteht nach Whitehead dadurch, daß die Inhalte des Modus der „presentational immediacy“ auf die Inhalte des Modus der „causal efficacy“ bezogen werden. Dabei übernimmt ein Inhaltstyp die Funktion eines Symbols für den anderen Inhaltstyp, der dann als Designat fungiert. Welcher von beiden Symbol und welcher Designat ist, bleibt nach Whitehead offen; beide Varianten sind möglich. Durch diese Verknüpfung der beiden Wahrnehmungsinhalte wird nun im Modus der „symbolic reference“ erstmals der Irrtum möglich, nämlich dann, wenn eine fehlerhafte Integration der beiden Modi erfolgt: Die Inhalte der beiden primitiveren Modi sind hingegen was sie eben sind. Wird aber beispielsweise der Inhalt einer Wahrnehmung im Modus der „presentational immediacy“ auf einen Inhalt im Modus der „causal efficacy“ bezogen, der nicht ihr Ausgangspunkt ihrer Genese war, so liegt ein Irrtum vor.

Die Implikationen für die Philosophie sind weitreichend und Whitehead hat dies auch immer wieder betont. Hier können sie nur kurz angedeutet werden. Whitehead hält beispielsweise fest: „Man darf nicht vergessen, daß Klarheit im Bewußtsein keine Evidenz ist für die Ursprünglichkeit des genetischen Prozesses: das Gegenteil ist schon eher wahr.“¹⁷ Folglich sind alle philosophischen Ansätze, die auf Descartes' Wahrheitskriterium des „clare et distincte“ unkritisch aufbauen, vom Ansatz her schon unzulänglich! Der höhere Wahrnehmungsmodus

der „symbolic reference“, der die Schwelle des Unbewußten teilweise zu überschreiten vermag, ist vergleichsweise sehr abstrakt und verdunkelt dadurch die grundlegenden Sachverhalte. Whitehead zieht den Schluß: „Die gegenwärtigen Ansätze zur Wahrnehmung sind ein Bollwerk der modernen metaphysischen Schwierigkeiten.“¹⁸ Und er führt weiter aus:

„Die Schwäche der Epistemologie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts bestand darin, daß sie einzig auf einer engen Auffassung der Sinneswahrnehmung basierte. Es wurde aus den verschiedenen Wahrnehmungsmodi die visuelle Wahrnehmung als typisches Beispiel ausgewählt. Das Resultat war der Ausschluß aller wirklich fundamentalen Faktoren, die unsere Wahrnehmung konstituieren.“¹⁹

Und wenn es stimmt - wie es Whitehead unterstellt -, daß sich die Sprache überwiegend nur auf den höchsten Wahrnehmungsmodus des „symbolic reference“ bezieht bzw. auf ihren abstrakten Voraussetzungen basiert und diese widerspiegelt, so gilt diese Kritik auch für jene Philosophen, die - wie etwa Strawson²⁰ - die Meinung vertreten, daß durch reine Analyse sprachlicher Strukturen (etwa grammatischer Formen) tiefliegende Wirklichkeitsstrukturen aufgedeckt werden könnten.²¹ Whitehead wirft solchen Versuchen den „fallacy of the perfect dictionary“²² vor. So weit kurz zu den philosophischen Implikationen, die sich aus Whiteheads Wahrnehmungstheorie ergeben.

Im folgenden wird der Modus der „causal efficacy“ einer näheren Analyse unterzogen werden, da er mit Sicherheit der umstrittenste der drei Wahrnehmungsmodi, zugleich aber auch der wichtigste ist: Mit ihm steht und fällt Whiteheads gemäßigt konstruktivistische Wahrnehmungstheorie. Bei einer Sichtung der Literatur zu diesem Themenbereich fällt auf, daß für die Existenz dieses Modus kaum je empirische, geschweige denn empirisch-experimentelle Belege beigebracht wurden. Wissenschaftliche Belege fehlen fast völlig. Dieser Umstand verwundert, zumal Whitehead selbst betont: „Diese erweiterte Definition von Wahrnehmung [welche auch den Modus der „causal efficacy“ umfaßt] kann nicht von Bedeutung sein, bis wir nicht Wahrnehmungsereignisse aufgedeckt haben, die Funktionsweisen zeigen, welche in diesen erweiterten Bereich fallen.“²³ Und er läßt auch keinen Zweifel daran, daß dies nicht die Philosophen (allein) leisten

18 Ebd. 117.

19 Ebd. 39.

20 Strawson, P., *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics*, London 1959.

21 Eine gründliche Analyse und Gegenüberstellung der deskriptiven Metaphysik Strawsons und der revisionären Metaphysik Whiteheads hat Haak (Haak, S., *Deskriptive versus revisionäre Metaphysik. Strawson und Whitehead*, in: *Conceptus* 12 (1977) 80-100.) vorgelegt.

22 Whitehead, A. N., *Modes of Thought*, New York 1938, reprint: 1968, 173.

23 Whitehead, A. N., *Adventures of Ideas*, New York 1933, reprint: 1958, 180.

können, sondern die „Wahrnehmungspsychologen“²⁴ ins Spiel kommen. Im folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, wissenschaftlich-experimentelles Belegmaterial für den primitiven Modus der „causal efficacy“ vorzustellen.

Um diese Aufgabe aber auch nur ansatzweise in Angriff nehmen zu können, müssen zunächst die Charakteristika dieses Wahrnehmungsmodus der „causal efficacy“ herausgearbeitet und dargestellt werden.

Die subliminale Wahrnehmung im Modus der „causal efficacy“

„ist eine schwere, primitive Wahrnehmung. ... Zorn, Haß, Angst, Schrecken, Attraktivität, Liebe, Hunger, Begierde, massive Freude sind Gefühle und Emotionen, die eng mit dem primitiven Strebungen des ‚Zurückziehen von‘ und ‚Ausdehnen auf hin‘ verflochten sind. ... Aber ‚Zurückziehen von‘ und ‚Ausdehnen auf hin‘, jeder räumlicher Diskrimination entkleidet, sind reine Reaktionen auf die Weise, wie uns das Äußere seinen eigenen Charakter aufdrückt.“²⁵

Whitehead bezeichnet diese Wahrnehmungsform auch als vektorielles Gefühl bzw. „angleichendes Empfinden“²⁶

Bei der „causal efficacy“ handelt es sich um eine subliminale und passive Wahrnehmungsform, in der Inhalte - soweit sie überhaupt ins Bewußtsein vordringen - auf eine stark emotionsgeladene Weise vage und diffus erfaßt werden. Diese Wahrnehmungsakte sind nach Whitehead präattentiv und gehen häufig mit körperlichen Empfindungen und Reaktionen einher.

Wesentliche Charakteristika der „causal efficacy“ sind daher ihr/e:

- starke Emotionsgeladenheit (ein Erspüren, Erfühlen, ...),
- enge Verknüpfung mit körperlichen Empfindungen und Reaktionen,
- inhaltliche Vagheit und Diffusheit (soweit überhaupt bewußt erfassbar),
- Präattentivität,
- passive Erfassungsweise,
- weitgehende Unbewußtheit,
- Erfassen von Einflüssen.

„Causal efficacy“ ist ein primitiver Wahrnehmungsmodus und tritt folglich am klarsten bei einfachen Lebewesen zu Tage. Beim Menschen dürfen wir ihn daher nur dort relativ frei von Überlagerungen durch die höheren Phasen der Genese von Wahrnehmungsakten zu finden hoffen, wo Ausnahmesituationen vorliegen; beispielsweise dort, wo

(a) noch keine höheren Formen von Wahrnehmungskonstruktionen ausgebildet wurden,

24 Whitehead, A. N., *The Aims of Education and Other Essays*, New York 1929, reprint: 1967, 161.

25 Whitehead, A. N., *Symbolism - Its Meaning and Effect*, New York 1927, reprint: 1985, 44f.

26 A. N. Whitehead, *Adventures* 183.

- (b) es evolutionär wichtig war, möglichst schnell - ohne Zwischenschaltung höherer und zeitraubender Verarbeitungsprozesse - reagieren zu können,
- (c) Pathologien vorliegen, die die normale Ausbildungen der höheren Phasen der Genese von Wahrnehmungsprozessen unterbinden, rückgängig machen oder zumindest beeinträchtigen.

Es legen sich demnach die folgenden Bereiche nahe, um empirische Bewährungs- oder Falsifizierungsinstanzen für diesen Wahrnehmungsmodus zu erhalten:

- sehr frühe Entwicklungsstadien von Kindern²⁷;
- Psychosen, insbesondere die Schizophrenie mit ihren bei bestimmten Krankheitsbildern einhergehenden Störungen im Wahrnehmungsbereich²⁸;
- artifiziell induzierte Veränderungen von Bewußtseinszuständen, beispielsweise induziert durch die Gabe von LSD 25 oder durch Psilocybin²⁹;
- Gehirnpathologien wie z.B. Dementien, Amnesien³⁰, Prosopagnosien³¹, Dyslexie³² und Aphasien³³, aber auch das sogenannte „blinde Sehen“³⁴;
- subliminale Wahrnehmung, hervorgerufen durch extrem kurzfristige Darbietung von visuellen Stimuli³⁵ oder durch Maskierung von visuellen oder akustischen Stimuli (wie etwa beim dichotischen Hören),

- 27 Z.B. Piaget, J., *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestle, Paris 1937; Werner, H., Einführung in die *Entwicklungspsychologie*, München 1953.
- 28 Z.B. Werner, H., Studies in the Effect of *Lysergic Acid Diethylamid* (LSD-25). Self- and Object-Size Perception in Schizophrenics and Normal Adults, in: *Archives of Neurology and Psychiatry* 79 (1958b) 580-584; Heimann, H., Zeitstrukturen in der Psychopathologie, in: Gumin, H., & Meier, H. (Hg.), Veröffentlichungen der Carl von Siemens Stiftung 2, München 1990, 59-78.
- 29 Z.B. Gibson, L., LSD Experience. A Whiteheadian Interpretation, in: *Process Studies* 7 (1977) 97-106; H. Werner, *Lysergic: Werner, H./Liebert, R.-S./Wapner, S., Studies in the Effects of Lysergic Acid Diethylamid (LSD-25). Visual Perception of Verticality in Schizophrenic and Normal Adults*, in: *Archives of Neurology and Psychiatry* 77 (1957) 193-201.
- 30 Z.B. Ellis, A. W./Young, A. W., Einführung in die kognitive *Neuropsychologie*, Bern 1991.
- 31 Z.B. Young, A. W./DeHaan, E. H. F., Boundaries of Covert Recognition in Prosopagnosia, in: *Cognitive Neuropsychology* 5 (1988) 317-338.
- 32 Z.B. Schweiger, A., The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients, in dieser Ausgabe.
- 33 Z.B. Werner, H., *Microgenesis* and Aphasia, in: *Journal of Abnormal and Social Psychology* 52 (1956) 347-353; Schweiger, A./Dobkin, B./Field, T./Zaidel, E., Right Hemisphere Dominance for Lexical Access in an Aphasic with Deep Dyslexia, in: *Brain and Language* 37 (1989) 73-89.
- 34 Z.B. Weiskrantz, L., The Interaction between Occipital and Temporal Cortex in Vision. An Overview, in: Schmitt, F., O./Worden F. G., (eds.), *The Neurosciences Third Study Program*, Cambridge 1974; William, J. M./Watts, F. N./Macleod, C./Mathews, A., *Cognitive Psychology and Emotional Disorders*, New York 1988.
- 35 H. Werner, *Microgenesis*; Werner, H./Wapner, S., Toward a General Theory of Perception, in: *Psychological Review*, 59 (1952) 324-338; Marcel, A., J., *Conscious* and

- das Phänomen der „physiognomischen Wahrnehmung“³⁶,
- das ethnologische Studium sogenannter „einfacher“ Kulturen³⁷.

Im folgenden werde ich aus drei dieser angeführten Bereiche jeweils ein Beispiel herausgreifen, und seine Relevanz als empirischer Beleg für Whiteheads Modus der „causal efficacy“ überprüfen:

- (1) das Phänomen der „physiognomischen Wahrnehmung“,
- (2) sublimale Wahrnehmung künstlich induziert durch tachystoskopische Darbietung visueller Stimuli,
- (3) Wahrnehmung im frühesten Stadium kindlicher Entwicklung.

2.1.1. Physiognomische Wahrnehmung

Die Behandlung des Phänomens der sogenannten „physiognomischen Wahrnehmung“ datiert zurück bis zur Blütezeit der Gestaltpsychologie³⁸. Schließlich wurden verschiedene Experimente von Heinz Werner³⁹ zu diesem Wahrnehmungsphänomen durchgeführt. Aber auch in der gegenwärtigen kognitiven Psychologie wird das Phänomen diskutiert.

Der Kognitionspsychologe Ulric Neisser erörtert die physiognomische Wahrnehmung im Kontext von „präattentiven Prozessen“⁴⁰, die „nur die Klumpen von Rohmaterial“⁴¹ bereitstellen, welche dann unter dem Einsatz der fokussierenden Aufmerksamkeit konstruktiv zu verschiedenen Produkten weiterverarbeitet werden.

Jeder hat schon einmal den unterdrückten Ärger in einem Gesicht oder die Freude in einer Körperbewegung wahrgenommen. Neisser merkt dazu an:

„Diese Wahrnehmungen sind oft sehr unmittelbar. Wir bemerken *nicht* zuerst die gespannten Backenmuskeln und schließen daraus auf Ärger; oft ist es gerade umgekehrt.

Unconscious Perception. Experiments on Visual Masking and Word Recognition, in: *Cognitive Psychology* 15 (1983) 197-237.

36 Koffka, K., *Principles of Gestalt psychology*, Livright, New York 1935; Werner, H., *Studies in Physiognomic Perception III. Effect of Directional Dynamics and Meaning-Induced Sets on Autokinetic Motions*, in: *Journal of Psychology* 43 (1957) 289-299; Werner, H., *Studies in Physiognomic Perception IV. Effect of Muscular Involvement on the Dynamic Properties of Objects*, in: *Journal of Psychology* 44 (1957) 129-132; Werner, H., *Studies in Physiognomic Perception V. Effect of Ascending and Descending Gliding Tones on Autokinetic Motion*, in: *Journal of Psychology*, 46 (1958) 101-105; Neisser, U., *Kognitive Psychologie*, Stuttgart 1974; Neisser, U., *Kognition und Wirklichkeit*, Stuttgart 1979.

37 H. Werner, *Entwicklungspsychologie*.

38 Vgl. etwa: K. Koffka, *Principles*.

39 H. Werner, *Directional*; H. Werner, *Muscular*; H. Werner, *Ascending*.

40 U. Neisser, *Kognitive* 120.

41 Ebd. 127.

Solche Reaktionen sind nicht so selten, daß die kognitive Psychologie sie mißachten könnte. Nach vielen Entwicklungspsychologen sind sie bei Kindern eher die Regel als die Ausnahme. Es ist unzweifelhaft, daß sie bei speziellen Psychosen und unter dem Einfluß von Drogen quälend intensiv werden können.⁴²

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß das Phänomen, das hier beschrieben wird, ein Wahrnehmungsmodus ist, der höheren Wahrnehmungsformen vorauszugehen scheint und diese quasi mit Ausgangsmaterial versorgt. Wie sonst wäre es zu erklären, daß uns ein physiognomischer Wahrnehmungsakt mit Wissen über einen emotionalen Zustand eines anderen versorgt, bevor wir klare und bewußte Sinnesdaten von Details haben, von denen diese Emotionen abgeleitet werden könnten. Bei dem Phänomen der physiognomischen Wahrnehmung handelt es sich also um eine vage Wahrnehmungsweise von Bedeutungen, die meist stark emotional gefärbt ist. Und Neisser läßt keinen Zweifel daran, daß die physiognomische Wahrnehmung ein primärer und kein abgeleiteter Prozeß ist: „Der Prozeß [physiognomischer Wahrnehmung] läuft zu schnell und automatisch ab, erscheint zu früh in der Kindheit und ist unabhängig von der Urteilsfähigkeit und der Fähigkeit des Schlußfolgerns.“⁴³

Whitehead argumentiert ganz analog: Angenommen die Emotionen sind die Folge der klaren und bewußten Aufnahme von Impressionen, wie ist es dann zu erklären, daß wir stärkere Emotionen gerade dann haben, wenn wir von klaren und deutlichen Sinneseindrücken depriviert sind? Beispielsweise in der Nacht, wenn unser Hauptsinneskanal, der visuelle, weitgehend ausfällt? Lassen wir Whitehead dazu nochmals selber zu Wort kommen: „Nochmals, die Verhinderung vertrauter Sinnesdaten ruft die erschreckende Empfindung vage vorhandener Gegenwarten hervor, die zum Guten oder Bösen auf unser Geschick einwirken.“ Und, gegen Hume gerichtet, setzt er fort: „Die meisten Lebewesen, die gewöhnlich am hellichten Tag aktiv sind, sind im Dunklen nervöser, während der Abwesenheit vertrauter Sinnesdaten.“⁴⁴ Also auch für Whitehead sind die Inhalte des Wahrnehmungsmodus der „causal efficacy“ primär und nicht von klareren und elaborierteren Wahrnehmungsdaten abgeleitet.

Diese kurzen Anmerkungen zur physiognomischen Wahrnehmung sollen an dieser Stelle genügen. Wir wenden uns nun dem nächsten Bereich zu: der subliminalen Präsentation visueller Stimuli.

42 Ebd. 126, Hervorhebung nicht im Original.

43 U. Neisser, Kognition 148.

44 A. N. Whitehead, Process 42f.

2.1.2. Subliminale Präsentation visueller Stimuli

Eine andere Möglichkeit, empirische Belege für den Modus der „causal efficacy“ zu finden, besteht darin, Wahrnehmungsprozesse zu untersuchen, die entweder aufgrund eines pathologischen Defekts oder aber aufgrund eines künstlichen experimentellen Arrangements keine höheren, Bewußtsein erreichenden Wahrnehmungsphasen auszubilden im Stande sind. Zum ersten Fall zählen Pathologien wie die Demenz, die Amnesie, die Prosopagnosie oder die Aphasie; zum letzteren zählt die subliminale Darbietung von Sinnesreizen z.B. die tachystoskopische Präsentation visueller Stimuli oder das Maskieren von akustischen Stimuli im sogenannten dichotischen Hören.

Im folgenden wird auf eine Untersuchung von Heinz Werner eingegangen, die bereits in den fünfziger Jahren durchgeführt worden ist. Es sind zwei Gründe, warum diese frühe Untersuchung Werners vorgestellt wird:

(1) Es gibt Hinweise - wenngleich auch keinen mir bekannten definitiven Beweis - daß Heinz Werner Whiteheads Position gekannt hat: (a) Werner ging, nachdem er an der Universität Wien studiert hatte, nach Hamburg, um mit Ernst Cassirer und Susanne Langer zu arbeiten. Langer kannte Whitehead und seine Philosophie sehr gut. Sie arbeitete mit Whitehead zusammen und widmet auch ihr Buch *Philosophy in a New Key* „Alfred North Whitehead, meinem großen Lehrer und Freund“⁴⁵. (b) Darüber hinaus war Heinz Werner im akademischen Jahr 1936/37 Gastprofessor an der Harvard University. Dies war Whiteheads letztes Jahr in Harvard vor seiner Emeritierung. Und während dieser Zeit schrieb Werner einen Artikel mit dem Titel „Process and Achievement“ mit ganz deutlichen Anklängen an Whiteheads Prozeßphilosophie. All dies macht es m.E. sehr wahrscheinlich, daß Werner Whiteheads philosophischen Ansatz gekannt hat.

(2) Das im folgenden kurz und zusammenfassend referierte Experiment zeigt ebenfalls deutliche Anklänge an Whiteheads Philosophie; die Interpretation der Ergebnisse liest sich für den Whiteheadkenner geradezu wie der Versuch, den Wahrnehmungsmodus der „causal efficacy“ empirisch zu belegen.

In seinem Aufsatz „Microgenesis and Aphasia“⁴⁶ diskutiert Heinz Werner ein Phänomen, das bei Aphasikern auftritt und von Lotmar⁴⁷ bereits 1919 zum ersten Mal als „Bedeutungssphären“ bezeichnet wurde. Obwohl Aphasiker nicht in der Lage sind, die genaue Bedeutung eines dargebotenen linguistischen Zeichens zu erfassen, sind sie dennoch fähig, ähnliche Worte - d.h. Worte mit ähnlicher

45 Langer, S. K., *Philosophy in a New Key A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge 1942, Widmung.

46 H. Werner, *Aphasia*.

47 Lotmar, F., Zur Kenntnis der erschwerten Wortfindung und ihrer Bedeutung für das Denken des Aphasischen, in: *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 5 (1919) 206-239.

Bedeutung - zu äußern. Worte also, die zur Bedeutungssphäre des fragten Wortes gehören. Wenn also beispielsweise ein Patient, der an kortikaler motorischer Aphasie leidet, mit dem geschriebenen Wort „Butter“ konfrontiert wird, „führte er unmittelbar die Bewegung des Butter-auf-ein-Brot-Streichens aus. Er las: ‚Brot ... Brot ... nein ...‘ Schließlich: ‚Butter ... Butterbrot‘“⁴⁸. Der Patient war also in der Lage, obwohl unfähig das geschriebene Wort zu äußern, die Verhaltenssequenz des Butter-auf-das-Brot-Streichens auszuführen. Er war zusätzlich auch in der Lage, ein Wort zu äußern, daß sehr eng mit dem präsentierten Stimulus assoziiert ist, nämlich: Brot. All dies legt es nahe, daß der Patient die Bedeutung des fraglichen Wortes vage verstehen und folglich einige Aspekte der Bedeutungssphäre dieses Wortes ausdrücken konnte.

Werner hat daraus geschlossen, daß es „möglich sein sollte sphärische Formen der Kognition bei Normalen zu demonstrieren, indem sie verbales Material enträtseln müssen, dessen unmittelbare Erfassung zu schwierig ist.“⁴⁹ Um dies experimentell zu zeigen, führte er tachistoskopische Präsentationen von visuellen Stimuli durch (20 msec). Bei jeder Präsentation wurde entweder ein einzelnes Wort, sinnvolle Kombinationen von zwei oder drei Worten oder kurze Phrasen verwendet. Insgesamt wurden 10 Personen jeweils 10 Items gezeigt. Beispielsweise die beiden Worte „blanke Waffe“. Jedes Wort, jede Wortkombination oder kurze Phrase wurde derselben Person wiederholt dargeboten; nach jeder Präsentation wurde die Versuchsperson gebeten, alles wiederzugeben, was der subliminal dargebotene Stimulus bei ihnen hervorgerufen hatte, erscheine es auch noch so unbedeutend und vage. Nichts, nicht einmal die diffussten Eindrücke, Empfindungen und Gefühle sollten dabei vernachlässigt werden. Die Darbietung des jeweiligen Stimulus wurde auf diese Weise solange wiederholt, bis die Versuchspersonen schließlich den Stimulus klar und bewußt erkannt hatten. Mit Hilfe dieses Designs versuchte Werner verschiedene Phasen bei der Genese der Wort(wieder)erkennung aufzudecken. Er bezeichnete diesen Prozeß als „Mikrogenese“ (microgenesis).

Werner berichtet, daß bei zwei der zehn Versuchspersonen das Phänomen der „Bedeutungssphären“ nicht festgestellt werden konnte, während es bei weiteren zwei Personen extrem stark ausgeprägt war. Alle anderen Personen lagen in der Ausprägung dieses Phänomens zwischen diesen Extremgruppen.⁵⁰

48 H. Werner, *Aphasia* 349.

49 Ebd. 348.

50 „With ten items employed, the number of items that called forth spheric responses were, for each of the ten Ss, respectively: 10, 8, 6, 5, 3, 2, 2, 0, 0.“ (H. Werner, *Aphasia*, 348) Im Lichte neuerer Forschungsergebnisse dürfen die Ergebnisse, die kein bewußtes Erfassen der dargebotenen Informationen zeigen, nicht dahingehend interpretiert werden, daß kein (unbewußtes) Erfassen vorliegt! Jüngere Untersuchungen (vgl. etwa: Perrig, W. J./Wippich, W., *Unbewußte Informationsverarbeitung*, Bern 1993) zeigen deutlich und übereinstimmend, daß bei indirekter (nicht-bewußter) Überprüfung eine Aufnahme der

Wie sehen nun die Resultate im Detail aus? Werner berichtet, daß die „Stimuli ‘Gefühle von Wortbedeutungen’, innere Erfahrungen semantischer Sphären der linguistischen Formen hervorriefen, die offensichtlich *vor* jeder spezifischen Artikulation der Worte auftraten.“⁵¹ Das folgende Transkript muß an dieser Stelle als Beispiel ausreichen, um dieses Resümee zu illustrieren:

1. „-? Wind.“ Was vor ‘Wind’ stand fühlt sich an wie ein Adjektiv, das den Wind näher bestimmt; fühlt sich an wie ‘warm’ oder etwas ähnliches. Bestimmt kein Wort, das die Richtung definiert.
2. „-ter Wind.“ Weiß jetzt, daß das Wort ‘schwerer’ als ‘warm’ ist ... etwas Abstrakteres.
3. „-cher Wind.“ Jetzt schaut es mehr aus wie ein ‘Adjektiv-der-Richtung’.
4. „-ter Wind.“ Jetzt wieder etwas konkreter, es scheint mir und schaut aus wie ‘weicher Wind’, aber ‘ter’ ist mir im Weg.
5. Jetzt ist es ganz klar: „sanfter Wind.“ Bin überhaupt nicht überrascht. Ich hatte das tatsächlich schon vorher in dem charakteristischen Gefühl des Worts und in seinem Aussehen.⁵²

Dieses Transkript illustriert also, was Werner „die *mikrogenetische* Entfaltung von Bedeutungsmustern“⁵³. Zunächst werden Worte aus der Bedeutungssphäre genannt: „warm“ und „weich“ und erst später kommt es zu einem vollen bewußten Erfassen des bestimmten Wortes und seiner genauen Bedeutung. Die zuerst geäußerten Worte geben hingegen nicht die genaue Bedeutung des präsentierten Wortes wieder. Die Versuchsperson bleibt offensichtlich noch unsicher, da der Bedeutungsgehalt nur vage erfaßt wird; daher fügt die Versuchsperson zu ihrer Äußerung auch hinzu: „oder etwas ähnliches“. Es scheint also anfangs nur ein vages, diffuses Erfassen der Bedeutung (des Sinns) des visuellen Stimulus vorzuliegen!

Aber es zeigen sich noch andere - von einem Whiteheadschen Standpunkt aus betrachtet - interessante Qualitäten an diesen ersten Versuchen, den Bedeutungsgehalt des Stimulus zu erfassen:

(1) Bei der ersten Präsentation des Stimulus drückt die Versuchsperson aus, daß sich das dargebotene Wort „warm anfühle“. Sie scheint also die Bedeutung quasi gefühlsmäßig zu erspüren. Dies weist darauf hin, - und genau dies ist nach Whiteheads Ansatz zu erwarten - daß die Bedeutung stark durchtränkt ist von emotionalen Qualitäten. Werner bezeichnet diese Weisen des Erfassens „organismisch-körperliche Formen“⁵⁴. Der von Werner verwendete Ausdruck umfaßt neben

Informationen nachgewiesen werden kann, obwohl sie unbewußt bleibt und daher von den Versuchspersonen bei direkten (bewußten) Überprüfungen nicht berichtet werden können!

51 H. Werner, *Aphasia* 348, Hervorhebung nicht im Original.

52 Ebd., Transkript.

53 Ebd., Hervorhebung nicht im Original.

54 Ebd. 351.

emotionalen und direkt körperlichen Empfindungen auch motorische Reaktionen wie etwa Gesten und kinästhetisch-emotionale Effekte.

(2) Werner stieß aber noch auf eine weitere Qualität subliminaler Wahrnehmung, die im angeführten Illustrationsbeispiel nicht auftritt. Werner bezeichnet diese Qualität als „vektorielles Ereignis“⁵⁵.

Alle diese Qualitäten subliminal-sphärischen Bedeutungserkennens - organismisch-körperliche, gefühlbeladene Formen des Erfassens, deren häufige dynamisch-vektorielle Qualität und schließlich noch das vage Erkennen von sphärischen Bedeutungsinhalten - stimmen gut mit der Charakterisierung des Wahrnehmungsmodus der „causal efficacy“, wie sie von Whitehead gegeben wurden, überein.

Freilich - und dies muß abschließend zu diesem Experiment festgehalten werden - leidet auch Werners Experiment an den zur damaligen Zeit üblichen methodischen Defiziten:

1. es fehlen Kontrollgruppen,
2. die Untersuchungsstichprobe ist sehr/zu klein,
3. die Wahrnehmungsschwellen der Versuchspersonen wurden ungenügend bestimmt bzw. in der Publikation nicht erwähnt,
4. der Begriff des Bewußtseins wird in einer naiv-unkritischen Weise als unproblematisch vorausgesetzt.

Dies alles sind berechnete Einwände. Warum hier dennoch dieses Experiment dargestellt wurde, liegt neben bereits erwähnten Gründen auch darin, daß es mehrfach unter verbesserten methodischen Designs wiederholt wurde und die wesentlichen Ergebnisse durch einen weiten Korpus an empirischen Untersuchungen belegt sind.

Ein jüngeres Experiment zur unterschweligen Wahrnehmung, in dem all diese Kritikpunkte berücksichtigt wurden und das für die Whiteheadsche Wahrnehmungstheorie ebenfalls von großer Bedeutung ist, hat Marcel⁵⁶ durchgeführt. Die Ergebnisse legen nahe, daß Whiteheads spekulative Annahme dreier genetisch sukzessiver Wahrnehmungsformen den Tatsachen entsprechen könnte. Marcel bestimmte zuerst für jede Versuchsperson gesondert die jeweilige Bewußtseinsschwelle und präsentierte den Versuchspersonen daraufhin tachistoskopisch abwechselnd leere Felder oder Wörter. Anschließend wurde auf verschiedene Weise überprüft, ob die subliminal dargebotenen Stimuli erkannt wurden. Zunächst (a) wurden die Versuchspersonen gefragt, ob ein Wort gezeigt worden sei (direkte Wahrnehmungsüberprüfung) oder nicht. Die Ergebnisse waren negativ; d.h. die Antworten der Versuchspersonen waren im Zufallsbereich angesiedelt. Sodann (b) wurden den Versuchspersonen zwei Wortpaare vorgelegt und sie mußten nun entscheiden, welches einem der subliminal gezeigten Worte der

55 Ebd. 349.

56 A. J. Marcel, *Conscious*.

Form nach - also grafemisch - ähnlicher ist. Selbstverständlich wurde darauf geachtet, daß nur eines der beiden Worte dem subliminal präsentierten grafemisch ähnelte, das andere aber nicht. Schließlich (c) mußten die Versuchspersonen auch noch jeweils zwei vorgelegte Worte danach beurteilen, welches von beiden dem ursprünglich subliminal präsentierten Wort bedeutungsmäßig (semantisch) ähnlicher ist. Auch hier wurde wieder ein Wort ausgewählt, daß dem subliminal dargebotenen Wort semantisch ähnelte, das andere aber nicht. Die Versuchspersonen waren bei der Bearbeitung der Aufgaben (b) und (c) stets der Meinung, daß sie nur raten, also nur nach dem Zufallsprinzip vorgehen könnten. Die Ergebnisse, bezogen auf die letzten beiden Fragen, waren aber überzufällig richtig: die Versuchspersonen wählten signifikant häufiger jenes von den beiden Wörtern, das sowohl bezüglich der grafemischen, wie auch der semantischen Ähnlichkeit dem ursprünglich subliminal dargebotenen entsprach!

Marcel senkte daraufhin in einem zweiten Untersuchungsdurchgang die Präsentationszeit der subliminal dargebotenen Wörter und erzielte damit den Effekt, daß grafemische Ähnlichkeiten von den Versuchspersonen nicht mehr überzufällig erkannt werden konnten. Die Bedeutungsähnlichkeiten konnten hingegen weiterhin überzufällig „erfaßt“ werden! Dieses Ergebnis stellt m.E. eine Stützung der Whiteheadschen Wahrnehmungstheorie mit den drei postulierten sukzessive aufeinander aufbauenden Wahrnehmungsmodi dar! So bleibt die „causal efficacy“ - also der ursprünglichste, primitivste und weitgehend unbewußte Wahrnehmungsmodus - erhalten, auch wenn die beiden höheren nicht mehr ausgebildet werden. Die „presentational immediacy“ (Erkennen von Mustern) bleibt erhalten, auch wenn ein bewußtes Bedeutungserkennen nicht mehr möglich ist.

Dieses Ergebnis wird auch durch Untersuchungen zur Prosopagnosie gestützt⁵⁷: Es gibt eine Form der Prosopagnosie - etwa bei einer occipito-parietalen Läsion - bei der die Betroffenen zwar vertraute Gesichter ihrer Form nach korrekt beschreiben, aber nicht bewußt wiedererkennen können. In Whiteheads Terminologie: obwohl keine Wahrnehmung im Modus der „symbolic reference“ möglich ist, bleibt die Wahrnehmung im Modus der „presentational immediacy“ erhalten. Andererseits läßt sich zeigen, daß diese Prosopagnostiker, obwohl sie Gesichter nicht bewußt wiedererkennen können, auf einer unbewußten Ebene sehr wohl in der Lage sind, bekannte Gesichter überzufällig von nicht bekannten zu unterscheiden, wenn man ihnen ein bekanntes und ein unbekanntes zur Wahl vorlegt und gleichzeitig verschiedene physiologischen Parameter, etwa den Hautwiderstand mißt!

Auch Jean Piagets Forschungsresultate zur kindlichen Wahrnehmungsentwicklung weisen in diese Richtung: so werden etwa die Konstanzphänomene (etwa Größen- und Formkonstanz) erst im Lauf des ersten Lebensjahres aus primitiveren Wahrnehmungsweisen entwickelt, andererseits sind diese aber ihrer-

57 Vgl. A. W. Ellis/A. W. Young, Neuropsychologie.

seits Vorläufer des Konzepts des permanenten Objekts. Setzt man also die frühesten kindlichen Wahrnehmungsfunktionen mit der „causal efficacy“ gleich, die „presentational immediacy“ mit den Wahrnehmungskonstanzen und das voll entwickelte Vorliegen des Konzepts des permanenten Objekts, so liegt eine weitere empirische Bestätigung von Whiteheads Wahrnehmungstheorie durch Piaget vor.

Alle angeführten empirischen Forschungsergebnisse können als Belege für die Existenz des von Whitehead postulierten primitiven Wahrnehmungsmodus der „causal efficacy“ interpretiert werden. Darüberhinaus scheinen die Forschungsergebnisse aber auch Indizien für die drei sukzessive aufeinanderfolgenden und genetisch aufeinander aufbauenden Wahrnehmungsmodi zu liefern.

Im folgenden wird nun noch auf Piagets Untersuchungsergebnisse zum frühesten kindlichen Wahrnehmungsmodus detaillierter eingegangen werden.

2.1.3. *Qualitäten frühkindlicher Wahrnehmung*

Nun soll noch auf eine dritte Möglichkeit eingegangen werden, die es erlaubt, die Existenz des primitiven Wahrnehmungsmodus der „causal efficacy“ empirisch-wissenschaftlich zu untermauern: die Analyse der frühkindlichen Wahrnehmung.

Im folgenden werden die Ergebnisse einer derartigen Analyse, die von Jean Piaget durchgeführt wurde, dar- und den Qualitäten der „causal efficacy“ gegenübergestellt. Auch Piaget vertritt eine Position, die als konstruktivistische Wahrnehmungstheorie bezeichnet werden kann.⁵⁸ Auch er unterscheidet zwischen ursprünglichen primitiven Wahrnehmungsformen und höherentwickelten Formen, deren „Ausbildung ... nur auf einem langen und schwierigen Weg möglich war.“⁵⁹ Was also heute für uns routinisierte unbewußt ablaufende Alltagswahrnehmung ist, mußte im Laufe der Ontogenese erst langsam aus primitiven Vorformen entwickelt werden. Es scheint daher durchaus sinnvoll, Piagets Charakterisierung dieser ursprünglichen primitiven Wahrnehmungsform des Kleinkinds mit den Qualitäten, die Whitehead dem Modus der „causal efficacy“ zuschreibt, zu vergleichen. Eine Übereinstimmung zwischen diesen Charakterisierungen liefert m.E. ein weiteres (empirisch-wissenschaftliches) Indiz für die Existenz des Modus der „causal efficacy“.

58 An anderer Stelle (Riffert, F., *Actual Entity and Structure. First Steps Towards a Process Psychology*, in: *Salzburger Beiträge zur Erziehungswissenschaft* 3 (1999) 57-79) habe ich gezeigt, daß auch zwischen den Grundbegriffen des Piagetschen „Genetischen Strukturalismus“ und der Whiteheadschen „Prozeßphilosophie“ eine erstaunlich hohe Übereinstimmung besteht. Vgl. dazu auch: Fetz, R. L., *On the Formation of Ontological Concepts. Relationships between the Theories of Whitehead and Piaget*, in: *Process Studies* 17 (1988) 262-272; vgl. auch den Beitrag von R. Fetz in diesem Heft.

59 Piaget, J., *Abriß der genetischen Erkenntnistheorie*, Freiburg 1974, 145.

Piaget hat eine sehr detaillierte Analyse der frühkindlichen Wahrnehmung unternommen. Sein Hauptaugenmerk galt dabei der Entwicklung der Konzepte „von Objekten und Raumbeziehungen, Ursachen und Zeitrelationen, kurz der Elaboration einer festen und beständigen Welt.“⁶⁰ Und auch Whitehead hält diese Konzepte für relativ späte Konstruktionen und Abstraktionen des Menschen: „Die Konzepte von Raum und Zeit und von Quantität lassen sich in ein Bündel einfacherer Konzepte zerlegen.“⁶¹ Und er fährt an einer späteren Stelle fort: „Aus meiner Sicht ist die Erschaffung der Welt der erste unbewußte Akt des spekulativen Denkens; und die erste Aufgabe einer selbst-bewußten Philosophie ist es, zu erklären, wie dies getan wurde.“⁶² Dies war genau Piagets Projekt.

Im folgenden werde ich Piagets Charakterisierung dieser frühen Wahrnehmungsform der senso-motorischen Phase dem Modus der „causal efficacy“ gegenüberstellen. Wir werden dabei die einzelnen Konzepte besprechen, die insbesondere für Piaget im Zentrum seines Forschungsinteresses standen.

(1) Permanentes Objekt

Aufgrund seiner Untersuchungen kam Piaget zu dem Schluß, „daß sich der Objektbegriff, weit davon entfernt, angeboren oder fix und fertig in der Erfahrung gegeben zu sein, nach und nach aufbaut.“⁶³ Dieser Aufbau erfolgt im wesentlichen in der sogenannten senso-motorischen Phase - also in der Zeitspanne zwischen Geburt und der Vollendung des zweiten Lebensjahrs. Anfangs besteht die Wahrnehmung des Neugeborenen lediglich aus einer „Gesamtheit von Eindrücken“⁶⁴, die auf das Kind einströmen. Diese Gesamtheit von Eindrücken ist kaum differenziert und folglich nur auf eine vage Weise gegeben.⁶⁵ Das Kind erfährt diese Eindrücke nicht als äußerlich, da es für das Neugeborene so etwas wie Externalität (oder aber auch Internalität) noch nicht gibt. Diese Konzepte werden erst zusammen mit dem Raumkonzept und den anderen Konzepten von Zeit, Kausalität und permanentem Objekt entwickelt.

Dies gilt auch für die Wahrnehmungsinhalte im Modus der kausalen Wirksamkeit. „Causal efficacy“ „ist die Wahrnehmung, die die primitiven lebenden Organismen dominiert, die ... kaum unmittelbar Gegebenes unterscheiden.“⁶⁶ Auch Whitehead bezeichnet die Inhalte dieses Modus immer als „vage“.⁶⁷

60 J. Piaget, Construction 12.

61 A. N. Whitehead, Education 161.

62 Ebd. 164.

63 J. Piaget, Construction 15.

64 Ebd.

65 Piaget, J., *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris 1948, 28.

66 A. N. Whitehead, Symbolism 44.

67 Z.B. A. N. Whitehead, Process 178; A. N. Whitehead, Symbolism 43.

Zurück zu Piaget: Das Neugeborene ist in einem Zustand des primitiven A-Dualismus. Es ist noch nicht in der Lage, zwischen sich und der Welt zu differenzieren.

„Was nun die Grenzen zwischen dem Ich und der äußeren Welt angeht, so bedeutet eine Welt ohne Objekte eine Welt, in der das Ich von äußeren Bildern absorbiert wird, ohne Kenntnis seiner selbst, sie bedeutet aber auch, daß diese Bilder auf das Ich zentriert werden, ohne es als ein Ding unter anderen Dingen zu enthalten und so untereinander Beziehungen zu haben, die von dem Ich unabhängig sind.“⁶⁸

Das Neugeborene lebt in einem Zustand undifferenzierter Einheit zwischen dem, was Erwachsene Subjekt und Objekt nennen. Auch Whitehead behauptet, daß im Modus der „causal efficacy“ noch keine „soliden“ Objekte klar von einem unabhängig existierenden Subjekt unterschieden werden. „Unsere primitive Wahrnehmung ist die einer vagen „Angleichung“ und von noch vageren Relata „Selbst“ und „Anderes“ in einem undifferenzierten Hintergrund.“⁶⁹ Beide Denker stimmen also darin überein, daß in den primitiven - sowohl phylo- wie auch ontogenetisch frühen - Wahrnehmungsweisen kaum und bestenfalls vage zwischen dem Ich und der Umwelt unterschieden wird. Es gibt also keine permanent existierenden Entitäten oder Substanzen in der primitiven Wahrnehmungsform: weder äußere Dinge noch inneres Selbst.

(2) Raum

Wo keine permanenten Objekte existieren, dort existiert nach Piaget auch noch kein Raum. Das Konzept des Raums setzt das Konzept permanenter Objekte voraus (und umgekehrt - folglich entwickeln sie sich auch in wechselseitiger Abhängigkeit). Piaget drückt dies folgendermaßen aus: „Allein der Grad der Objektivierung, den ein Kind den Dingen zuschreibt, gibt Auskunft über den Grad der Äußerlichkeit, den es dem Raum verleiht.“⁷⁰ Sogenannte Außen- und Innenwelt bilden noch eine kaum differenzierte Einheit, der der Charakter eines Stroms von Empfindungen zukommt. Folglich gibt es für das Neugeborene noch keine Unterscheidung zwischen Zustandsveränderung und Positionsveränderung. Positionsveränderungen setzen nämlich die Permanenz (Identität) von etwas voraus, dessen Position (räumliche Lage) sich verändert; sonst ließe sich nicht entscheiden, ob sich die Position eines Wahrnehmungsbildes zum Zeitpunkt t_1 verglichen mit der Position zum Zeitpunkt t_2 im Raum verändert hat oder ob es sich vielmehr um eine Veränderung des Gesamtzustandes des Eindrucks handelt. Raum wird

68 J. Piaget, Construction 14f.

69 A. N. Whitehead, Symbolism 43.

70 J. Piaget, Construction 101.

vom Neugeborenen bestenfalls als ein vages „Benachbartsein“⁷¹ bzw. als eine „Trennung“⁷² erlebt.

Nach Whitehead zeichnet sich die „causal efficacy“ aus „durch die extreme Vagheit der räumlichen und zeitlichen Perspektiven“⁷³. Bezüglich der Bestimmung der räumlichen Lage im Sinne geometrischer Beziehungen „ist die Unbestimmtheit so, daß die detaillierten geometrischen Beziehungen zum größten Teil unbehebbar vage sind.“⁷⁴ Bezüglich der Beziehung zwischen soliden Objekten (Dingen) und dem Raum schlägt Whitehead vor „zuerst „Dinge“ mit Hilfe von Wahrnehmungsdaten und dann den Raum mittels der Relation zwischen den Dingen zu definieren.“⁷⁵ Dieses Zitat darf nun nicht zu eng interpretiert werden; auch für Whitehead können die Konzepte von „Ding“, „Raum“, „Zeit“ und „Kausalität“ nicht unabhängig voneinander entwickelt werden. So schreibt er etwa, daß „Zeit und Raum Beziehungen zwischen den Objekten verkörpern, von welchen unser Urteil über ihre Äußerlichkeit uns gegenüber abhängt.“⁷⁶ Piaget und Whitehead stimmen also auch hier weitgehend miteinander überein.

(3) Zeit

Das Konzept der Zeit ist nach Piaget beim Kleinkind keinesfalls so differenziert ausgestaltet wie beim Erwachsenen; es ist noch ein sehr primitives Zeitkonzept. Da für das Kleinkind noch keine vom Subjekt unabhängigen permanenten Objekte existieren, kann es Zeit im Sinne einer fortdauernden Existenz äußerlicher Objekte nicht geben. „Alles was wir behaupten können, ist, daß noch kein Zeitbegriff vorhanden ist, der auf die äußeren Phänomene angewendet wird und auch nicht auf das zeitliche Feld, das den Ablauf der Ereignisse in sich selbst und in Unabhängigkeit von der eigenen Handlung umhüllt.“⁷⁷

Der Zeitbegriff der ersten beiden Stadien der senso-motorischen Phase ist also an die Aktivität des Subjekts gebunden und bleibt demnach subjektiv. „Die primitive Zeit ist also keine außerhalb des Ichs wahrgenommene [Zeit], sondern ein Andauern, das im Verlaufe der eigenen Aktivität selbst gespürt wird.“⁷⁸ Es handelt sich um ein „Spüren“ anhaltender Bedürfnisse, Anstrengungen, Genüsse oder Einflüsse, wobei zwischen äußeren und inneren Elementen nicht (bzw. kaum) unterschieden werden kann! Es gibt noch kaum Differenzierungen zwischen „Vorher“ und „Nachher“ und schon gar kein Intervallmaß für dieses Dau-

71 J. Piaget, *Représentation* 26.

72 Ebd. 26f.

73 A. N. Whitehead, *Symbolism* 55.

74 A. N. Whitehead, *Process* 169f.

75 A. N. Whitehead, *Education* 164.

76 Ebd. 158.

77 J. Piaget, *Construction* 314.

78 Ebd.

ern. Zeit wird neben dem primären Gefühl des Andauerns auch noch diffus als Abfolge von Wahrnehmungsakten, nicht aber als Abfolge *in* diesen Akten erfaßt.

Auch hierin stimmen Piaget und Whitehead wieder überein: „Wir wissen von der Zeit als der Abfolge unserer Wahrnehmungsakte und erst abgeleitet der Abfolge von objektiv wahrgenommenen Ereignissen in jenen Akten.“⁷⁹ Auch Whitehead zufolge ist Zeit ursprünglich nicht über die Fortdauer von permanenten Dingen gegeben - dies kann nicht sein, da es diese noch nicht „gibt“ -, sondern als Dauer subjektiver Wahrnehmungsakte.⁸⁰ Erst in der wechselseitig einander beeinflussenden Entwicklung der Konzepte des permanenten Objekts, des Raums und der Kausalität wird auch das Konzept der Zeit entwickelt.

(4) Kausalität

Es wurde bereits mehrfach betont, daß das Neugeborene noch über kein Konzept des permanenten Objekts verfügt. Aber wie kann es dann ein Konzept der Kausalität entwickeln? Setzt dieses Konzept nicht das Konzept des permanenten Objekts voraus? Nur solch permanente Objekte können aufeinander einwirken - so scheint es. „Wie sehr wir auch suchen, am Anfang gibt es für das Kind keine Kausalität außerhalb seiner Aktivitäten“⁸¹. Genauso wenig wie es vom Subjekt unabhängige permanente Dinge gibt, genausowenig kann es eine Wirkung geben, die als unabhängig vom Subjekt erlebt werden könnte. Das Kind ist von Geburt an aktiv (und wir wissen heute, daß es bereits vor der Geburt aktiv ist). Beginnend mit dem Einsatz angeborener Schemata, den sogenannten Reflexen (Saugreflex, Klammerreflex, ...), assimiliert das Kind neue Elemente aus seiner Umgebung an diese zunächst angeborenen, später erworbenen Schemata, die dadurch verändert werden (durch Akkomodation an die neuen Gegebenheiten). Assimilation ist „eine Aktivität der Inbeziehungsetzung, die die äußere Welt mit der inneren vereint“.⁸² Neben dem erlebten Einfluß eigener Aktivität gibt es freilich auch das, „was aus einer ... widerstandsleistenden externen Welt kommt.“⁸³ Und in diesem „In-Beziehung-Setzen“ und dem Erleben von „Widerstand“ liegt nach Piaget der Ursprung des sich langsam entwickelnden Kausalitätskonzepts. Freilich muß auch hier wieder daran erinnert werden, daß das Neugeborene diese Differenzierung von eigener Aktivität und äußerem Widerstand kaum zu machen in

79 A. N. Whitehead, *Symbolism* 35.

80 Diese Resultate von Piagets Untersuchungen - so scheint mir - können zu einem besseren Verständnis von Whiteheads „epochaler Theorie der Zeit“ beitragen, da sie uns dabei behilflich sein können, zu verstehen, was Whitehead damit gemeint haben könnte, daß der Konkreszenzprozeß und sein „genetischer Übergang von Phase zu Phase *nicht innerhalb der physikalischen Zeit* ist.“ (*Process* 283; meine Hervorhebung)

81 J. Piaget, *Construction* 212.

82 Ebd. 219.

83 Ebd.

der Lage ist: „Es ereignet sich etwas.“⁸⁴ Das ist alles was vom Neugeborenen wahrgenommen wird. „Die internen Qualitäten sind mit den externen in einem noch unteilbaren Block verschmolzen.“⁸⁵

Auch für Whitehead hat das Konzept der Kausalität seine Wurzeln - wie ja der Name „causal efficacy“ schon nahelegt - im Wahrnehmungsmodus der kausalen Wirksamkeit. In diesem Modus erhält das Subjekt „die Ahnung einer Herkunft aus einer unmittelbaren Vergangenheit und des Übergangs in eine unmittelbare Zukunft.“⁸⁶ Daher kann Whitehead feststellen: „Der Begriff der Verursachung entstand, weil die Menschheit inmitten von Wahrnehmungen im Modus der kausalen Wirksamkeit lebt.“⁸⁷ Im Verhältnis zu Piaget betont Whitehead mehr die äußeren Einflüsse und (Ein-)Wirkungen; aber das bedeutet nicht, daß er die Eigenaktivität des Subjekts vernachlässigen würde. Der Druck der Umwelt ist nur eine Seite der Medaille; die andere ist die Aktivität des Subjekts. Und so kann Whitehead gegen Hume gerichtet feststellen, daß es die „unentrinnbaren Umweltbedingungen [sind], um die herum *wir uns selbst formen*.“⁸⁸ Oder noch expliziter: „Wir schreiben dem Wahrnehmenden eine Aktivität bei der Produktion seiner eigenen Erfahrungen zu, obwohl dieser Erfahrungsaugenblick seinem Seinscharakter nach nichts anderes ist, als der Wahrnehmende selber.“⁸⁹

Soweit der Vergleich der ursprünglichen und primitiven Wahrnehmungsformen bei Piaget und Whitehead. Beide lehnen Humes Sensualismus ab, der ein rein passiv rezipierendes Subjekt unterstellt. Sie setzen sich auch von Kant ab, indem sie dessen Anschauungsformen von Raum und Zeit (aber auch seine zwölf Kategorien) quasi dynamisieren und zu sich entwickelnden Konstruktionen des Subjekts machen. Beide vertreten eine genetisch-konstruktive Wahrnehmungstheorie. In diesem Beitrag wurde dem Ursprung dieser Genesis, dem primitiven Wahrnehmungsmodus, verstärkte Aufmerksamkeit zugewandt. Dies bedeutet nicht, daß die höheren Formen menschlicher Wahrnehmung uninteressant wären. Eine detaillierte Gegenüberstellung dieser Aspekte habe ich an einem anderen Ort vorgelegt⁹⁰.

Die dargestellten empirischen Forschungsergebnisse stellen m.E. ernstzunehmende empirische Indizien dafür dar, daß Whiteheads gemäßigt konstruktivistische Wahrnehmungstheorie nicht nur reine philosophische Spekulation ist

84 Ebd. 220.

85 Ebd. 219.

86 A. N. Whitehead, *Process* 178.

87 Ebd. 175.

88 A. N. Whitehead, *Symbolism* 58, Hervorhebung nicht im Original.

89 Ebd. 9.

90 Riffert, F., *Whitehead und Piaget. Zur interdisziplinären Relevanz der Prozeßphilosophie*, Wien 1994, 266-301.

3. Abschließende Bemerkungen

Anhand des Themenfeldes „Wahrnehmung“ wurde versucht, die aktuelle Bedeutung von Whiteheads prozeß-philosophischem Ansatz in der Psychologie zu verdeutlichen. Selbstverständlich konnten viele andere für die Psychologie interessante und heuristisch wertvolle Anregungen, die sich aus dem Whiteheadschen Prozeßparadigma ergeben, hier nicht behandelt werden. Vielleicht wurde aber dennoch deutlich, daß Whiteheads Ansatz auch heute noch, oder vielleicht wieder, auch in der Psychologie von heuristischer Bedeutung ist.

Whitehead and the Laws of Nature

Isabelle Stengers, Brüssel

The question of the laws of physics, and more generally of the laws of nature was one of Whitehead's major concerns. We can even say that it predates his explicit philosophical interest. Indeed it is well-known that Whitehead was the author of an alternative conceptualization and formulation of general relativity which would be based not on *one* contortedly curved space-time but on multiple space-time systems. At the time, Whitehead's interests were, if not philosophical, at least already conceptual. He was not satisfied with Einstein's relativity, while recognizing its importance. A bit as if, starting from the link between the velocity of light and the problem of simultaneity, Einstein had approached an important new definition of the laws of nature from a wrong, that is contingent, direction. As if Einstein had penetrated a complex building using a window and not the main entrance, and had thus mapped the building as if organized around the window, maybe the laundry window, as if it was its entrance. We may recall here that it is the whole problem of archeologists dealing with the mute remains of human activities: was this a sacrificial place or a butcher's shop?

We also know that Whitehead's theory was mathematically much more complex than Einstein's, leaving to empirical, observational decision a lot of what is already decided by Einstein's equations. However it is Einstein's theory which, till now, has been used as a standard, with one dominating question: is Whitehead's formulation truly an alternative, equivalent formulation of Einstein's theory?

The remarkable point here is that this is probably not the most interesting question to be asked. It is obvious that two alternative mathematical formulations of a physical theory, even when they entail exactly the same observational consequences, may not be truly equivalent, even from the physicists point of view. The esthetical values and appetite they promote may indeed be quite different.

For instance the Heisenberg and Schrödinger formulations of quantum mechanics have been demonstrated as operationally equivalent. Nevertheless, the esthetical connection of the Schrödinger equation with classical dynamics produces no neutral effect. It leads physicists to the temptation of envisaging this quantum equation as autonomous and self-sufficient, just as a classical dynamics evolution equation. And this may leave the physicist wondering how and why this self sufficient Schrödinger function may well come to be reduced, or come to collapse as it must in order to produce well-defined probabilities associated with observation. In other words, what is usually called the measurement problem in quantum mechanics is specifically related to the appetite raised by the Schrödinger equation, acting here as a lure for feelings, problems or ambitions. If this lure ever leads to a

scientific innovation, the equivalence between the two formulations will be broken, as one and only one was the path leading outside of their common, explicit scope.

Furthermore, we know that physicists are now facing the difficult problem of creating a consistent theoretical frame including quantum physics and general relativity, the two great contemporary formulations of the so-called laws of nature. In this context, the strict equivalency problem is still less important. In order for Whitehead's proposition to become relevant for physicists, an event must happen, an encounter between physicists entertaining new problems, difficulties, appetites and demands and Whitehead's formulation of general relativity. But for this encounter to be possible, Whitehead's proposition should be formulated in a language present-day physicists would not only understand but appreciate in terms of the vital contrasts it proposes. This could have been possible if scientific practices were a bit different. Indeed, we could conceive physicists and mathematicians feeling as one of their most holy duties to enhance this probability, that is to keep translating and discussing alternative interesting versions of important laws. There is such a lot of waste and redundancy in science today that providing an on-going appetitive maintenance work for propositions like that of Whitehead which have not succeeded in interesting its contemporaries should not look like an intolerable misuse of precious resources. Such is not the situation, however. Competition and the *Vae Victis* motto are dominating 20th century science.

This leads me to the second aspect of Whitehead's thought I want to deal with before addressing the central theme of my talk. I have just concluded that we cannot discuss Whitehead's contribution to the problem of the laws of nature without taking into account the sad fact that we must leave to chance the very possibility of learning about the very meaning and value of Whitehead's work in relativity physics. Just as Whitehead himself did when he resolutely turned to philosophy of nature. It is not a question of denying that physics embodies strong values of rationality. It is a question of emphasizing that the way physics embodies these values cannot be separated from other values, corresponding to what Whitehead named „professionalism“.

It is not an exaggeration to state that professionalism was very high in the list of Whitehead's problems. It is at the very center of *Science and the Modern World*, linking his intense interest for education with his rather strong misgivings about the future of Western civilization. I quote (p. 196-197):^{*}

„Another great fact confronting the modern world is the discovery of the method of training professionals, who specialize in particular regions of thought and thereby progressively add to the sum of knowledge within their respective limitations of subject... The situation has its danger. It produces minds in a groove. Each profession makes progress, but it is progress in its own groove. Now to be mentally in a groove is to live in contemplating a

* Zitation nach den Richtlinien von Process Studies.

given set of abstractions. The groove prevents straying across country, and the abstraction abstracts from something to which no further attention is paid... Thus in the modern world the celibacy of the medieval learned class has been replaced by a celibacy of the intellect which is divorced from the concrete contemplation of the complete facts. Of course, no one is merely a mathematician, or merely a lawyer. People have lives outside their professions or their businesses. But the point is the restraint of serious thought within a groove. The remainder of life is treated superficially, with the imperfect categories of thought derived from one profession." [And Whitehead concludes] „The dangers arising from this aspect of professionalism are great, particularly in our democratic societies. The directive force of reason is weakened. The leading intellects lack balance. They see this set of circumstances, or that set; but not both sets together. The task of coordination is left to those who lack either the force or the character to succeed in some definite career."

I stop here in order to remark that this last harsh judgement - to lack either the force or the character to succeed in a definite career - is indeed one which keeps hovering over the head of anybody like myself, daring to comment about other people businesses. Daring, for instance, to ask for some coordination between the very different set of circumstances different scientific fields privilege, each defining its own set as the one which allows for serious thought, disqualifying neighboring others as not really scientific, or as backward, or as just waiting to be conquered by the advance of true science. On the other hand, we can recognize that Whitehead's characterization of professionalism beautifully corresponds to Thomas Kuhn's description of „normal science“. Indeed Kuhn's paradigm can be described as the very groove which defines a scientific field, with its specific way to understand and abstract, its specific values and esthetical judgements, its specific pragmatic genius, recognizing and selecting the situations which can be dealt within the frame of the paradigm. And finally with its strict distinction between those „good“ problems, which Kuhn calls „puzzles“, the solutions of which are progressively added to the sum of disciplinary knowledge, and the so-called great problems, which would lead the mind to stray across country and are thus better dealt away in the most superficial way.

The point here is that the question of the so-called laws of nature is now part of a professional activity, that of physicists, and more precisely of physicists belonging to certain parts of physics. Indeed it is not all fields belonging to physics that may claim to have a word in the matter. I know it personally very well indeed since I worked with Ilya Prigogine. Prigogine may well be a Nobel Prize, the fact that he was trained in thermodynamics and statistical mechanics is enough for his general relativity and high energy physics colleagues to darkly frown upon his ambition to intervene within the question of the laws of nature. This question is at the top of the hierarchy, with a very limited access. Neither thermodynamics nor statistical mechanics should lead to that top.

As an example of the hierarchical contrast between the good, professional questions about the laws of nature and the others which may be dealt away, I will recall the way the famous physicist Stephen Hawking closed his famous *Brief*

History of Time. He produced the following prospect: when, in what he hoped was the near future, the physicists would have discovered the complete theory of the universe, that is the mathematical equations exhibiting what the universe IS, the matter will not be over. Philosophers, theologians, scientists and also ordinary people should then all take part in a general discussion about WHY the Universe IS how it IS. Now this kind of joining together may well seem generous, but this generosity is rather superficial. Indeed the discussion will hardly be a free, open one. The why to be discussed will be strictly separated from the question of how to define the universe. The how question will be over, a chapter closed by physicists, needing the physicists only.

The separation between the why and the how is an ancient matter, it was already promoted by Galileo, but the reason, at that time, was indeed not generous at all. In the Third Day discussion in his *Discorsi*, Galileo explains that we should not look for the reason of the acceleration but concentrate on the properties of an accelerated motion, that is on the question of how a body accelerates. Indeed, Galileo argues, those properties can be demonstrated, while the question of the reason is, and will probably remain, the subject for unending and vain philosophical controversies. To examine the many fictions produced by philosophers would be pointless and profitless.

I really wonder if Stephen Hawking himself truly believes that the general discussion he envisages would possibly come to a conclusion. I guess he doesn't but doesn't care, since the physicists will have achieved their job. This will be the seventh day, the rest time, the time for physicists to finally relax. And when they relax, they are ready to speak with anybody: with philosophers as well as with ordinary people. This seems very nice but we should pay attention. Indeed from the physicist's standpoint it first of all means that outside scientific experimental demonstration we enter the realm of fiction and opinion, anyway. Be they philosophical or whatever, it does not make a lot of difference.

The point is not to be „for“ or „against“ physics, the point is resisting its misplaced authority, the strange way physicists present their achievements: not as events marking the adventure of their demanding questions searching for satisfaction but as the progressive discovery of nature's very laws, the laws for which they would be the spokespersons, the spokespersons only.

Resisting the authority of physics is a rather general trend among philosophers. This is not astonishing since one of the ways the scientific enterprise faithfully follows Galileo's example is in having each of its effective or rhetorical successes repeating the same tune: *now that the how and the why are rightfully separated, the philosophers are asked to leave the ground, at least till the „how“ questions are answered*. As Whitehead wrote, „Science repudiates philosophy“ (SMW, 16). Thus philosophers have the choice. They may bow down and become the servants of scientific rationality. Or they may try and define as their own the problems science would or should never enter, for instance the value or meaning prob-

lems. And at last they may try and resist. Very often, by the way, the second category will discover that they also have to resist. This is the case now when we have social biologists or biological sociologists telling us that the scientific, rational, objective explanation for human values is the one that reduces them to a consequence of natural selection, or more precisely natural sexual selection.

How to resist misplaced authority? Here is Whitehead's true originality. Since Immanuel Kant, the usual way for philosophers is criticism. There are many critical methods but they have one common feature. They do not act as lures for new feelings, new values, new demands. They try and put limitations and since they usually do not succeed in having these limitations respected, they produce the image of the human mind as a transgressive one, always attracted by sin, always tempted by the illusory satisfactions of going beyond the safe limits of reason. So they go on, guarding the frontiers, asking again and again that scientists respect those frontiers.

Whitehead, however, was a mathematician and for him, as a mathematician, criticism was not a way to resist. Indeed critical resistance is always produced in the name of something stronger, more powerful, the source of a fixed set of limitations to be respected as such. A mathematician knows of no such fixed set of limitation. If you meet an impossibility, for instance the solution of equations entailing taking the root of a negative number, you may well create complex numbers. The point is that you have then to precisely follow, characterize and fully accept the many consequences of what you have created. Mathematics are a creative adventure the lure of which is the joining together of the highest freedom - to create new kinds of being - and the strictest obligation - to make explicit everything the existence of the new being requires, demands, produces or puts into question.

For Whitehead, to resist was to create, that is also to produce lures for a new adventure. Already in *Concept of Nature*, Whitehead relates resisting against the bifurcation of nature as we perceive it into subjective and objective ingredients with the most non critical requirement. Indeed, he states, the concept of nature to be created requires that „we may not pick and choose“ (CN, 29) nature is „what we are aware of in perception“ (CN, 28). Mark well, not what we perceive and can identify, but the whole indefinite complexity of what we are aware of, even if we have no words to name it. When a mathematician states „what“, it means „all what“, both a challenge and a pledge.

Then, in *Science and the Modern World*, the point is to justify our faith in reason as

„the trust that the ultimate natures of things lie together in a harmony which excludes mere arbitrariness. It is the faith that at the base of things we shall not find mere arbitrary mystery. The faith in the order of nature which has made possible the growth of modern science is a particular example of a deeper faith. This faith ... springs from direct inspection of the nature of things as disclosed in our own immediate present experience“ (SMW, 18).

In *Process and Reality*, the requirement is still more ambitious, and now openly identifies with speculative philosophy, as „the endeavor to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted“ (PR, 3)

The three challenges correspond to three distinct epochs in Whitehead's life as a philosopher, but they obviously share a common risk. What is to be resisted is the temptation to *judge* experience, that is either to sort out those experiences which could be legitimated as reliable ground, starting from which serious thought may begin, or to purify the whole field in order to grasp a more general truth which each purified experience would then illustrate. Resisting the way our many specialized languages, be they scientific or philosophical, produce hierarchies and privileges does not mean resisting specialization as such, attempting some kind of a coming back towards a form of true general experience which our specialized languages would artificially distort. When mathematicians speak about general ideas, they always speak about the higher levels of artificiality, about the most specialized and sophisticated creation their field has been able to produce.

If we understand the achievement of modern sciences as a passionate and creative quest for a critical division between what it defines as sheer opinion and objective authority, I think we can inversely describe Whitehead's travel towards the full risk of speculative philosophy as the progressive discovery of all what it entails to save together what we divide in order to characterize.

Starting from *Concept of Nature*, I will now try and characterize some aspects of this travel in relation with modern sciences.

In *Concept of Nature*, besides his interest in the space-time question, one scientific object did attract Whitehead's attention. This object is the electron as it was just recognized at the time as a discrete reality with a mass and a charge, but a reality irreducibly associated with a field. We can better understand this interest if we relate it with one of the problems produced by the analysis of „what we are aware of in perception“, that is the problem of the ingression of objects into events.

Whitehead named „events“ the most concrete fact we are aware of. Events communicate with the passage of nature, and this concretely means that „You cannot recognize an event; because when it is gone, it is gone“ (CN, 169). If we do not want Nature to bifurcate, we cannot however make recognition a purely psychological construction we would add to the passage of nature. What I am aware of when I say, „here it is again“ must belong to the concept of nature. More precisely, what must belong to nature is not an object as I would define it in order to justify my recognition. What must belong to nature are objects as they are required by the very fact that there *is* recognition. Whitehead calls objects what we are aware of in perceptual recognition, that is as something which does not share in the passage of nature.

Objects are of many sorts. Many of them we do not recognize. For instance we know that most odors escape us, and we know it because we know how well a dog may recognize what we do not. In other words, what Whitehead calls objects comes *before* our sense organs: objects are not explained by our organs or our intellectual constructions, they are what both organs and intellect require if we refuse nature to bifurcate.

What we are aware of in perception requires that events and objects cannot be identified but that they cannot be separated either. We are never aware of an abstract object, in an experience of pure recognition. „An event is what is, because the object is what it is... It is equally true to say that objects are what they are because events are what they are. Nature is such that there can be no events and no objects without the ingression of objects into events.“ (CN, 144).

Now the electron and the field seem to exemplify quite precisely what could be meant by „ingression“. And Whitehead indeed uses the term ingression in order to characterize the irreducible association between field and electrons. „The electron is not merely where its charge is. The charge is the quantitative character of certain events due to the ingression of the electron into nature. The electron is the whole field of force. Namely the electron is the systematic way in which all events are modified as the expression of its ingression.“ (CN, 159)

It is probably true that the dual existence of objects and events was proposed by Whitehead under the direct inspiration of the field/particles physics of his time. And it is worth recalling that this inspiration will not survive as such in *Science and the Modern World*. In *Concept of Nature*, Whitehead did attempt to join together theoretical objects stemming from experimental physics and what is required by our perceptual awareness. What was quietly left out is what will become Whitehead's central problem in *Science and the Modern World*, the characterization of the living organism.

However, even at this stage, it is worth emphasizing that the general philosophical meaning of ingression cannot be elucidated through physical theory. Experimental physics has imposed onto physical theory the impossibility to reduce either continuity to discrete particles or discrete particles to continuous fields. But even if the mathematical, that is functional, formulation of the particle-field connection was adequate - and I would add that the adequacy of contemporary field theories is rather controversial - this formulation would still not be acceptable from Whitehead's point of view. Indeed physical theory presupposes what Whitehead emphatically defines as *not belonging* to the concept of nature, that is „Nature at an instant“ (CN, 57). We are never aware of nature at an instant. What we are aware of are always durations which happen and pass. And any duration has some temporal thickness. In other words the theoretical formulations of physics imply and enact an ideal of accuracy which is an ideal of thought only, an ideal which „is only realized in experience by the selection of a route of approximation“ (CN, 59).

Thus we may conclude that in this case Whitehead indeed accepted direct inspiration coming from modern sciences, but the way he did it shows that what interested him was not the authority of science but its creative aspects. The electron/field irreducible association is an example of this creative aspect. It is indeed the first great exemplification of the way physics has been led to betray the image of nature we associate with scientific rationality, that of entities which can be defined in isolation and then endowed with external relations explaining how they behave together.

However, it must be added that the analogy between the ingression of objects into event and the ingression of electrons into field is never truly clarified in *Concept of Nature*. The argument about the instant as belonging not to nature but to a route of approximation is not sufficient to clarify the situation. Indeed, when our perceptual awareness, including our measurement, is concerned, the notion of something at an instant may well be an approximation. But when the theoretical formulation of what physics calls „laws of nature“ is concerned, this same notion is a starting point. It is even the very starting point of modern physics, as it is associated with Galileo's laws for the motion of the falling bodies. We can go as far as saying that modern physics was born when Galileo took as physically meaningful the notion of instantaneous velocity: velocity not defined by the distance traveled over a period of time but velocity at a point and at an instant. This was the decisive step since velocity could then become a continuous function of both space and time.

As we know, Whitehead did cut the Gordian knot between metaphysics and physics in April 1925 when he took this most daring step: denying the continuity of becoming. He then stated that time was not an extensive quantity but the „sheer succession of epochal durations“ (SMW, 125).

For Whitehead, this was a necessary step in order to construct a concept of becoming which would resist reduction to being, that is also a concept of realization which would affirm its relation with possibility. Realization is now understood in terms of acts of becoming, each actually a „taking position“ about potentiality, each irreducible to deduction. This proposition had a dramatic consequence for what concerns the laws of physics: all „causal“ or conservative laws were turned in one move into as many approximations. Whatever the definition of the fascinating objects of contemporary physics, be them virtual, real or quantum particles or the quantum void, their definition still depends on the possibility of defining temporal continuous functions. In Whitehead's metaphysical terms, it means that these definitions will never lead to an explanation of becoming, but take advantage of a possibility to explain it away. Correlatively, this possibility cannot be generalized, it enlightens on the contrary the very selective character of the objects physics privilege, objects for which the difference between becoming and „functioning“, that is behaving following a given mathematical function, entails no well-defined measurable consequences.

This, by the way, is what deeply interests me in Ilya Prigogine's attempt to include the so-called arrow of time at all levels of physics. His struggle against the power of time symmetric laws in physics may well lead back to Whitehead's 1925 guess that physical science exhibits the „symptoms of the epicyclic state from which astronomy was rescued in the sixteenth century“ (SMW, 135). Furthermore, Prigogine's ambition and the risks he accepts are those of a physicist: his search aims at the relevant functions defining time oriented processes. And what is most interesting is that his results confirm Whitehead's idea about functions not being able to fully describe becoming. Indeed what Prigogine often calls the „laws of chaos“ define as their object not „reality“ as such but a statistically well-defined grasping together of aspects of a chaotic, that is escaping physical definition, that is conformal reality. The laws describe how those aspects build up together what can be called an enduring „conformal pattern“, or regular behavior. In other terms what Prigogine calls laws are functional descriptions which exhibit the privilege any such description is bound to confer to whiteheadian conformity, but they make explicit that the functional behavior they define is not that of actual physical beings. We may say they are an example of the way physics may allude to becoming. As a consequence „laws of physics“ are divorced from „laws of nature“. They are laws defining nature as far as nature is able to satisfy the physicist's demand for conformity.

Thanks to Lewis Ford, we know that the idea of atomic acts of becoming was something which happened to Whitehead when he was about finishing *Science and the Modern World*. This idea leads rather directly to the full-fledged speculative philosophy of *Process and Reality*, that is away from any direct connection with the laws of nature question. I will come back on this but I will first comment on what was in fact the great project of Whitehead in *Science and the Modern World*: to center the whole concept of the order of nature around one notion, that of the organism.

As its name entails, the main source of inspiration of Whitehead's philosophy of organism is now life and the living order. And the main contrast between inspiration coming from physics and from biology centers around what physicists would describe as the difference between stability and instability situations. This difference is now very important for physics, but it was not at Whitehead's time. For biologists it was always important however since it makes the difference between life and death. In other words, even for today physicists, however important, it designates a property, while for biologists it designates the very challenge any living being has to meet. All biological descriptions are in fact organized around this difference.

Whitehead sides with biologists. Nothing, no thing, may exist as an autonomous being, unproblematically maintaining its own identity. Endurance, succeeding in keeping its own identity, must now be recognized and appreciated as an achievement, with its own value. What endures has „its significance in the self-re-

tion of that which imposes itself as a definite attainment for its own sake" (SMW, 94).

In other words, to propose organisms as the central concept for the order of nature implies a radical reorganization of what it means to describe nature. If we are able to describe something it is because this something has achieved some endurance. All our so-called descriptions depend on this success and are on fact as many ways to celebrate it.

No physicist would dream his or her concepts celebrating the enduring stability of a proton as an achievement, and a chemist takes as a matter of fact that molecules may or may not react together, that is loose or keep their identity. Thus when physicists read that for Whitehead an electron within a living body is different from the electron outside it (SMW, 79) even if they both blindly run, they are usually scandalized. This conclusion is quite normal however if we take physics as an abstract version of a more general understanding, which I would call an etho-ecological understanding.

For Whitehead the ethos of an organism, its specific grasping together of aspects of its environment, cannot be dissociated from its ecology, that is from the way other organismsprehend and grasp together aspects of this organism, including the way they are themselves prehendend and grasped by it. Each organism thus depends on what Whitehead calls the patience of the environment. The possibility for the environment not to be patient may easily be exemplified by many human interactions. It is well known for instance that people are unable to keep normally talking if the one they address listens without blinking, an human ethological sign meaning „yes I am listening“. And we can also think about the collective dynamics of uncontrollable laughter in order to understand why Whitehead uses the beautiful word „infection“ to describe the etho-ecological regime of reciprocal prehensions.

For Whitehead, biology was handicapped by its respect for physical explanation. The privilege of biological descriptions, not its dependency, should be recognized: biologists are able to explore the limits and risks of endurance as an achievement, something physicists are unable to do. Biological descriptions are more concrete than physical ones since they don't, or should never, separate the internal descriptions of the cellular togetherness, the ethological description of how an organism behaves, and the ecological description of its interdependence with the many factors which constitute its environment. They should lead to recognize all levels of descriptions as internally related, a complex of enduring patterns presupposing and affirming each others, a very important point if we remember the problem of the brain description: if we follow Whitehead, there is no way to reduce the brain to neurons, since the very description of the neurons cannot be described independently of the ethos of the brainy organism, its experience of itself, of its world, and the way others experience it. Furthermore, this correlated multiple coherence must be celebrated as a precarious fact exemplifying no higher

value than itself. In other words, the order of nature cannot be reduced to elementary mechanisms, but it cannot be understood in holistic terms either, exemplifying some kind of natural wisdom.

During the last forty years many theoreticians have tried to construct formal languages which would make adequately explicit the difference between a physical function and a biological function. It started with cybernetics circular causality and feedback, but we now have also much more sophisticated proposal. For instance, the so-called autopoietic logic with self-referential fixed points or the „edge between order and chaos“ theories both try to take into account the way patterns may endure and change, be it along biological evolution or in learning processes. I would state that such theoretical languages confirm Whitehead's point, as they all make explicit that the abstract concepts which are needed in order to describe living functions and systems, must depend on, and celebrate, what succeeded in enduring. However they miss a very important point as they all try to formulate laws or rules which would produce some kind of a theoretical biology. If theory is, as in physics, what goes beyond individual facts, we should not anticipate any general theory going beyond the enduring achievement of organisms. What biologists should try and cultivate instead would be what Whitehead calls the habit of art, meaning the concrete appreciation of the distinct individual beings, the habit of enjoying the vivid values associated with biological achievements.

Physicists may well be tempted to abstract away the individual achievement the stability that their objects entails. Accordingly their theories obscures the fact that they require this achievement. In *Process and Reality*, where the term „society“ has replaced the term „organism“, Whitehead writes: „In fact living societies illustrate the doctrine that the laws of nature develop together with societies which constitute an epoch. They are the statistical expressions of the prevalent type of interactions“ (PR, 106). In other terms, each new kind of organism, as it is able to endure and perpetuate itself, constitute an epoch, with its prevalent types of interaction. Which means also that natural laws are all social laws, relative to a society. Inversely what we call human sociological laws are laws of nature.“

Keeping with my subject, which is „Whitehead and the laws of nature“, I should keep strictly within the domain defined by organisms in *Science and the Modern World* and, and by societies in *Process and Reality*. However, I must go a bit further because Whitehead's move from a philosophy of nature centered around the concept of organism to speculative philosophy centered around actual entities and the atomicity of becoming also means an important new contrast.

Actual entities follow no laws at all. Whatever the kind of societies providing the main contrasts which function as their data, they are all equally defined through the categories of obligation Whitehead formulates in his scheme. This means for instance that they all must be said to be internally determined and externally free. No achievement to be celebrated here. Never does an actual entity fail to fulfill its obligation in producing itself and producing its own values. This is

why, as Whitehead now associated value with actual entities, he had to use a different other term for the achievement of endurance and he chose „importance“. For instance, if there may exist sociological laws characterizing human societies and their epochs, it is because patterns of contrasts are commonly evaluated as important, this being expressed in habits, esthetical judgements, emotions, discursive terms or else. And this means that the definite attainment of value such laws exhibit may also be described as „limited, obstructive, intolerant, infecting the environment with its own aspects.“ (SMW, 94).

I would claim that the contrast between actual entities on one hand and organisms or societies on the other, that is between speculative philosophy and any kind of positive descriptions of what endures, is a crucial contrast for modern science itself, even while scientific descriptions can never take actual entities as their object.

First, I will argue that it proposes a crucial difference between what we usually call laws of nature, including organisms, and the description of human beings and their societies.

A biologist should celebrate any living society as an achievement, even a spider female eating her male, or plants poisoning insects. But a sociologist who would celebrate the achievement of a dictator infecting with love a whole population, or a psychologist who would celebrate the possibility, as exemplified by Stanley Milgram, to turn normal, nice people into torturers through the overwhelming sense of the importance of the scientific demonstration to achieve, would not do the same job at all. More generally, specialists of human sciences who take advantage of the endurance of what they describe in order to claim resemblance with the lawful objects of natural sciences are doing a bad job. Each time they use their knowledge in order to claim that they know what humans and human societies may or may not achieve, they contribute to give to what exists the power over what could be. O recall here what Karl Marx said: when human societies are concerned, we should not try to describe and understand them as they are but try and learn about them in terms of their possibilities of transformation. And if Marx had known Whitehead's definition of morality, he would maybe have written „moral“ transformation.

In other words, in order to be relevant for living systems, the order of nature had to be organized around endurance as an achievement. Now, in order to be relevant for the way we address and describe human adventures, be them individual or collective, a new kind of order has to be constructed. This is no longer a natural order, but a speculative cosmic order, the order which takes actual entities as its component. Indeed, when people, their experiences, their dreams, hopes and crimes are concerned, it is not endurance as such, but endurance *and* potentiality, what is *and* what could be, or could have been which are relevant. The problem is no longer the risk of instability, or death, it entails potentiality, or the destruction of potentiality. It led Whitehead to the obligation of introducing God, since with-

out God he could not define potentiality, what could be, as a primordial, insisting, fact.

There is a second reason why all scientists may need speculative philosophy. Physicists, biologists, or historians have no need of it when they describe the order of nature, including the average features of human societies, the importance of human social endurance and the epochal laws which result from this endurance and express it. But they may need it in order to understand what they themselves achieve and hope in terms of human social achievement and hope, that is not separating it from their understanding of reality. Indeed the very existence of their sciences testifies for the real power of hope, the hope to produce new, relevant and interesting knowledge, and for the weak, but obstinate, forces of persuasion and morality, producing new possibilities of understanding and coherence.

While any direct comparison between Whitehead's and physicists descriptions would be a case of the famous „fallacy of misplaced concreteness“, abstracting away the fact that these descriptions owe their very existence to satisfying quite divergent demands, the application of Whitehead's speculative categories leads to emphasize how those demands exemplify the one ultimate category that is creativity.

In other words, scientists may need speculative philosophy in order not to define themselves anymore as just spokespersons for the laws of nature they learn to formulate, silencing in their names philosophers or theologians, but to become able to celebrate together with philosophers or theologians both the enduring differences of importance which make their questions and interests so different *and* the common appetite for new contrasts and possibilities they all testify for. The formulation of the categorial scheme as a matrix, in the mathematical sense, that is something the meaning of which is nothing else than the set of its applications, may be defined as a lure for such a transformation.

None of our usual descriptions, including whatever is recognized as a law of nature, can escape the saving process of translation through the application of the scheme, a translation which does not eliminate or explain away but transform any formulation, its scope and meaning. Through the application of the scheme, the most fundamental laws of nature as well as the words with which we try to grasp the fugitive experience of hope or hate should be put on the same plane, all exemplifying the ultimate category which is creativity. And this exemplification is achieved through the same transformation: abstractions, claiming to explain away becoming, are rooted back in the concrete fact that no claim can be separated away from creativity. Nothing exemplifies best creativity than the claim that there is no creativity. In order to show this, let us for instance go back to the achievement which defines experimental science, that is the separation between the „how“ and the „why“.

At first we must face a very strange contrast between this achievement and anything testifying for creativity. The physicists claim that they have produced a

situation which can be interpreted in one way, and in one way only. Being seems to triumph twice over becoming since both the physicist has the power to explain the temporal evolution of the object, and the experimental facts have the power to define the physicist as their spokesperson.

However the tale may be told in a much more concrete way, associating the successful separation between the „how“ and the „why“ with the very emotion of those so-called spokespersons, the passionate story of experimental sciences. It may well be that the how seems to triumph over the why each time objects are successfully abstracted away from the entanglement of their many relations with their environment, in order to be reproduced in a new, meaningful and controlled environment, as a function of a definite set of variables which can be manipulated at will. But the relevance of the why question is not defeated, it is just displaced. Indeed the reason why those experimental objects exist is not nature but the passionate, selective, testing quest to have nature silencing human interpretation.

In other words, experimental phenomena cannot be concretely described without including human-produced contrasts and propositions, and physicists cannot be described without including the story of the successive experimental devices which successfully exhibited the possibility of actively defining some natural behavior as „functioning“, that is as conforming to experimentally well-defined variables articulated through a mathematical function.

I started this talk recalling Whitehead's problem with professionals. A true professional may indeed be described as an organism, defined by a stubborn pattern of judgments and values, and by a stable opposition between what is important and what can be dealt with in the most superficial way. I may now conclude that Whitehead's speculative philosophy can be seen as a part of his own diagnosis about our epoch, emphasizing the need to civilize specialists, be them scientists, politicians or anybody who is in position to care about our common future. Speculative philosophy is not meant as a doctrine rivaling sciences or other specialized doctrines. It is meant to function as a lure for feeling the contrasts and constraints of sciences and other specialized doctrines, a kind of feeling which is usually dealt away by professionals in the most superficial and uncivilized way.

Whitehead was no revolutionary. When he wrote about the marvelous beauty of the estuary of the Thames wantonly defaced by the Charing Cross railway bridge (SMW, 196), he knew that the true important tragedy was that the people who had decided the construction of this bridge apart from any reference to aesthetic values were honorable people. *They were just professionals*. Today more than ever, we may share Whitehead's concern.

The Process Approach in Perception

Support from Studies of Brain Damage Patients

Avraham Schweiger, Tel Aviv / New York

Western science has been arguably very successful at constructing explanations for many physicochemical and organic systems. Accordingly, biology and neuroscience evidenced significant advances in the understanding of important basic processes, especially at the cellular and molecular level. But regarding the explanation for more global processes involved in common human experience, such as consciousness, abstract thinking, language and creativity, science in general, and the neurosciences in particular, have as yet to provide adequate explanation.

Is it possible that the basic approach of modern science to questions of brain functioning is in itself an obstacle to the answer? In other words, is it possible that the very attempt to fixate the object of inquiry (say the relations of brain functions to conscious experience) as an individuated entity, as opposed to conceiving it as a process, obscures the true nature of the phenomenon to be explained?

Perhaps the strong influence of atomism in Western science, for all its successes in technology, is obfuscating the true nature of processes in perception and action. In the study of brain and language, for example, we talk of individual phonemes, syllables, letters, words, sentences, and the like. In other words, we deal with individual units arranged hierarchically, yet each unit is treated as a well defined, individuated entity. As a consequence of this conceptualization, which reflects our concept of reality as well, populated as it is by distinct objects, investigations of language is centered around distinct 'centers', such as syntax, semantics, phonology, etc. In each domain, again, distinct units are utilized further in constructing tests and assessment tools. One of the consequences of this approach is that language has been regarded, ever since the Chomskian revolution, as constituting a module on its own, analogous to other bodily organs, which is genetically determined, uniquely human and independent of other cognitive processes¹.

But what if in the domain of brain functioning, with regard to language and every other cognitive process, what we take to be 'units'² are actually evolving processes? What if the role of our nervous system is not to analyze objects (as modern neuroscience would have us believe), but rather to construct seemingly stable objects out of a never ending flux in the environment and in our brain? Such a view, of course, would turn our view of the brain and perception upside down: perception would no longer begin with distinct objects to be analyzed by our senses, but actually reflect the end product of our perceptual system. Likewise, any

1 Grodzinsky, Yosef, The neurology of syntax. Language use without Broca's area, in: Behavioral and Brain Sciences 23 (In press 2000).

2 Words, letters, sentences.

observed action (linguistic or otherwise) would be regarded as the articulation and individuation of a more global intention.

The suggested view here is not new, and thinkers such as A. N. Whitehead already described objects in terms of process many years ago. There were other investigators who have already applied this approach in their studies. One of the most prominent investigators who applied the process approach to the study of perception was Heinz Werner.³ In the 1920s and 1930s, Werner conducted studies showing that the perception of objects in adults traces momentarily the developmental history. That is, he showed that the perceptual act is one of brief evolution from holistic, poorly differentiated entity to an individuated object. This is very similar to the term *Concrescence* by Whitehead in his book *Process and Reality*,⁴ used to describe the process by which the universe of many things acquire an individual unity, or the shift from an undetermined stage to a concrete object. Thus Whitehead went on to state that concrescence is nothing other than the real constitution of an actual occasion, or an actual entity.

Today, both Werner and Whitehead are hardly ever mentioned or referred to in the neurosciences or neuropsychology. There are historical reasons for this almost total absence from today's research literature, for even in their own time they were fairly marginal to the mainstream of science and psychology. Whitehead was a philosopher, which most psychologists would find difficult to read. Werner's ideas did not fit well with the *Zeitgeist* of his days, when behaviorism was the only respectable theoretical framework within which to construct psychological theories. Following the rise of Chomskian linguistic, with its emphasis on the modularity of language⁵ and its profound influence on theory and research in neuropsychology, the process approach of Werner and Whitehead was again marginalized, receiving little or no attention.

In the present paper, I will attempt to show that adopting a process approach to perception and action, and within this framework interpreting clinical findings, may result in a much more coherent picture of the brain-behavior relations, especially in the domain of language. The importance of utilizing clinical evidence to support a rather philosophical stance depends, of course, on one's view of the world. For some, philosophical coherence independent of empirical evidence suffices. But for the scientist, the ultimate test of validity of any theory is the evidence to which it can give coherent explanation.

Before embarking on the details of the empirical evidence, it may be worthwhile to consider briefly contemporary conception of brain functioning with respect to language and cognitive functions in general. Only a general, and therefore somewhat superficial exposition of this conception will be presented here, and the interested reader is invited to peruse any contemporary textbook in neuropsychology for more details.⁶

3 Werner, H., *Comparative Psychology of Mental Development*, New York 1948.

4 Whitehead, A. N., *Process and Reality*. Corrected edition New York 1978.

5 The 'language acquisition device'.

6 Cf. Kolb and Whishaw, *Introduction to Human Neuropsychology*, 3rd Edition, 1996.

In the modern conception of the brain, the massive neuronal organ we call 'the brain' is made up of discrete areas which specialize for a variety of different functions, such as different types of stimulation or information. Thus, for example, we have the visual or auditory pathways in the nervous system, each with its own nerve fibers, specific relay stations and specific cortical areas which specialize for the respective types of energies (i.e., light or sound). Similarly, specialized cortical areas of the brain were identified which are involved with processing of expressive language (mainly inferior frontal areas, of which Broca's area is the most well known and studied). Other areas of the brain are postulated to specialize for receptive language (especially the posterior aspect of the superior temporal gyrus known as Wernicke's area). Furthermore, specific components of language became a rich source of research regarding their respective specialized neuronal processors in the cortex. Thus areas in the brain are said to be specialized for reading, speaking, grammar, phonological analysis, speech production etc.

Within this framework of functional/anatomical localization in the brain, it is assumed that the unit of analysis is a discrete entity, say, a word, a sound or a letter. An initial identification of the entity is thus required, whether it arrives at the brain via the auditory, visual or tactile modality. The role of the brain is, then, to 'make sense,' as it were, of the units, by combining them into meaningful, larger units, and attach a relevant significance to them. How significance is acquired by the child is a complex question, and although very relevant here, it is outside the scope of this paper.

A good example of the thorny problems raised by this atomistic view can be seen in the following fact: research on acoustic analysis of word perception has demonstrated that there is nothing discrete in the stream of sounds reaching the human ear. That is, in a spectrogram of human speech, there is no obvious demarcation of phonemes, syllables, or even boundaries between one word and the next in a sentence. This means that it is the listener who imposes a perceptual, and in a real sense - imaginary, boundaries on the acoustic stream. According to the alternative approach adopted in this paper, the discrete units are not given to, but are constructed by, the brain.

I now turn to clinical findings, in part derived from the general neuropsychological literature, and in part from my own studies of patients with acquired reading disorders. Several well known clinical phenomena present difficulties to the traditional atomistic view, and these will be used as examples to support the process approach. The phenomena to be considered here, all taken from the domain of studies with brain damaged patients, have in common a strange feature: the brain damaged patient responds to objects in the environment without being conscious of them, or denying their presence altogether.

The first example are patients with the syndrome known as 'unilateral neglect' (the patient seems to ignore one half of the world, most commonly the left side). These patients do not simply fail to perceive their neglected side. On the contrary: they seem to respond to it by actively ignoring it, thus all the while taking it into consideration. Thus, they ignore the (usually) left side of wherever they

happen to look, always from the center of their fixation point. If asked to bisect a line at mid point, their bisection point would be shifted away from the neglected side. But given a new, shorter line to bisect, the patient will shift the midpoint again away from the neglected side. No matter what line the patient is asked to bisect, his performance will show an active shift away from the neglected side. This behavior indicates that the patient must 'respond' in some sense to the full length of the line. Can such a patient be said to 'see' the left side of the line which s/he ignores?

A similar case of seeing without perceiving was described in patients with the acquired reading disorder known as deep dyslexia.⁷ These patients seem to have lost their ability to perform phonological analysis in reading. This can be demonstrated by asking the deep dyslexic patient to choose two words that rhyme with each other, out of an array of four words, or to read aloud pronounceable non-words⁸. The deep dyslexic patient cannot perform such tasks. More interesting is the fact that deep dyslexics will make many semantic errors while reading aloud. That is, while attempting to read the word 'CAT' aloud, the deep dyslexic may say 'DOG,' or while trying to read the word 'AMBULANCE,' the word 'EMERGENCY' is produced. These two pairs of words cannot be said to resemble each other visually. Nor do they share many letters or sounds. Obviously, the deep dyslexic grasped something about the word s/he was attempting to read. That something is the underlying meaning of the word, hence the reference to such 'errors' as semantic errors. Deep dyslexics also do better when reading words which denote concrete objects, and they are almost totally unable to read aloud prepositions⁹ no matter how frequent these are in the language.

Perhaps a more detailed description of a patient I had the opportunity to study in some detail will help illuminate the present discussion. The patient in question was an educated widow with university education, who enjoyed reading a great deal until she sustained a cerebrovascular accident, which resulted in an infarct in the left hemisphere. On testing she exhibited word-finding difficulties, but could express herself quite well. Her comprehension was good and she continued to live independently. However, she complained bitterly that reading has become very difficult. Indeed, on testing it became clear the patient could not read even the most common words in English, such as 'YES' or 'NO' reliably. When asked to identify single letters she could not do so. Her ability to match spoken words or letters to their written version was severely impaired. Despite this devastating disability, she could readily identify strings of letters as constituting a real English word. That is, when asked if, say, 'HORSE' and 'BLATE' were legitimate English words, she would respond without hesitation with 'yes' to the former and 'no' to the latter, all the while denying any knowledge of what the real words meant. This

7 Cf. Schweiger, A./Dobkin, B./Field, T./Zaidel, E., Right hemisphere dominance for lexical access in an aphasic with deep dyslexia, in: *Brain and Language* 37 (1989) 73-89.

8 A letter string such as 'SHATE,' which most children can readily pronounce by the third grade.

9 'IN,' or 'BECAUSE'.

indicates that her ability to perform lexical decision was intact. Here I ask the reader to reflect on whether or not the patient can be said to be 'reading.' Moreover, this patient could readily perform a task in which she was given a category (say, 'fruits' or 'kinds of dogs') and asked to circle the 12 words in an array of 24 words that belong in that category. Again, the patient performed quickly and accurately. Actually, the patient expressed surprise at being able to do these tasks, since her personal experience was one of inability to read at all. More about this later.

Two more tasks should be mentioned here, as they shed more light on the interpretation of the clinical evidence. When shown a target word (say, 'CENT') and asked to find in a list of 5 other words the one that has the same meaning, our patient responded with dismay at being asked to perform something she clearly cannot do, namely, read. With some cajoling, the patient was persuaded to try, whereupon she performed well above chance (around 70 percent). In fact, in the case of the task above, the patient was asked to match the word 'CENT' with the word that means the same thing among the following: 'NANNY,' 'DOLLAR,' 'PENNY,' 'MONEY,' 'PENCIL.' After scanning the words, the patient pointed to the three words related to the word cent (money, dollar, penny) and stated that these three are somehow related to the target, but she cannot decide which one has the same meaning. In another semantic task, our patient was presented with letter strings (the 'target'), flashed rapidly on a computer screen. She was asked to decide whether each string was a real word or not (this task is known as a 'lexical decision' task). Prior to each letter string, a word was flashed on the screen, which the patient was asked to ignore (the 'prime'). On one half of the trials, the 'primes' were semantically related to the letter strings which were real words¹⁰. We know from a large body of research, that in this situation, when the prime is semantically related to the target, both normal and brain damaged patients decide faster whether a string of letters is a real word. In fact, in a very instructive study, Anthony Marcel in England¹¹ demonstrated that this is the case for normal subjects, even if the primes are presented so fast that the subjects cannot report what they saw. Similarly, our patient showed the expected effect of faster and more accurate decisions when targets were preceded by related primes, all the while protesting that she could not 'read.'

It is perhaps clear by now why an atomistic approach, which postulates that the input to the brain is a discrete object to be analyzed and interpreted, is totally inadequate to explain the clinical evidence presented above. The patients are shown not to appreciate objects or perceived them as discrete items. In the 'neglect' patients, objects in the neglected side are treated as if they don't exist, yet the patients behave as if they exert 'invisible' influence on their behavior. In the case of deep dyslexic patients, the supposedly initial level of perception (of letters and phonology) does not help the patients in reading the words aloud. They exhi-

10 The prime word TABLE preceded the target word CHAIR.

11 Cf. Marcel, A. J., Conscious and unconscious perception. Experiments on visual masking and word recognition, in: *Cognitive Psychology* 15 (1983) 197-237.

bit, instead, access to the meaning of the words only, so that very often they produce a semantically related word instead of the one they read, although it may be very different in terms of its letters and sounds from the original printed word. When it comes to our patient described above, I have shown that this woman could not identify single letters, could not pronounce any written words correctly and strongly denied being able to read anything. Yet, when presented with tasks and examined in the right way, she could be shown to appreciate the meaning of words while at the same time denying she has 'read' them.

Now, if we reverse the atomistic process, and adopt the view that perceiving is the construction of discrete objects out of diffuse background meaning (of course, in the context of an interaction between sensory changes and past experience), the clinical material presented above takes on new meaning. Thus, we need to insist that in the process of normal reading, it is the meaning we absorb first and foremost, only later to arrive at the phonology. In fact, research has shown that readers have a very difficult time repeating sentences they have just read; they are good, however, at describing the meaning of what they read. The patients described above do what every reader does, except that as a consequence of the brain damage, their ability to construct the final, surface feature of words is impaired. Therefore, they can no longer have words that are specifically individuated. Our patient demonstrated that she is able to identify the categories to which words belong, and to decide that the word 'CENT' goes with the words 'DOLLAR,' 'PENNY,' and 'MONEY,' but she could not make the distinction between particular items in the same category, since that requires further individuation of the items. Similarly, the deep dyslexics, who cannot complete the perceptual process to the point of phonological specification of words, find the words 'CAT' and 'DOG' equivalent. The reader can now appreciate that patients with the 'neglect' syndrome will deny seeing anything in the neglected side, yet will respond behaviorally to the underlying meaning of objects on that side.

All the evidence described above is consistent with the view that perception does not begin with sensory analysis of discrete objects, but rather discrete objects are the end result of the perceptual process. Furthermore, the perceptual act is never static; it is an ongoing process of 'becoming,' of continuing articulation of objects and events perceived by our brain as existing 'out there' in the environment. In terms of language in the brain, the understanding or production of verbal material is no different. Speaking, reading and understanding language involves an ongoing process of articulating intentions and meaning into sentences, words and sounds. Damage to the brain does not produce new and different processes in perception and action. Instead, 'symptoms' seen in patients are incomplete, or derailed, normal processes, from which we can deduce the normal functioning of the brain-behavior system.

An intriguing speculation regarding consciousness is suggested by the clinical findings described above, and by many other clinical symptoms which have been described over the past 150 years. Recall that our patient demonstrated she could appreciate the meaning of words which she denied 'reading.' Recall also the

insistence of 'neglect' patients that nothing from the center of their focus to the neglected side exists. These and other symptoms are referred to in the literature as 'unconscious processing.' What do these clinical symptoms suggest about the nature of consciousness? Perhaps the subjective experience of consciousness is closely related to the constructive process of perception, and its later stages of individuation of objects unto the environment. In other words, we are conscious of objects, including material objects, words, letters, and even our own selves, only at the point where these entities have become articulated and specified¹². Prior to this stage, our experience of the world and ourselves is 'intuitive,' 'inexpressible,' perhaps closer to the familiar 'emotional' responses which cannot always be articulated clearly.

To summarize, tremendous amount of research into brain-behavior relations to date has not produced adequate models of higher cognitive functioning, such as those related to language and consciousness. Neuroscientists keep looking for the location of grammar, words and sounds in the brain. Perhaps the reason for this shortcoming has to do with a preconception of the basic perceptual process as proceeding from discrete units, or objects, to meaning. In this paper, findings from neuropsychology were used to support an alternative approach, articulated many years ago by such thinkers and researchers as Whitehead¹³ and Werner¹⁴, among others. According to this approach, discrete objects and actions are the products of brain functioning, not its raw material. Clinical observations support this view and in turn become part of a coherent framework for the study of the brain.

12 Word meaning has become articulated into its phonological form.

13 Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality*.

14 Cf. H. Werner, *Comparative Psychology*.

FRANZ, Albert (Hg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs (Quaestiones disputatae 173), Herder Freiburg/Basel/Wien 1999, 312 p., Pb. 52,- DM; ISBN 3-451-02173-0

Es ist grundsätzlich schwer Bücher zu rezensieren, an denen mehrere Autorinnen und Autoren mitgewirkt haben. In diesem Buch sind es inklusive Herausgeber, dem Dresdener Theologen Albert Franz, dreizehn. Auf jeden einzelnen Beitrag gesondert und gerecht einzugehen, ist nicht möglich. Ich werde mich daher auf einen Gesamteindruck des Buches beschränken und mich bei einer Frage, die ich mir nach der Lektüre desselben gestellt habe, auf das Buch als ganzes beziehen.

An der Aktualität des neuen Bandes der renommierten „Quaestiones disputatae“ kann nicht gezweifelt werden, denn daß es um die Theologie als Wissenschaft auf dem Forum der Wissenschaft immer schlechter bestellt ist und daran sicherlich die Bindung an die kirchlichen Institutionen eine wesentliche Mitverantwortung trägt, ist offensichtlich. Eher ist schon zu fragen, ob das Buch neben der Menge der Publikationen, die es in größerer und kleinerer Form dazu bereits gibt, noch Neues oder wenigstens Gründlicheres als bisher bringt. Immerhin sind zumindest einige der Beiträge, sieht man von einer ad-hoc-Stellungnahme durch Peter Hünermann zum päpstlichen Motu proprio „Ad tuendam fidem“ ab, schon drei Jahre alt, denn den Anstoß zu dem Band gab eine Tagung der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie im Oktober 1996 in Mainz. Doch diesbezüglich kann jegliche Skepsis sofort zerstreut werden. Das Buch vermittelt nicht nur den neuesten Stand der Diskussion um die ganze Problematik, sondern es enthält auch grundlegende systematische und (zeit-)historische Informationen, die mir in dieser Ausführlichkeit, Profundheit und Aktualität bisher noch nicht begegnet sind.

Mehr noch: Es enthält die Veröffentlichung von Dokumenten, die Insidern wohl bekannt waren, unter Umständen auch schon einmal in Periodica publiziert worden sind, im Rahmen eines Buches jedoch bislang noch nicht vorlagen und kaum noch eine wissenschaftliche Kommentierung erfahren haben. Dazu gehören die „Handreichung für die kirchliche Mitwirkung bei der Berufung von Theologieprofessoren“ der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz von 1997, die der Tübinger Theologe Richard Puza erläutert. Dazu zählt weiters eine von Ernst Feil (München) herausgegebene und interpretierte Dokumentation einer Auseinandersetzung zwischen Kardinal Joseph Höffner und Karl Rahner über die Unterscheidung von Theologie und Lehramt in den frühen siebziger Jahren. Dazu kommt noch die bereits erwähnte Dokumentation der Erklärungen des Vorstandes der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie zur Nihil-obstat-Problematik sowie zum päpstlichen Motu proprio „Ad tuendam fidem“ mit der Stellungnahme von Peter Hünermann.

Ebenso wichtig wie die Dokumentationen sind natürlich die Beiträge, die für die Berechtigung und Chancen der Theologie heute plädieren. Zu ihnen würde ich jene von Bischof Karl Lehmann über das Verhältnis von Gesellschaft, Wissenschaft und Kirche, sowie von Hans Michael Baumgartner (Bonn) über die Erwartungen der Philosophie an die Theologie rechnen. Sodann gibt es Beiträge, die die heutige Situation aus theologischer Sicht reflektieren. Zu dieser Gruppe gehören die Aufsätze von Siegfried Wiedenhofer (Frankfurt) über die Theologie als Wissenschaft, von Jürgen Werbick (Münster) über ein auskömmlicheres Verhältnis von Theologie und Lehramt sowie von Dorothea Sattler (Wuppertal) über universitäre Frauenförderung und theologische Frauenforschung. Besonders anregend sind weiters die stark visionären Texte, die aus der Feder von Dietmar Mieth (Tübingen) und Hanna-Renate Laurien (Berlin) stammen. Sie handeln von einer Theologie für das 21. Jahrhundert sowie vom Nihil obstat für die Frau. Schließlich bilden kirchenrechtliche Analysen und Überlegungen einen Schwerpunkt. So schreiben – neben den bereits genannten Autoren Puza und (wohl auch) Hünermann - Martin Heckel (Tübingen) über den Rechtsstatus der theologischen Fakultäten im freiheitlich, religiös neutralen Verfassungsstaat sowie Ilona Riedel-Spangenberg (Mainz) über die Theologie zwischen Konkordat und Wissenschaftsfreiheit, d.h. über die Rechtsstellung derselben an staatlichen Fakultäten.

Allen Beiträgen ist erwartungsgemäß die Überzeugung gemeinsam, daß es Theologie als Wissenschaft auf dem Forum der Wissenschaft – wie immer dieses aussehen mag: im Rahmen der Universitäten oder anderswo – geben kann und geben muß. Sie sind sich darin einig, daß sich dafür ebenso theologische wie rechtliche Gründe anführen lassen, die nicht von der Hand zu weisen sind. Solche Gründe werden denn auch in großer Zahl genannt und angeführt. Konsens herrscht nicht zuletzt darüber, daß der Theologie Zukunft beschieden ist, besinnt sie sich nur auf ihre ursprüngliche Aufgabe, bewahrt sie ihren rechtlichen Status und gewinnt sie gegenüber der Amtskirche ein unverkrampfteres - mit Jürgen Werbick formuliert: ein „auskömmlicheres“ - Verhältnis. Letzteres setzt freilich eine neue Beweglichkeit auf seiten der kirchlichen Autoritäten, konkret der römischen Kurie, voraus. In der Einschätzung derselben gehen die Meinungen der Autorinnen und Autoren zwar auseinander, sie finden sich aber darin, daß vom Verhalten Roms Wesentliches abhängen wird.

An dieser Stelle kommen mir Fragen, die nicht als Kritik gemeint sind, meines Erachtens aber bedacht werden müssen, wenn man über die Zukunft der theologischen Fakultäten nicht nur blauäugig spekulieren will. Ich teile alle Argumente, die in diesen überaus lesenswerten Beiträgen dargelegt werden. Mir scheinen sie sowohl vom theologischen als auch vom rechtlichen Standpunkt aus überzeugend und unanfechtbar zu sein. Genügt es aber, daß wir Theologen und Theologinnen uns über die Berechtigung der Theologie an den Universitäten oder sonstigen öffentlich rechtlichen Bildungseinrichtungen einig sind? Müßten wir

nicht auch Gründe und Gegengründe bedenken, die ebenso außerhalb des theologischen und kirchlichen Diskurses verstanden und akzeptiert werden können? Wird sich an diesen faktisch und letztlich nicht alles entscheiden? Daran schließt sich an: In vielen Diskussionen, die Theologen und Theologinnen über ihre Berechtigung reflektieren, wird ununterbrochen darüber gesprochen, was man selbst sich vorstellen könnte, in den gemeinsamen Diskurs mit den anderen Wissenschaften einzubringen. Kaum einmal kommt es zu der Erkenntnis, daß vor der Theologie die Universität bzw. die scientific community da ist, die an prinzipiell jede Wissenschaft gewisse Erwartungen richtet und sich letztlich nur dafür interessiert, ob diese erfüllt werden oder nicht. Man verkennt m.a.W., daß es gar nicht darum geht, was man theologischer- oder kirchlicherseits gerne sein würde, sondern darum, ob man noch dem entspricht, was seitens der Universitäten und anderen Wissenschaftseinrichtungen erwartet wird, daß man ist. Wie aber argumentieren Theologie und Kirche, wenn sie sich diesen Gesichtspunkt zu eigen machen würden? Angesichts dieser Frage bringt es meines Erachtens gar nichts, wenn man sich entweder darauf versteifte, daß jede Wissenschaft selbst bestimmen könne, was für sie Wissenschaft ist (somit auch die Theologie), oder darauf setze, anderen Wissenschaften nachzuweisen, daß in ihnen hinsichtlich der Kriterien der Wissenschaftlichkeit ebenfalls nicht alles zum Besten stünde. Ersteres käme dem Eingeständnis offenkundiger Nichtwissenschaftlichkeit gleich, letzteres verriete die Unfähigkeit, zu sich selbst zu stehen. Beides wäre gleichermaßen fatal und würde der Theologie in jedem Fall mehr schaden als nützen.

Wie steht es letztlich aber auch mit der Kraft des Faktischen? Gesetz, es paßte alles, die Theologie könnte sich rundum glaubwürdig legitimieren und rechtlich jeden Zweifel von sich weisen, gesetzt aber zugleich, die Theologischen Fakultäten verlören noch mehr Hörer und Hörerinnen, als es gegenwärtig der Fall ist, und die offizielle Kirche gebärdete sich wie bisher, d.h. setzte sich einfach über die Regeln der scientific community hinweg und erteilte Lehrverbote wie bisher, verfügte über das Nihil-obstat nicht nach wissenschaftlichen, sondern nach kirchenpolitischen Gründen und demütigte die Bewerberinnen und Bewerber auf theologische Professuren in der bislang gewohnten Form, indem sie ihnen im Falle der Verweigerung der Lehrerlaubnis keinerlei Rechtfertigungsmöglichkeit oder rechtliches Verfahren einräumt - könnte man dann wirklich noch vor die staatlichen oder universitären Funktionäre hintreten und sie auffordern, die Theologischen Fakultäten um jeden Preis zu erhalten, unabhängig davon, ob überhaupt noch jemand sie betritt, und unabhängig davon, ob sich die Kirche als Konkordatspartner noch an die Einhaltung elementarer Menschenrechte hält? Dürften in diesem Fall die genannten Funktionäre überhaupt noch handeln, wie man kirchlicher- und theologischerseits von ihnen erwartet, oder müßten sie nicht aufgrund des Verständnisses, das sie von Demokratie und Universität haben, konsequenterweise sagen, daß dies rechtens gar nicht mehr möglich sei? Ich bin so

pessimistisch zu behaupten, daß wir uns diesem Szenario bereits bedrohlich genähert haben. Deshalb müssen wir uns darauf einstellen, die Legitimationsfrage der Theologie im Rahmen der wissenschaftlichen Institutionen vor dieser Herausforderung zu beantworten. In diesem Punkt gilt es weiterzudenken, denn mit einer solchen Situation rechnen die Autorinnen und Autoren des Buches offensichtlich (noch) nicht.

Heinrich Schmidinger

VATTIMO, Gianni, Glauben – Philosophieren. Aus d. Italienischen v. Christiane Schultz, (Universal-Bibliothek Nr. 9664) Reclam-Verlag, Stuttgart 1997, 121 p., Kart. 6,- DM; ISBN 3-15-009664-2

Das schmale Bändchen des wohl bedeutendsten italienischen Vertreters der philosophischen Postmoderne ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Obwohl sich philosophische Publikationen zur Gottesfrage in jüngster Zeit mehren (man denke nur an das Merkur-Sonderheft Sept./Okt. 1999: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*), ist es für einen Proponenten der Postmoderne alles andere als selbstverständlich, sich engagiert und offen mit dem Gottesbekenntnis des Christentums auseinanderzusetzen. Das ist umso mehr mit Überraschung zu registrieren, als Vattimo seine Philosophie bewußt in den Spuren von Nietzsche und Heidegger entwickelt, die gemeinhin als die Vollender bzw. Zerstörer der abendländischen Metaphysik gelten und damit eine mächtige Tradition abendländischen Gottdenkens beendet haben. Zum anderen ist dieses „erbauliche“ (110) autobiographische Büchlein im Stil der Confessiones eines Augustinus gehalten, eine „Art öffentliches Selbstgespräch“ (9), in der sich Vattimo Rechenschaft über sein persönliches Verständnis vom Glauben gibt. Der in der ersten Person Singular geschriebene Text wird erkennbar in einer Suchbewegung entworfen, wohl mit scharfer philosophischer Klinge, aber doch auch mit der nötigen Skepsis und Distanz, die dieses Thema nun einmal erfordert. Nicht zuletzt besticht die Unbekümmertheit des Zugriffs und die Klarheit der Sprache: Vattimo nennt die Dinge beim Namen, er nimmt sich kein Blatt vor dem Mund und scheut vor keinem Urteil zurück, wenn er seine Überlegungen mit den Niederungen des (politischen) Katholizismus in Italien in Berührung bringt.

Ausgangspunkt für Vattimos großangelegten Reflexionsbericht ist die nicht unumstrittene Behauptung einer Wiederkehr des Religiösen in der gegenwärtigen Welt. Doch diese Wiederkehr wird nicht als Neuschöpfung begriffen, sondern als

Wiederauftauchen eines Kerns von vergessenen Bewußtseinsinhalten, die zwischenzeitlich in anderen Formationen Unterschlupf gefunden haben. Dieser in der Philosophiegeschichte als Säkularisierung bezeichnete Vorgang ist für Vattimo „ein konstitutives Merkmal einer authentischen religiösen Erfahrung“ (9). Ohne Anerkennung dieser unüberwindlichen Distanz zum Ursprung und ohne ein Gedenken an das Vergessen dieses Ursprungs wird eine authentische religiöse Erfahrung heute nicht mehr möglich sein. Für Vattimo gibt es kein Zurück hinter die Einsichten von Nietzsche und Heidegger. Wenn man dennoch am Gott des Christentums denkend festhalten will, muß es eine Beziehung geben zwischen dem christlichen Erbe und dem aus dem Ende der Metaphysik resultierenden Nihilismus. Vattimo baut diese Brücke, indem er das aus diesem Nihilismus resultierende, sogenannte *schwache Denken* als ein Instrumentarium begreift, den Gottesgedanken neu zur Geltung bringen zu können. In der Metapher vom *schwachen Denken* artikuliert sich die für Vattimos Philosophie grundlegende Einsicht, daß „Schwächung ein konstitutives Merkmal des Seins in der Epoche des Endes der Metaphysik ist“ (28): Denn das Sein erweist sich im Laufe der abendländischen Denkgeschichte immer weniger als objektiv und vorgegeben, sondern entpuppt sich zunehmend als Konstrukt und menschliche Setzung. Das Ende der Metaphysik bedeutet aber zugleich das Ende der natürlichen, metaphysischen Theologie mit ihren Zentralbegriffen wie Absolutheit, Transzendenz, Ewigkeit, Unendlichkeit und Allmacht. An dieser Stelle geht für Vattimo sein persönliches religionsphilosophisches Puzzle auf (36), indem er die Destruktion dieses metaphysischen Gottesbildes als einen dem Christentum inhärenten Prozeß begreift. Die Säkularisierung vollzieht bzw. vollendet, was mit Jesus begonnen hat: die Zerstörung des metaphysischen, gewalttätigen und absolutistischen Gottesbildes. Die Schwächung der starken Strukturen, die sich wie ein roter Faden durch die Seinsgeschichte zieht, ist für Vattimo letztlich „nichts anderes als die Transkription der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes“ (29). Für Vattimo hat daher die Säkularisierung einen eminent positiven Sinn. Sie ist nicht als Schwinden oder Verabschiedung des Christentums zu verstehen, sondern als eine vollkommene Erfüllung seiner Wahrheit, die letztlich darin besteht, die „natürlichen“, also metaphysischen Züge der Gottheit endgültig zu eliminieren (45). Wenn nun diese das Wesen Gottes verdunkelnden Attribute weggelöscht werden, was bleibt dann noch übrig? Es sind allein die positiven Attribute der Liebe. Nur das christliche Liebesgebot kann Maßstab und Norm für das nachmetaphysische, adäquate Denken Gottes sein. Die christliche *caritas* bringt nicht nur das Wesen Gottes authentisch zum Ausdruck, sie streicht auch den Wert der Welt heraus und drängt dazu, sie unter dieser Leitmaxime zu gestalten. Nach Vattimo sollte sich der Christ daher auch nicht als Anwalt der ewigen Werte präsentieren, sondern „vielmehr wie ein gewaltloser Anarchist agieren“, der die Ansprüche der geschichtlichen Ordnungen dekonstruiert und nicht vom Streben

nach größerer Bequemlichkeit, sondern vom Prinzip der christlichen Liebe geleitet ist (104).

Am Schluß seiner Überlegungen (90ff) geht Vattimo noch der Frage nach, ob die von ihm vertretene Säkularisierungsthese oder der von Pascal geforderte Sprung in den Glauben den angemesseneren Zugang zum Religiösen darstellen würde. Vattimo kritisiert am zweiten Modell den tendenziellen Irrationalismus, der die Transzendenz Gottes als des „vollkommen Anderen“ absolut setzt und somit zwangsläufig zu einer Gottesvorstellung zurückkehrt, die alle Züge des metaphysischen Gottes trägt. Dieses von Vattimo auch als *tragisch* bzw. *apokalyptisch* apostrophierte Denken trennt die Weltgeschichte von der Heilsgeschichte und kann im Dasein nur eine Zeit des Übergangs bzw. der Prüfung erkennen. Diesem tragischen Christentum, das am Ende unseres Jahrhunderts einer weitverbreiteten Stimmung entspricht, müsse man entschieden entgegentreten, weil an seinem Ende die Fundamentalismen, die Abkapselung im beschränkten Horizont der Gemeinden, die Sicht der Kirche als einer kampfbereiten Truppe und die Neigung zur Feindseligkeit gegenüber durch Wissenschaft und Technik erfolgten Erleichterungen stehen.

Die Kritik am metaphysischen Gotteskonzept, wie Vattimo sie formuliert, ist der Sache nach nicht neu und hat mittlerweile seinen festen Platz in der systematisch-theologischen Diskussion gefunden. Was aber die Überlegungen Vattimos auszeichnet und von quasi allen ähnlichen philosophischen Versuchen unterscheidet, ist das konsequente Bemühen, auf dem Boden des neuzeitlichen Nihilismus den Gott der Bibel zu denken und zur Sprache zu bringen. Und das geschieht in einer Weise, die herausfordert, zur Nachfrage und natürlich auch zum Widerspruch, auf alle Fälle aber zum weiterem Nachdenken drängt. Das Bedürfnis nach Widerrede stellt sich vor allem dort ein, wo Vattimo mit einem ausgeprägten Dualismus im Gottesbegriff arbeitet (metaphysisch – biblisch; gerecht – barmherzig). Aber hier ist in Erinnerung zu rufen, worum es Vattimo geht: um Selbstreflexion, um einen tastenden Versuch, der sich auf unerforschtem Gelände bewegt. Die Intention Vattimos kommt in der Titelformulierung des italienischen Originals deutlicher zum Ausdruck als in der deutschen Übertragung: *Credere di credere* wird man wohl am besten mit *Was ich zu glauben glaube* wiedergeben.

Vattimo gelingt in seinem Essay der Nachweis, daß man auch in der sogenannten Postmoderne ChristIn sein kann, ohne die Flucht in die Irrationalität antreten oder den Sprung ins ganz Andere versuchen zu müssen. Diese *Bekenntnisse* sind ein wichtiger Beitrag zur Ortsbestimmung des christlichen Glaubens in der heutigen, postmodernen Welt.

ZIMMERMANN-ACKLIN, Markus, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (Studien zur theologischen Ethik 79), Universitätsverlag Freiburg i.Ue./Verlag Herder Freiburg i.Br. u.a. 1997, 496 p., Br. 95,- DM; ISBN 3-7278-1148-X

Ob aktive Sterbehilfe wie in den Niederlanden auch in anderen Ländern zu einer anerkannten medizinischen Praxis werden soll, ist gegenwärtig sicherlich eine der gesellschaftlich brisantesten ethischen Fragen. Die 1997 an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg angenommene Dissertation von Zimmermann-Acklin (ZA) verdient unter den inzwischen unüberschaubar zahlreichen Beiträgen zur Sterbehilfediskussion besondere Beachtung: Die Arbeit setzt sich aus Sicht einer theologischen Ethik kritisch mit den gebräuchlichen Argumenten auseinander. Sie bietet dabei auf Basis von sehr umfangreich verarbeiteter Literatur einen umfassenden Zugang zum Thema und wagt sich im Sinn einer angewandten Ethik an die konkreten, normativ-ethischen Einzelprobleme.

Das Werk gliedert sich in drei Teile, einen ersten umfangreichen Teil zu Begriffsgeschichte und Definitionen, den zweiten und wichtigsten Teil zu den einzelnen Argumenten der aktuellen Euthanasiediskussion und einen recht kurzen dritten Abschnitt zum Sinn des Lebens angesichts des Leidens.

Der erste Teil dient der gerade in umstrittenen Themenbereichen mühsamen, aber um so wichtigeren Definition zentraler Begriffe, hier des belasteten Wortes „Euthanasie“. Nach einen Durchgang durch die Ideengeschichte und vor dem Hintergrund der aktuellen gesellschaftspolitischen Diskussion entscheidet sich ZA mit „Akt des Tötens oder Sterbenlassens eines schwer Leidenden oder Sterbenden durch einen anderen Menschen“ (157) für eine breite Definition, die dann durch die Adjektive „aktiv/passiv“, „direkt/indirekt“ und „freiwillig/nicht-freiwillig/unfreiwillig“ näher zu präzisieren ist. Damit folgt er weder den Vorschlägen, ganz auf dieses Wort zu verzichten und sich an Neuschöpfungen zu halten, noch der Tendenz zu einer Definition auf Basis normativer Vorentscheidungen, wie sie in der Einschränkung des Wortes „Euthanasie“ auf die aktive Sterbehilfe vorliegt.

Im zweiten Teil werden die grundlegenden Denkfiguren untersucht, welche die Euthanasiediskussion kennzeichnen. Das sind das Prinzip der Heiligkeit des Lebens (Kap. 3), die Aktiv-Passiv-Unterscheidung (Kap. 4), die Direkt-Indirekt-Unterscheidung (Kap. 5) und das Slippery-Slope-Argument (Kap. 6).

Dem Prinzip der Heiligkeit des Lebens schreibt ZA eine ähnliche argumentative Bedeutung zu wie dem Prinzip der Menschenwürde: Es habe zwar Bedeutung auf der Ebene von Haltungen oder Tugenden. Die entsprechende Ehrfurcht vor dem Leben drücke „einen letzten Vorbehalt im Umgang mit eigenem und fremden menschlichem Leben“ (224) aus. Konkrete Konflikte lassen sich

damit allein jedoch nicht lösen. Die entsprechenden normativen Probleme seien mit dem Prinzip der Heiligkeit des Lebens noch nicht beantwortet, weil einerseits unterschiedlich beurteilt werde, wessen Leben „heilig“ ist. Aus der Bestimmung des Personstatus ergibt sich dann jeweils eine unterschiedliche Reichweite des Tötungsverbot. Andererseits sei menschliches Leben kein, wie es das Wort „heilig“ nahelegt, absolutes Gut und Abwägungen in Konfliktsituationen bleiben notwendig. Dazu spielen die beiden anschließend erörterten Unterscheidungen auf der handlungstheoretischen Ebene eine wichtige Rolle: aktiv-passiv und direkt-indirekt.

In der üblichen Sichtweise der Aktiv-Passiv-Unterscheidung (Kap. 4) wird beim Töten der Arzt und beim Sterbenlassen die Krankheit als Ursache des Todes gesehen. Sterbenlassen bedeute, der Krankheit ihren natürlichen Lauf zu lassen, und sei deshalb eher zu rechtfertigen als Tötung. Diese Sicht wird zum Teil bestritten und auch ZA hält sie für eine Unterschätzung oder gar Bagatellisierung der Reichweite ärztlichen Sterbenlassens. Zugleich hält er die Unterscheidung aber für signifikant und die dahinterstehende Intuition für richtig, jedoch nicht aufgrund intrinsischer Faktoren, also allein durch den Unterschied in der Kausalität, sondern aufgrund zusätzlicher relevanter Faktoren, die normalerweise mit dieser Unterscheidung zusammenfallen. ZA spricht von einer „modifizierten Signifikanzthese“ (253-277). Die zusätzlichen Faktoren sieht ZA in den in Kap. 6 besprochenen Ausweitungsgefahren ärztlicher Euthanasie, die für die aktive Tötung wesentlich größer seien als für das Sterbenlassen.

Mit Hilfe der Direkt-Indirekt-Unterscheidung (Kap. 5) wird im Tötungsverbot üblicherweise eine weitere Differenzierung vorgenommen: Indirekte, also nicht intendierte, sondern nur als Nebenfolge zugelassene Lebensverkürzung sei anders zu bewerten als intendierte. ZA macht zu Recht auf die vielen Probleme in der Interpretation des sog. Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung aufmerksam, das in der katholischen Moraltheologie hinter dieser Unterscheidung steht. Argumente für die Relevanz dieser Unterscheidung hält er nur dann für überzeugend, wenn sie sich auf mögliche Folgen ärztlichen Handelns (Mißbrauch oder psychische Belastung) beziehen. Gegen die damit gegebene Zentrierung auf die Perspektive ärztlichen Handelns plädiert ZA für eine deutliche Relativierung der Direkt-Indirekt-Unterscheidung und hält sie „als ausschließlichen Zugang der Problematik“ für nicht angemessen (350).

Eher ungewöhnlich ist dabei, daß ZA die Direkt-Indirekt-Unterscheidung auch auf die passive Euthanasie anwendet. So ergebe sich beim „Abschalten einer Beatmungsmaschine mit anzunehmender Todesfolge“ (350) eine Entlastung für den Arzt. Üblicherweise würde man diese Entlastung oder konkreter die Zulässigkeit eines teleologischen Urteils, also auf Grundlage einer Güterabwägung, schon mit der Qualifizierung der Handlung als „passive Euthanasie“ gegeben sehen, nicht erst, wenn sie zusätzlich als indirekt gilt. Hier zeigen sich offene Fra-

gen im traditionellen Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung, vor allem bezüglich der Verhältnisbestimmung von direkter bzw. indirekter *Intention* und direkter bzw. indirekter *Handlung*.

Schließlich wird das bekannte „Slippery-Slope-Argument“, auch „Argument von der schiefen Ebene“ oder „Dambruchargument“ genannt, besprochen, das mit den Ausweitungstendenzen und damit unabsehbaren Folgen einer rechtlichen Freigabe aktiver Sterbehilfe argumentiert. Bei vielen Theologen scheint dieses Argument zunehmend die Berufung auf die Souveränität Gottes über das menschliche Leben abzulösen. Ein Teil der Dambruchargumente zieht eine Analogie zum nationalsozialistischen Deutschland heran. ZA differenziert diese Art von Argument mit der wünschenswerten Genauigkeit und untersucht dann, wieweit sich solche Ausweitungseffekte an der niederländischen Euthanasiepraxis feststellen lassen. Die dortigen Erfahrungen zeigen tatsächlich, daß aktive Euthanasie auf Personenkreise ausgeweitet wird, die zuerst ausdrücklich ausgeschlossen wurden, nämlich auf Personen, die zu keiner klaren Willensäußerung mehr fähig sind (nichtfreiwillige Euthanasie, „Tötung im Interesse des Patienten“) und auf Personen, die sich gar nicht in der Sterbephase befinden. Durch das Übermaß an ärztlicher Entscheidungsbefugnis komme es zu einer tendenziellen Gefährdung der Selbstbestimmungsmöglichkeit. Hier zeige sich, „daß es offensichtlich nicht oder zumindest nicht über den ‚holländischen Weg‘ möglich ist, eine gesellschaftlich anerkannte Praxis der ärztlichen Tötung auf Verlangen einzuführen, ohne gleichzeitig unerwünschte Nebenwirkungen hervorzurufen“ (416).

ZAs Resümee zu diesem Abschnitt zeigt deutlich seine eigene Position und Argumentationslinie zur aktiven Euthanasie:

„Ob durch die gesellschaftliche Toleranz gegenüber einer ärztlichen Praxis der Tötung auf Verlangen oder der Suizidbeihilfe die tatsächlichen Schwierigkeiten, nämlich Leiden und Qualen von Menschen, welche die Betroffenen als unerträglich erleben bzw. unwürdig empfinden und sie dazu bewegen, sich zu töten oder töten zu lassen, aufzuheben oder zu lösen sind, bleibt zweifelhaft. Was im Einzelfall unter Umständen zu überzeugen vermag und eventuell auch zu verantworten ist, kann als geregelter Normalfall nicht überzeugen und gibt Anlaß zu schwerwiegenden Bedenken hinsichtlich einer Gefährdung des menschlichen Zusammenlebens in einer Gesellschaft“ (417).

Zuletzt kommt ZA zu der Frage, die von vielen Befürwortern einer Freigabe aktiver Euthanasie gestellt wird: „Warum soll ich diese Zeit der Schmerzen, der Entstellung, der Isolation, der Angewiesenheit auf andere, des Verlusts der Selbstkontrolle oder der Würde und des Stolzes, warum soll ich diese sinnlose, sinnwidrige Zeit überhaupt auf mich nehmen?“ (426) ZA verweist auf verschiedene Modelle der Sterbebegleitung, die dazu praktisch umsetzbare Antworten zu geben versuchen. Er skizziert drei Modelle existentieller Antworten, in denen jeweils deutlich wird, wie in der Antwort auf diese Frage zugleich eine Stellungnahme zum Sinn des ganzen Lebens geschieht. Die Frage nach dem Sinn termi-

nalens Leidens selbst bleibe aber letztlich offen. Auch die Theologie und die Rede von Gott finden hier eine Grenze, an der sie zur „negativen Theologie“ werden.

In der Auseinandersetzung um eine Legalisierung aktiver Euthanasie hält ZA von den analysierten Argumenten nur die sozialetischen Mißbrauchs- und Ausweitungsargumente für wirklich starke Gegenargumente. In den niederländischen Erfahrungen sieht er deutliche Gründe für eine Ablehnung aktiver Sterbehilfe als medizinischer Praxis und dies vor allem im Interesse der weniger durchsetzungsfähigen Mitglieder der Gesellschaft. Gerade angesichts der ökonomischen Zwänge sei aber auch auf Mißbräuche *passiver* Euthanasie zu achten.

Insgesamt bietet diese Arbeit einen breiten Zugang zum Thema und umfassende Informationen. Zugleich bleibt der Autor trotz klarer Formulierung seiner eigenen ablehnenden Position gegenüber der Freigabe aktiver Sterbehilfe stets sachlich in der Argumentation. Offene Fragen und die Schwächen mancher Argumente werden nicht unterschlagen. Auf vordergründige Apologetik mit plakativen Formeln wird verzichtet. Gerade in der Euthanasiethematik ist das nicht selbstverständlich, zumal, wenn die Argumentation bis zu den normativen Einzelfragen angewandter Ethik geführt wird. Für die behandelte Thematik kann man das Buch insgesamt ohne Zögern als Standardwerk theologischer Ethik bezeichnen. Über den wissenschaftlichen Bereich hinaus ist es all jenen zu empfehlen, die für die entsprechenden Diskussionen in Pastoral oder Schule an einer soliden Grundlage interessiert sind.

Andreas M. Weiß

IRRGANG, Bernhard, Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive (UTB für Wissenschaft 2020), Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 1998, 266 p., Br. 29,80 DM; ISBN 3-8252-2020-6

Praktische Ethik bezeichnet seit Peter Singers gleichnamigem Buch (1979) eine auf die konkreten Fragen des menschlichen Lebens ausgerichtete Ethik mit Schwerpunkt in der Bioethik. Im deutschsprachigen Raum spricht man meist von *angewandter* oder *anwendungsorientierter Ethik*, wobei der Themenbereich inzwischen weiter ist. Anders als in der theologischen Ethik standen diese Fragen in der deutschsprachigen philosophischen Ethik gegenüber der Metaethik lange Zeit im Hintergrund, erleben jedoch gegenwärtig als Reaktion auf die verschiedenen Krisen großes Interesse. Wo angesichts neuer Problembereiche gesunder Men-

schenverstand und gewohnte Verhaltensweisen versagen, ist ethisches Argumentieren nötig, um eine vertretbare Lösung zu finden.

Bernhard Irrgang erarbeitet nun in diesem Buch für solches Argumentieren eine Methode, die er als „*hermeneutisch orientierte anwendungsorientierte Ethik*“ (7) bezeichnet. Damit macht er deutlich, wie die Einsicht in sittliche Verpflichtungen gefunden werden soll, nämlich durch Interpretation und Rekonstruktion dessen, was jeder Mensch als sittliches Vorverständnis mitbringt, wenn er in konkreten Situationen mit sittlichen Verpflichtungen konfrontiert ist. Von diesen Erfahrungen müsse Ethik ausgehen, wenn sie Anleitung zu einer theoretisch strukturierten und verantwortlich begründeten Entscheidung geben will.

Irrgang reagiert so vom Ansatz her auf zwei Probleme, die in einer angewandten Ethik besonders deutlich werden. Er kann Vorbehalten entgegenen, die nicht selten in Naturwissenschaft und Technik gegenüber der Einmischung von Ethikern bestehen. Deren Beitrag wird nicht selten als theoretisch und praxisfern empfunden und eine Geringschätzung der ethischen Kompetenz der Fachwissenschaftler unterstellt. Irrgang will dagegen bewußt über die Sachkompetenz der Fachexperten hinaus auch ihr praktisch-sittliches Erfahrungswissen einbeziehen. Zugleich weist das Modell einen Weg zu einem produktiven Umgang mit einem zweiten Problem ethischen Argumentierens, dem Pluralismus moralischer Überzeugungen und ebenso ethischer Modelle. Ethisches Argumentieren setzt immer auch das Verstehen fremder Aussagen voraus. Die von Irrgang eingeforderte Aufmerksamkeit auf das darin enthaltene Vorverständnis von Sinnansprüchen wird dabei umso wichtiger, je weniger eine Übereinstimmung der Diskussions Teilnehmer in Wert- und Sinnvorstellungen einfach vorausgesetzt werden kann.

So macht Irrgang die notwendige Rückkoppelung theoretischer Ethik an die faktischen moralischen Überzeugungen von Menschen und die gelebte Moral zum Strukturprinzip seines Entwurfes einer praktischen Ethik. Mit einem solchen Ansatz will Irrgang der Dominanz sprachanalytisch oder utilitaristisch konzipierter angewandter Ethiken entgegenen. Seine Kritik dieser Ansätze kann hier nicht weiter erörtert werden.

In der ihm eigenen Art gelingt es Irrgang, eine ganze Reihe ethischer Modelle quer durch die Geschichte (Kapitel 1) einzubeziehen und zu einem handlungstheoretisch und methodisch durchdachten Entwurf (Kapitel 2) zu verbinden. In Kapitel 3 wird das Augenmerk auf das moralische Können gerichtet, auf die Frage der Realisierung und Realisierbarkeit sittlicher Verpflichtung, die sich für eine angewandte Ethik mit verstärkter Dringlichkeit stellt. Mit dem Konzept Verantwortung, der Aufmerksamkeit auf die Begrenzungen praktisch-sittlicher Vernunft und einer bewußten Verbindung verschiedener Ethik-Modelle werden wichtige Perspektiven des Ansatzes erarbeitet. In einem letzten Abschnitt wird der entworfene Ansatz exemplarisch an drei Problembereichen (Selbstbestim-

mungsrecht von Patienten, Tierschutz und Bevölkerungswachstum) weiter konkretisiert.

Mit dieser Studie hat Irrgang seinen schon in anderen Werken sichtbaren Zugang zu ethischen Fragen systematisch zu einem relativ praxisnahen Ansatz ausgearbeitet. Die Kombination unterschiedlichster ethischer Theorien, die manche LeserInnen irritieren mag und offene Detailfragen zurückläßt wie z.B. in der Zuordnung bestimmter Prinzipien zu Ebenen gestufter Allgemeinheit (157f), bietet dennoch einen entscheidenden Vorteil: Ethische Beratung, also das Strukturieren von Handlungsfeldern und das Entwickeln von Bewertungsvorschlägen und Handlungsempfehlungen, kann unabhängig von einer etwaigen Einigkeit der professionellen Ethiker in Grundlagenfragen gelingen. Dies ist die Erfahrung vieler Ethiker, die sich auf die interdisziplinäre Arbeit angewandter Ethik etwa in Ethikkommissionen einlassen.

Insgesamt bietet Irrgangs Studie einen gut lesbaren, informativen und wünschenswert konkret werdenden Beitrag dazu, wie Ethik den an sie gerichteten Erwartungen, für praktische Fragen brauchbare Orientierung zu bieten, nachkommen kann.

Andreas M. Weiß

SATTLER, Dorothea, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Herder Freiburg/Basel/Wien 1997, 561 p., Kt 86,- DM; ISBN 3-451-26235-5

Es ist erstaunlich, daß es dieses Buch nicht schon längst gibt. Spielt doch die Kategorie der Beziehung in vielen theologischen Konzeptionen eine prominente Rolle. Dafür liefert D. Sattler - nach einer Orientierung in gegenwärtigen Entwicklungen der Soteriologie im 1. Kapitel - einen kenntnisreichen Durchblick (2. Kapitel). Von zentraler Bedeutung sind Beziehungen auch im theapeutischen Handeln und in der dialogischen Philosophie (3. Kapitel). Weiters wird der Reichtum der biblischen Beziehungsbilder erhoben (4. Kapitel), um dann den systematischen Ertrag einer Beziehungssoteriologie vorzustellen (5. Kapitel).

Die Autorin verfolgt in ihrer Habilitationsschrift insbesondere folgende Anliegen: (1) Ansatz der Soteriologie bei heutigen Erfahrungen, denn Unheil wird vielfach mit Beziehungsstörung verbunden, Heil mit gelingenden Beziehungen. (2) Zusammenschau der unterschiedlichsten soteriologischen Modelle im Beziehungsparadigma. (3) Aufbrechen der christologischen Engführung der Soteriologie durch Integration der Heilserfahrung Israels und der Pneumatologie. (4) Einbeziehung eines breiten biblischen Befundes mit dem Zentrum der Treue Gottes als Mit-Seiendem (Schöpfung, Heilsgeschichte, Mensch-

werdung, Geistgegenwart, Eschatologie). (5) Aufzeigen der Grenzen des Beziehungsparadigmas: Das Paradigma ist stark kontextbezogen und greift daher nur für eine spezifische Problemstellung. Beziehung muß qualifiziert werden, da sie nicht an sich schon positiv ist; Symmetrie der Gegenseitigkeit wäre eine Fehldeutung des Gottesverhältnisses; Beziehung gibt nicht schon auch ihr Ziel an, d.i. die heilsame Gemeinschaft.

Fazit: Das umfangreiche Opus ist ein weiteres Dokument des Qualitätsstandards der Theologin, was Orientierungsleistung und Kenntnisreichtum angeht. Sie hat gekonnt eine treffende Idee durchdekliniert und grundsätzliche Weichenstellungen für die Soteriologie eingemahnt: Kein hybrider Universalentwurf, dafür ein solider.

Ulrich Winkler

HELL, Silvia, Die konfessionsverschiedene Ehe. Vom Problemfall zum verbindenden Modell, Herder Freiburg/Basel/Wien 1998, 498 p., Kt. 88,- DM; ISBN 3-451-26547-8

Die Habilitationsschrift der Innsbrucker Ökumenikerin wird ein Standardwerk für die Ehe-theologie (Teil 1) und für eine Theologie der konfessionsverschiedenen Ehe (Teil 2) werden, weil sie ein Kompendium aller wichtigen Themen und Dokumente darstellt. Der letzte Teil vertieft zen-

trale Themen wie gemeinsamer Eucharistieempfang, katholische Formpflicht, „ökumenische“ Trauung, Kindererziehung, Konsequenzen für die Ökumene, und schließt konvergierend mit einem Segensmodell.

Es geht also um keine Ehepastoral für konfessionsverschiedene Ehepaare, sondern um eine systematische und ökumenische Ehe-theologie, bei der kein Thema ausgelassen wird. Mit Genauigkeit verfolgt die Autorin die theologisch-systematisch relevanten Implikationen rechtlicher (z.B. die katholische Befreiung von der Formpflicht) wie liturgischer Praktiken.

Bleibt noch die Frage nach dem Untertitel: In erster Linie soll darunter der Wandel in der Beurteilung der

konfessionsverschiedenen Ehe selbst verstanden werden. Doch wofür steht ihre Modellhaftigkeit? Für eine Theologie der Ökumene überhaupt? Eine knappe Abhandlung (425ff) zeigt, daß dies Frau Hell durchaus anvisiert hat. Zu einer überzeugenden Durchführung kommt es allerdings nicht, da sie die Erfahrungsbasis konkret gelebter konfessionsverschiedener Ehen *nicht* berücksichtigt, und daher die damit verbundenen Konsequenzen für die Kirchen nicht sichtbar werden können. So bleibt der gute theologische Ansatz trocken und die angedeutete Modellhaftigkeit für Ökumene recht spröde.

Walter Kabesch

SaThZ 1 (1997) Heft 1

Artikel: Raymund SCHWAGER: Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte; Medard KEHL: Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen; Heinrich SCHMIDINGER: Erlösung als Thema der modernen Philosophie?; Walter WEISS: Erlösung als Thema der modernen Literatur?; Wilhelm ACHLEITNER /Ulrich WINKLER: Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl

Besprechungen: Gisbert Greshake: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie (*Johanna Schreiner*); David Krieger/Christian J. Jäggi: Natur als Kulturprodukt. Kulturökologie und Umweltethik (*Ulrich Winkler*); Wilfried Lochbühler: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft (*Andreas M. Weiß/Joachim Hagel*)

SaThZ 2 (1998), Heft 1

Artikel: Heinrich SCHMIDINGER: Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?; Gottfried BACHL: Was tut die Theologie?; Walter RABERGER: Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft; Hans-Joachim SANDER: »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA; Anton A. BUCHER: Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie; Peter PAWLOWSKY: Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute;

Besprechungen: Georg Kraus: Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (*Karl-Heinz Kronawetter*); Simone Rappel: „Macht Euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (*Andreas M. Weiß*); Julie Hopkins: Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können (*Silvia Arzt*); Doris Strahm: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika (*Silvia Arzt*)

SaThZ 2 (1998), Heft 2

Artikel: Gottfried BACHL, Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg; Michael BREITENBACH, Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem, Günter VIRT, Von der Genesis zur Gentechnik, Walter LESCH, Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik; Karl GOLSER, Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik; Werner WOLBERT, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung“

Besprechungen: McGrath, Alister E., Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung (*Ulrich Winkler*); Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien (*Joachim Hagel*)

SaThZ 3 (1999), Heft 1

Artikel: David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRÄUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEB, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20); Werner WOLBERT, Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien

Besprechungen: Schreiter, Robert J., Die neue Katholizität. Globalisierung und Theologie (*Alois Halbmayr*); Smart, Ninian, Dimensions of the Sacred (*Norbert Hintersteiner*); Kraus, Wolfgang, Das Volk Gottes (*Ulrich Winkler*); Keller, Winfrid, Gottes Treue - Israels Heil (*Ulrich Winkler*); Beck, Norman A., Mündiges Christentum im 21. Jahrhundert (*Ulrich Winkler*)