Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 42 (1986)
Heft: 1

Artikel: Das Sinn-Sein-Problem in heutiger amerikanischer Imaginations- und Prozess-Theologie

Autor: Buri, Fritz

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878285

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

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

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

Download PDF: 13.07.2025

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

Das Sinn-Sein-Problem in heutiger amerikanischer Imaginations- und Prozess-Theologie

In der heutigen amerikanischen Theologie spielt Prozesstheologie schon seit einiger Zeit, neuerdings aber auch eine sogenannte imaginative Theologie eine wichtige Rolle. Dazu kommen noch bedeutsame Versuche einer Verbindung dieser beiden Arten von Theologie sowohl auf protestantischem wie auf katholischem Boden. Man könnte darin typisch amerikanische Erscheinungen sehen, insofern sie bis anhin bei uns kein grosses Echo gefunden haben, wie es in heutiger europäischer Theologie denn auch keine eigentlichen Entsprechungen dazu gibt, oder allenfalls Aehnliches der Vergangenheit angehört. Das ist umso erstaunlicher, als allen drei genannten Formen heutiger amerikanischer Theologie gemeinsam ist, dass sie sich nicht nur im Rahmen besonderer Problemstellungen – wie dies auch in anderen amerikanischen und nichtamerikanischen Theologien der Fall ist –, sondern von Grund auf und von verschiedenen Positionen aus mit dem Sinn-Sein-Problem befassen, um das es im Christentum von seinem Ursprung her und durch seine ganze Geschichte hindurch geht und es mit allem tiefen Denken verbindet. Die Thematisierung dieses elementaren Problems mag es denn auch sein, was jenen drei Arten von Theologie in ihrer Umgebung so grosse Beachtung verschafft hat und was jedenfalls auch uns Anlass geben könnte, uns mit ihnen zu befassen. Als Grundlage zu einer solchen Begegnung, für die es heute an der Zeit ist, bei der es aber auch an einer von diesen Erscheinungen selber provozierten Kritik nicht fehlen soll, lassen wir im Folgenden je zwei massgebliche Vertreter dieser Imaginations- und Prozess-Theologie bzw. einer Verbindung derselben zu Worte kommen.

I

Wir beginnen unsere Reihe mit *Ray Hart,* der mit seinem «Unfinished Man and the Imagination» (1968) als erster – wenn auch wegen der nicht leichten Lesbarkeit dieses Buches vorab nicht mit sehr grossem Erfolg – den Begriff der Imagination in die Szene der amerikanischen Theologie eingeführt hat. In einer Anmerkung erwähnt er zwar einmal auch Horace Bushell mit seinem «Our Gospel a Gift to the Imagination» (303). Sonst aber setzt er sich vor allem mit Philosophen auseinander, mit Aristoteles und mit Kants Begriff der transzendentalen Einbildungskraft, beruft sich auf Lite-

raturhistoriker und Sprachphilosophen wie Dilthey und Gadamer und nimmt auch Husserls Phänomenologie zu Hilfe. In einem Anhang behandelt er «vor-moderne» Entsprechungen zu seinem Imaginationsbegriff in katholischer und protestantischer Scholastik.

Zu besonderer Bedeutung jedoch gelangt dieser Begriff bei Hart dadurch, dass er die darin gemeinte Erkenntnisweise verwendet, um damit den von ihm aus der Bultmann-Schule übernommenen Begriff des Sprach- oder Wortereignisses einsichtig zu machen. Während Bultmann vom Wort Gottes noch als einem «eschatologischen Ereignis» sprach, das in seiner mythologischen Form existential zu deuten ist, d.h. als ein Ausdruck eines in seiner Ausrichtung auf das Kerygma Sinnerfüllung findenden Selbstverständnisses, liessen einige Schüler Bultmanns den bei ihm fragwürdigen Begriff «eschatologisch» beiseite, weil er ihnen noch zu mythologisch erschien, um von dem verkündigten Christusgeschehen als ein Sprachgeschehen zu reden, das – durch die Sprache vermittelt – sich im Glauben ereignen soll. Ohne sich auf die in bezug auf diesen existentialontologischen Begriff entstandene Diskussion über dessen Seinsbedeutung einzulassen, d.h. inwiefern es im göttlichen und inwiefern im menschlichen Bereich stattfinde, glaubt Hart die mit dem Verständnis des Christusereignisses als Sprachereignis verbundene Problematik der Seinshaftigkeit des im Wort gemeinten Sinnes dadurch beheben zu können, dass er «das Geheimnis des Wortes Gottes» im gläubigen Hören desselben als Imagination näher beschreiben und so verständlich machen möchte.

Dass es Hart um die Sinnfrage geht, zeigt sich darin, dass er am Eingang seines Buches mit Bedauern feststellt, dass für den heutigen Menschen der christliche Glaube nicht mehr, wie er es ehedem war, «ein Haus von Sinn» bilde. Aber er ist auch überzeugt, dass er dazu wieder werden kann, wenn nur das der Theologie «Gegebene» des Geschehens des Wortes Gottes recht zur Geltung gebracht werde. Dazu sei es aber notwendig, zwischen zweierlei Arten von Sprache zu unterscheiden: einer «first order language», welche – wie er sie charakterisiert – «die körperwarme Intimität, die zwischen Aneignung und Umgestaltung der sprachlichen Überreste, die sie bewahrt und als solche ursprüngliche Sprache ereignishaft ist», und einer «second order language», welche sich von dem Sprachereignis abhebt, um es in einen breiteren Rahmen zu stellen und es so mit Aneignung zu verbinden, die in die Sprache allgemeiner Gültigkeit eingebettet ist, und ihr so Mitteilbarkeit in der Öffentlichkeit zu verleihen (28). Im Unterschied zu dem «der Theologie in Unmittelbarkeit Gegebenen», dem «Wort Gottes» als dem «Ereignis des Wortes Gottes im menschlichen Hören» und zu «paradigmatischen Ereignissen, die den Stempel ihrer Unmittelbarkeit auf

der Sprache zurückgelassen haben» (44), gehöre Theologie zu der zweitrangigen Sprache, und es sei nun die entscheidende Frage für die Theologie, «ob ihre sprachlichen Überreste verwendet werden können zur Errichtung eines neuen Hauses von first order language, d.h. die Sache der Theologie zum Sprachereignis werden zu lassen» (28). Anders als in einer blossen Kulturphilosophie, aber auch anders als in einem neuorthodoxen «Senkrecht von oben» (118), könne dies nur geschehen in der Imagination als einer «ereignisverwortenden» (event-inverbalizing) Erkenntnisweise (29).

Es ist begreiflich, dass Hart in diesem Zusammenhang auch auf Kants Verwendung des Imaginationsbegriffs in der Kritik der reinen Vernunft zu sprechen kommt (236; 338ff.). Denn wie es Kant in seiner transzendentalen Einbildungskraft um den Seinscharakter des darin zu einer Einheit verbundenen Wahrnehmens, Vorstellens und Begreifens geht, so vindiziert auch Hart seiner Imagination Seinscharakter, aber im Unterschied zu Kant nicht bloss im Bereich der Phänomenalität, sondern der als solcher erkennbaren Heilstatsachen des Glaubens. Hart macht Kant aber nicht nur Mangel an solcher Seinserkenntnis zum Vorwurf, sondern auch ein Ausserachtlassen der Bedeutung des Gefühls und Nichtbeachtung der Geschichtlichkeit des Verstandes. Da steht er mit seiner Verbindung von Imagination und Wille – «Imagination ist das intellektuelle Organ des Willens» (196) – schon Fichte näher, wenn er in seiner «anthropologischen Analyse» dessen Selbstsetzung durch ein unabschliessbares «Gesetztsein und Sich-selber-Setzen» (situated and situating) (124) ersetzt und darin die Grundlage für eine «Ontologie der Offenbarung» (109ff.) sieht.

Es sind also Sinn-Erfahrungen – die Hindernisse, auf die der Sinn-Wille stösst, und die schöpferische Sinn-Verwirklichung, die in der Imagination daraus erwächst –, auf Grund deren Hart zu Seins-Aussagen gelangen zu können meint. Wenn das Wirklichkeitsbewusstsein um seines Sinnes willen «erschüttert» ist und über sich hinausweist, werde der Mensch bereit, das Evangelium von der Heilstat Gottes in Christus (28) als ihm geltend im Glauben anzunehmen, und so fähig, sein Dasein in der Welt *coram Deo* zu verstehen.

Hart beschreibt dieses Ereignis-werden des Heils im Selbst- und Weltverständnis des Menschen unter Berufung auf eine «hermeneutische Spirale» und Gadamers «Horizont-Verschmelzung» mit Hilfe Husserlscher Phänomenologie und in Analogie zum Wesen des Kunstwerkes sehr ausführlich. Statt die Problematik dieser existential-ontologischen Sinn-Sein-Konstruktion aufzuzeigen – was ein nicht sehr fruchtbares Unternehmen ist – sei auf eine Stelle in Harts Darlegungen aufmerksam gemacht, in der er

auf eine, von ihm allerdings ausgeschlagenen Möglichkeit einer Überwindung dieser Problematik zu sprechen kommt. Es geschieht dies im Zusammenhang mit einer Erörterung des Begriffs der *Potentia oboedientalis*, d.h. des Angelegtseins des Menschen auf die göttliche Gnade (177f.).

Mit Recht lehnt Hart die Verwendung dieses Begriffs für einen innergöttlichen Vorgang bei G. Ebeling ab zugunsten eines Geschehens im menschlichen Selbstverständnis, in dem das Innewerden der Unvollendetheit den Ansatzpunkt wahren Menschseins bildet. Er spricht hier in den Worten Merleau-Pontys von einer «Antinomie der Gnade» als dem «Wendepunkt, an dem das Selbst – als eine zitternde Einheit von der Kontingenz eines Ausgesetztseins und einem unablässigen Sich-selbst-neu-Erschaffen – einwilligt, durch die Gemeinschaft mit dem Sein und zu deren Gutem sorgfältig aus seiner eigensten Kraft ausgestattet zu sein». Es entspricht dies der von ihm ebenfalls erwähnten Formulierung M. Bubers: «Es hängt von mir ab und ich bin mir zur Verfügung übergeben». Man könnte hier auch an K. Jaspers' «Sich-selber-geschenkt-Bekommen» erinnern.

Aber Hart erwähnt diesen letzteren nur in einer Anmerkung unter Bezugnahme auf eine sekundäre Quelle, wie ihm denn überhaupt dieses philosophische Selbstverständnis nicht genügt, weil ihm darin das «Christusereignis», «die Sache der Theologie», das, was seiner Ansicht nach, «allein die Theologie zu sagen hat» (26), nicht zur Geltung zu kommen scheint. Weil er bei aller Betonung der Notwendigkeit der Imagination von Haus aus doch ein Wort-Theologe ist und bleibt, verpasst er die Chance, in den erwähnten Formen eines nicht spezifisch christlichen, sondern allgemein menschlichen, aber sich in seinem Vollzug als begnadet erfahrenden Selbstverständnisses den Sinngehalt des Christusereignisses sehen zu können und dieses so als Symbol für die in jenen Formen erfahrene und bezeugte besondere Sinnmöglichkeit des menschlichen Daseins zu verstehen, statt mit seiner Imagination in dem «Wortgefängnis» eines zweideutigen «Sprachereignisses» stecken zu bleiben.

Hat der andere Imaginationstheologe, *Gordon Kaufman*, diese Möglichkeit einer Befreiung aus einem «Wortgefängnis», in das Hart nicht weniger, sondern nur auf andere Weise als Bultmann, dem er dies zum Vorwurf macht (337), verstrickt ist, diese eben angedeutete Chance eines Verstehens der christlichen Überlieferung als Symbolik menschlichen Selbstverständnisses wahrgenommen, oder verfängt er sich mit seiner Auffassung der Imagination noch tiefer in deren Fallstricke?

Zunächst könnte es scheinen, dass das erstere der Fall ist. In seinem ersten Aufsatzband «God the Problem» (1972) gibt es ein Kapitel, das den Titel «God as Symbol» trägt, dem er eine wichtige Bedeutung in der

Entwicklung seines theologischen Denkens beimisst. Während er in seiner «Systematic Theology» (1968) noch massiver als Hart mit der Objektivität von Heilstatsachen rechnet, beginnt er hier, diese als Erzeugnisse des symbolisierenden Glaubenserkennens zu verstehen, was etwas anderes ist als das immer noch ontologische Reden Harts von einem «Sprachgeschehen».

Dieser Wendung in der Entwicklung seiner Theologie hat Kaufman in dem gesondert erschienenen «Essay on Theological Method» (1972) eine umfassende Begründung gegeben. In den im zweiten Essayband unter dem Titel «The Theological Imagination» (1981) zusammengestellten Aufsätzen zu wesentlichen Themen christlicher Theologie wird diese Methode, wie es im Untertitel angezeigt ist, als ein «constructing the concept of God» zur Anwendung gebracht. Während bei Hart die Imagination, so sehr sie als «intellektuelles Organ des Willens» im menschlichen Selbstverständnis stattfindet, doch den Bereich darstellt, in dem sich die Offenbarung Gottes als Sprachgeschehen ereignet, ist es bei Kaufman der Mensch, der in der Imagination die Begriffe der religiösen Überlieferung konstruiert, so dass sie für ihn «Konstrukte der Imagination» bilden. Sprachereignisse sind offensichtlich etwas anderes als imaginative Konstrukte, indem jene in Imagination,diese aber durch Imagination geschehen. Was ihre erkenntnistheoretische Fassung betrifft, so macht es sich Kaufman allerdings bedeutend einfacher, als dies in Harts Husserlscher Fundierungstheorie der Fall ist, was z. B. darin in Erscheinung tritt, dass er in undifferenzierter Weise von «Bild-Begriffen» (14) spricht.

Ein anderer Unterschied zu Hart besteht darin, dass er – anders als dieser – für das Phänomen der Imagination nicht nur die christliche Theologie und insbesondere deren Christusereignis in Betracht zieht, sondern Imagination als Sinnverlangen und Sinnorientierung in aller menschlichen Kultur und Verehrung sinngebender Mächte in allen Religionen am Werke sieht (172ff.). Diese menschliche Einschätzung ermöglicht ihm auch eine positive Würdigung der Religionswelt, wie dies in Harts Einschränkung der Imagination auf das allein der Theologie gegebene Wort Gottes nicht der Fall ist.

Diese Ausweitung der Betrachtungsweise auf die Kultur- und Religionsgeschichte wirkt sich in Kaufmans Offenbarungsverständnis in zwiefacher Weise aus: Einerseits negativ-kritisch, indem sie ihn von dem Exklusivitätsanspruch christlicher Mythologie befreit, und anderseits positiv, indem diese kultur- und religionsgeschichtliche Sicht, in deren Rahmen er die biblisch-christliche Heilsgeschichte erörtert, ihm zugleich einen Ersatz für das in dieser Betrachtungsweise in Frage Gestellte bietet, indem für ihn nun

an die Stelle der zeitgeschichtlich bedingten Vorstellungsweise der biblisch-christlichen Heilsgeschichte die religiöse und kulturelle Höherentwicklung der Menschheit tritt. Wie er sich dafür auf die heilsgeschichtliche Schöpfungsauffassung beruft, so steht Kaufman auch nicht an, die Natur in diese universale Welt- und Geschichtssicht einzubeziehen (209ff.) und darin dem Menschen, dessen Vollendung er in dem Bild Jesu Christi erblickt (114ff.), eine besondere Bedeutung beizumessen als dem Zentrum der möglichen Heils- bzw. Sinnverwirklichung im Ganzen des Seins.

Einen Unterschied zwischen den beiden universalen Weltanschauungen sieht Kaufman nur darin, dass die mythologische sich in ihrer gottesdienstlichen Verwendung wirkkräftiger erweist, als die im Vergleich dazu abstrakte wissenschaftliche und ins Metaphysische vertiefte, aber sich heute von dieser letzteren um ihrer Wirksamkeit willen auch korrigieren lassen muss. In aller Verschiedenartigkeit besteht jedoch nach Kaufman das Gemeinsame beider Gebilde darin, dass sie Konstruktionen des menschlichen Verlangens nach Sinnerfüllung sind, und dass nach ihrem gemeinsamen Zeugnis diese Sinnerfüllung in der Vermenschlichung des Menschen in tätiger Liebe besteht.

Im Masse ihrer vermenschlichenden Auswirkung, wie in der Glaubwürdigkeit der religiösen oder metaphysischen Begründung dieser geschichtlichen Wirkkraft glaubt Kaufman nun auch das Kriterium gefunden zu haben, an dem sich die Wahrheit der beiden Konstruktionen im Vergleich zu einander und in ihren unter sich verschiedenen Ausformungen beurteilen lässt. Unter diesem Gesichtspunkt unterzieht er denn auch diese verschiedenen Gebilde einer stets zu wiederholenden kritischen Prüfung und fordert dementsprechend auch ihre fortlaufende Rekonstruktion.

Da Kaufman ein kirchlicher Theologe ist, liegt auf der Hand, dass er sich in diesem Bestreben besonders mit dem Gott beschäftigt, auf den die Christen in «worship and service» ihr Vertrauen als Sinngrund des menschlichen Daseins setzen, während in seinen Augen die entsprechenden abstrakt-metaphysischen Weltanschauungen dazu mehr nur eine negative Folie bilden, indem er mit Kant einen empirisch-rationalistischen oder spekulativen Gottesbeweis für unmöglich hält. Die Rolle, die Kant in diesem Zusammenhang der praktischen Vernunft beimisst, für die Gott ein Postulat der Sittlichkeit darstellt, übernimmt bei Kaufman die Imagination, deren Bedeutung er ebenfalls ethischen Kriterien unterstellt. Für die humanisierende Bedeutung des Gottesgedankens glaubt er sich nicht nur auf die Kultur- und Religionsgeschichte im allgemeinen, sondern im besonderen auf deren Entwicklung in der in der Gestalt Jesu als dem «Modell wahrer Menschlichkeit» gipfelnden Geschichte des biblischen

Gottesglaubens berufen zu können. In dieser das Wesen des Menschen verwirklichenden humanisierenden Wirkung des Gottesglaubens glaubt er den Beweis dafür sehen zu können, dass es sich darin um «Wirklichkeit und nicht bloss Phantasie» handle, dass Gott als Sinngrund von Wirklichkeit zugleich deren Seinsgrund sei.

«Der Glaube», erklärt Kaufman, «ist ein Vertrauen, dass es tatsächlich eine kosmische und lebendige Bewegung gibt – gegründet in dem, was letztlich wirklich ist – auf Menschlichkeit hin, derzufolge unser bewusstes und zweckvolles, nach Liebe und Freiheit dürstendes Dasein nicht nur zufällig, sondern irgendwie umgriffen ist vom wahren Wesen der Dinge». Für einen solchen Gottesglauben sei «Gott» «das personifizierte Symbol dieser kosmischen Wirksamkeit, welche unsere Humanität gegründet hat und fortfährt, auf ihre volle Verwirklichung hin zu drängen» (49f.).

Für die Gedankenführung, in der Kaufman zu dieser Verbindung von Seinsgrund und Sinngrund in Gott gelangt, ist bezeichnend, dass er die kritische Erörterung des mythisch-transparenten Gottesbildes abbricht, wo es mit dem modernen Menschen- und Geschichtsbild in Konflikt gerät (38f.), und es erst wieder aufnimmt, nachdem er darin enthaltene sinngebende Momente in der Wirklichkeit aufgewiesen hat, um von ihnen aus auf die Existenz Gottes zu schliessen, also die Wirklichkeit Gottes in ihrer Funktion als Erfüllung des menschlichen Sinnverlangens zu begründen. Die Imagination, in der dies geschieht, besteht also nicht nur darin, dass dieser Theologe nicht nur wie der bekannte Freiherr von Münchhausen, sich am eigenen Zopf, d. h. seinem Sinnverlangen, aus der Sinnproblematik des Daseins heraus ziehen zu können meint, sondern die Stelle, an der er diesen – im Unterschied zu Münchhausen – meint anknüpfen zu können, für ein Produkt seiner Einbildung hält. Oder – um seine Situation mit einem weniger maliziösen, von ihm selber verwendeten Bild zu illustrieren: Auf einer Landkarte zeichnet er einzelne Sinnpunkte ein, an Hand deren er das Ziel der völligen Sinnverwirklichung glaubt erreichen zu können («God the problem», 100; «Essay on theological Method», 26). Aber nicht nur liegt dieses Ziel ausserhalb der Karte, sondern er begnügt sich auch mit der Sinnhaftigkeit dieser Marksteine auf die Gefahr hin, dass die Karte, auf der er sie einzeichnet, nur eine imaginäre Landschaft der Sehnsucht wiedergibt, und «die Dinge nicht wiedergibt, wie sie wirklich sind». Wenn er sich Feuerbach gegenüber darauf beruft, dass die Transzendenz seines Gottesbegriffs die Illusion einer blossen Bedürfnisbefriedigung ausschliesse (43), so kann diese ihm diesen Dienst doch nicht leisten, weil sie selber ein aus dem menschlichen Sinnbedürfnis erwachsenes Konstrukt der Imagination darstellt.

II

Es genügt offenbar nicht, das noch halbmythologische Christusereignis, auf das Hart die Imagination bezieht, in eine im Christentum gipfelnde Kulturgeschichte auszuweiten. Das scheinen die Prozesstheologen erkannt zu haben, wenn sie das Sein überhaupt als ein Sinngeschehen zu verstehen und darin die Christologie einzubringen versuchen. Je auf ihre Weise haben zwei der heute bedeutendsten Prozesstheologen diesen Versuch unternommen: *John Cobb* in seiner «Christology in a Pluralistic Age» (1975), der er in Gemeinschaft mit seinem Schüler David Griffin ein Jahr später den Aufriss einer systematischen Darstellung der «Process Theology» folgen liess (1970, in deutscher Übersetzung 1979), und *Schubert Ogden* in seiner Schrift «The Point of Christology» (1982), die nun 16 Jahre nach seiner Aufsatzsammlung «The Reality of God» («Die Realität Gottes», 1970) erschienen ist. Für Cobb wie für Ogden bildet Christus die Sinnmitte der Whitehead-Hartshornschen Prozess-Philosophie, mit deren Hilfe sie die Probleme der traditionell-christlichen Heilsgeschichte glauben lösen zu können, und mit ihren philosophischen Gewährsmännern begründen sie ihre entsubstantialisierte Sinnmetaphysik auf Erfahrung. Beide bezeugen auch, dass sie in ihrer theologischen Entwicklung eine nicht unerhebliche Wandlung durchgemacht haben, indem für sie in ihrem anfänglichen rationalistischen Denken das Bildhafte bzw. Symbolische entscheidende Bedeutung gewonnen habe. Aber im Unterschied zu den Imaginationstheologen, mit denen sie das Sinnbedürfnis in der Erfahrung teilen, orientieren sie dieses nicht bloss an der Geschichte bzw. an einem einzelnen Ereignis derselben, sondern in ihren Augen bildet der kosmische Prozess als Ganzes ein – allerdings in Christus gipfelndes und von ihm aus es durchwaltendes – Sinngeschehen, an dem der Mensch im Glauben Anteil gewinnt.

John Cobb beginnt seine Christologie mit einer Auseinandersetzung mit der kunsthistorischen These André Malraux', derzufolge in der abendländischen Malerei die überirdische göttliche Gestalt des Erlösers in zunehmendem Masse durch eine irdisch-menschliche Figur ersetzt wird und schliesslich in der Vielfalt profaner Stilrichtungen völlig verschwindet. Während Malraux in diesem von ihm analysierten Verlauf der Kunstgeschichte einen Beweis für das unaufhaltsame Kraftloswerden des Christentums sieht, glaubt Cobb aus dieser Sicht Malraux' gerade den gegenteiligen Schluss ziehen zu können, indem er in der Verwandlung der göttlichen Gestalt Christi in eine menschliche und dem daraus folgenden Reichtum neuer schöpferischer Stilformen ein typisches Beispiel für das sehen zu

können meint, worum es im christlichen Glauben geht, nämlich für die Menschwerdung Gottes in Christus und für die «schöpferische Verwandlung», die von diesem göttlichen Heilsgeschehen aus nicht nur in der Geschichte der Menschheit, sondern im ganzen Kosmos wirksam wird, und dies in Formen, die nicht auf das Christentum eingeschränkt sind, sondern auch in anderen Religionen in Erscheinung treten. «Die Entwicklung», so fasst Cobb seine positive Deutung der These Malraux' zusammen, «welche die Christusgestalt relativierte und dann überhaupt wegliess, war selbst die Kraft, die in der Christusgestalt dargestellt war, nämlich Christus selbst» (52).

Wie aus diesem Satz hervorgeht, unterscheidet Cobb zwischen der «Christusfigur» und «Christus selbst» als der «Kraft», die in der «Figur» dargestellt ist. Von der kunstgeschichtlichen Erörterung her liegt es auf der Hand, dass Cobb für die Christusfigur auch den Begriff des «Bildes» (image) verwendet, wie dies aber auch in der Theologie gebräuchlich ist. Aus der Theologie dagegen stammt der Begriff des «Logos», den er für «Christus selbst» und dessen «schöpferische Kraft» anwendet. Während das Bild eine Weise der Darstellung von etwas damit bildhaft oder auch in abstrakter Begrifflichkeit daraus abgeleitetem Gemeinten ist, handelt es sich in dem «Christus selbst» oder dem «Logos» nicht bloss um dessen Darstellung, sondern um dessen «Kraft», um einen, wie Cobb sagt, «ontologischen Status» und nicht wie wir jetzt im Blick auf die zuvor behandelten Imaginationstheologen sagen können, bloss um eine Sache der Imagination. Zwar betonen auch die letzteren, dass sie es nicht bloss mit Produkten der Einbildungskraft zu tun haben, sondern dass diesen in der Wirklichkeit nachweisbarer Erkenntniswert zukomme. In diesem Sinne macht auch Cobb von der Imagination Gebrauch (75), nachdem ihm, wie er im Vorwort bemerkt, die Bedeutung der «Welt der Bilder» aufgegangen sei (14). Aber für seine Logos-Metaphysik erachtet er eine ontologische Begründung als unerlässlich und mit Hilfe der Prozessphilosophie hält er sie auch für durchführbar.

In diesem Sinne beruft er sich – wie in allen seinen Veröffentlichungen – so auch in allen drei Teilen dieses Buches, in denen er «Christus als der Logos», «Christus als Jesus» und «Christus als Hoffnung» darstellt, auf Whitehead. Während dies aber hier nur in Form von einzelnen Bezugnahmen und deren Verwendung in den jeweils zur Diskussion stehenden Aspekten der Christologie geschieht, wird in der von ihm zusammen mit Griffin verfassten «Prozess-Theologie» (1976, im Folgenden nach der 1979 erschienenen deutschen Übersetzung zitiert) die erkenntnistheoretische und metaphysische Grundlage seiner Christologie und seiner ganzen

Theologie in systematischer Weise dargelegt. *David Griffin,* dem er in den vier ersten Kapiteln diese Aufgabe überlassen hat, geht in deren Ausführung allerdings sehr apodiktisch vor, indem er die Gültigkeit der Whiteheadschen Prozessphilosophie einfach voraussetzt, was uns aber nicht hindern kann, sondern im Gegenteil Anlass gibt, gegenüber einzelnen der von ihm angeführten Positionen dieses Denkens und ihrer Anwendung auf die Theologie kritische Bedenken anzumelden.

Anlass zu solcher Kritik gibt uns schon, dass Griffin gleich zu Beginn – entsprechend Whiteheads Gleichsetzung von «Geschehnissen, die sich ereignen (actual occasions)» mit «Erlebnisgeschehnissen (occasions of experiences)» – erklärt, Prozessphilosophie verstehe «menschliches Erleben als Exemplifikation auf einer hohen Ebene für die Wirklichkeit schlechthin». Für diese «hohe Ebene» nimmt er das den Menschen auszeichnende reflektive Bewusstsein in Anspruch, das aber in einem von diesem unabhängigen «praereflexiven» universalen Geschehensprozess gründe (29ff.), in dem das Erleben mit diesem verschmolzen sei und darin seine «metaphysische Tiefe» erfahre (11).

Dieses nichtunterscheidbare In- und Miteinander von menschlichem Erleben und kosmischem Geschehen hindert ihn aber nicht, von zweierlei Arten von Prozess zu sprechen: einem zeitlichen Prozess eines Übergangs von einer wirklichen Gegebenheit zu einer andern in der Weise, dass die einzelnen Momente «in ihrem Entstehen zugleich vergehen», und einem Prozess, der innerhalb dieser Einzelereignisse als deren Konkretwerden oder «Zusammenwachsen» in ihrem Entstehen erfolge, aber nun – im Unterschied zu dem ersten – «zeitlos» sei (13f.).

Abgesehen davon, dass es sich in dieser Prozesslehre um eine «Hypothese» handelt, die sich wissenschaftlich nicht beweisen lässt, sondern eine spekulative Entfaltung eines als Prozess gedeuteten Sachverhalts menschlichen Erlebens ins Universal-Kosmische bildet, ist diese Spekulation auch in sich selber mit Schwierigkeiten belastet: Wie verhält es sich mit der Zeitlosigkeit eines Moments dieses Prozesses innerhalb dessen Zeitlichkeit? Griffin erklärt, dass es sich in dem «Zusammenwachsen» nicht um «Dinge» handle, «die für ein winziges kleines bisschen Zeit unverändert bestehen», sondern um «Dinge», «die dieses kleine bisschen Zeit» zu ihrem Entstehen brauchen, wie dies zum Entstehen tatsächlich der Fall ist, so sind sie eben nicht zeitlos. Anderseits ist «das Erlebnis des ‹ewigen Jetzt› mit der Grundaussage des Prozessdenkens, «dass aller Wirklichkeit Prozess zugrunde liegt», unvereinbar. Wenn «wirklich zu sein, heisst, ein Prozess sein», dann wäre die «Konkretwerdung» gerade nicht «Wirklichkeit».

Dass es sich hier um ein Grundproblem der Prozessphilosophie handelt, zeigt sich in der Auseinandersetzung Cobbs mit der buddhistischen Lehre der «Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit» (*Pratitya-samutpada*), die alles Geschehen in ein jede zeitliche Dinghaftigkeit aufhebendes Fliessen auflöst, darob aber, wie Cobb ihr mit Recht entgegenhält, des Personseins des Menschen, an dem er – im Gegensatz zum Buddhismus – festhält, verlustig geht («Beyond Dialogue», 1982).

Noch stärker tritt diese Problematik des Prozessdenkens dadurch in Erscheinung, dass es dieses Zusammenwachsen als ein «Geniessen» (enjoyment) charakterisiert. «Zu sein, sich selbst zu verwirklichen, an andern zu handeln, zu einer grösseren Gemeinschaft zu gehören – all das heisst geniessen, dass ich ein erlebendes Subjekt bin». Nach Whitehead findet dieses Geniessen universal statt. «Jede Prozesseinheit, ganz gleich ob auf der Ebene menschlicher oder auf derjenigen elektronischer Ereignisse, kennt einen Genuss». Der Unterschied besteht nur in seiner Bewusstwerdung, und damit hängt auch die selektive Auswahl zusammen, in dem jede Prozesseinheit in schöpferischer Weise bestimmt, was sie aus der Vergangenheit aufnimmt und als Anstoss zu neuem Erleben weitergibt, so dass «jedes Geschehnis eine selektive Inkarnation des ganzen Universums» ist (14ff.).

Was verwirklicht sich hier nun eigentlich: das einzelne Ereignis oder das Universum? Keines ohne das andere, sondern nur eines im anderen in einer Auswahl und Partikularität, die zum Wesen des Prozesses als eines zugleich zeitlichen und zeitlosen Geschehens gehören. Oder auf den Menschen angewendet: Menschliches Erleben dient als Modell des kosmischen Geschehens und dieses realisiert sich zuhöchst darin, dass es im Menschen zum Bewusstsein von dessen universalem Modellcharakter gelangt. Weil es sich hier nun aber um die Bewusstseinsebene handelt, auf der die in der *Pratityasamutpada* erfolgte und auch dem Prozessdenken drohende Eskamotierung des Subjekts nicht stattfinden darf, legt sich der Schluss nahe, dass der Prozessgedanke nichts anderes ist als eine Konstruktion einer im Sein als Werden verankerten Sinngebung des menschlichen Daseins in der Welt. Griffin bestätigt diesen Wunschcharakter des Prozessgedankens, wenn er angesichts unseres Erlebens der Welt als eines «Ortes des Prozesses, der Wandlung, des Werdens und Vergehens» von unserem «tiefen religiösen Drang, in Harmonie mit dem voll Wirklichen zu sein» spricht und dessen Erfüllung nicht in einem Entfliehen aus der Welt, sondern in einem «Eintauchen» in diesen Prozess» sieht (12).

Während es Prozessphilosophen gibt, die von dem religiösen Charakter des Strebens nach Harmonie absehen und ihn rein immanent verstehen,

tragen Prozesstheologen ihm dadurch Rechnung, dass sie auch die Gottesvorstellung als dessen Ursprung und Wirken in den universalen Prozess einbeziehen. Anders als die klassische Substanzenmetaphysik, aber auch verschieden von dem Gedanken eines «werdenden Gottes» tun sie dies in der Form eines «dipolaren Theismus», indem sie zwischen dem Ur-Wesen Gottes als «primordial nature und Gottes Folgewesen (Gods consequent nature)» unterscheiden, in Anlehnung an Whitehead und teilweiser Korrektur seiner Terminologie durch diejenige Hartshornes (42). Dem prozessualen Geschehen in seinem In-einander von Entstehen und Vergehen entsprechen als die metaphysischen tranzendenten Aequivalente dieser empirischen psychologisch-soziologischen Spekulation die beiden Pole der «schöpferisch-erwidernden Liebe» Gottes, die als «Anreiz» (initial aim) zur schöpferischen Verwandlung und als deren «Eros» das Prozessgeschehen in jedem einzelnen seiner Akte aktiv durchwaltet und diese absolute Aktivität sich in relativer Passivität antwortgebend auf das menschliche Verhalten vollenden lässt, beide inkarniert im Logos bzw. in dessen Inkarnation in Christus.

Das ist denn auch der Punkt, an dem *Cobb* in den beiden seiner hier zitierten Werke mit seiner Logos-Christologie einsetzt und von ihr aus in beiden sowohl die Person des historischen Jesus als auch das trinitarisch-christologische Dogma deutet und von hier aus die Eschatologie und die Lehre von der Kirche entfaltet, um dann abschliessend auf besondere Probleme wie Oekologie, Verhältnis zu andern Religionen, speziell zum Buddhismus, Feministische Theologie u.a. zu sprechen zu kommen.

Aufs Ganze gesehen stellt diese mit viel Geschick durchgeführte, aber auch mit fragwürdigen Vagheiten belastete Prozesstheologie ein interessantes Gegenstück zur Imaginationstheologie dar. Beiden geht es um die Begründung des Sinnes des menschlichen Daseins. Der Unterschied besteht nur darin, dass die letztere ihn mittels der Imagination im Christusereignis bzw. in dessen Ausweitung in einer Kultur- und Religionsgeschichte zu finden versucht, während die Prozesstheologie beide Momente in einer das Sein als Werden auffassenden spekulativen kosmischen Metaphysik verankern zu können glaubt. Die Problematik beider Unternehmen besteht aber gerade in diesen Versuchen ihrer Sinnbegründung, die in ihrem Optimismus inbezug auf die Sinnhaftigkeit des Seins dessen Sinnproblematik nicht standhalten.

Wie wenige andere Prozesstheologen hat sich *Schubert Ogden* mit einer Ausarbeitung und Zurgeltungbringung der für diese Art von Theologie charakteristischen dipolaren Gottesmetaphysik befasst. Aber in diesem Kreise ist er nun auch derjenige, der – wie er in seiner Christologie («The

Point of Christology», 1982) bekennt, diesem Unternehmen gegenüber «zunehmend skeptisch» geworden ist (135). So verheissungsvoll dies klingt, so wenig überzeugend erscheint uns die Konsequenz, die er aus seinem wie eine Bekehrung anmutenden Einstellungswandel zur Metaphysik gezogen hat. Für die «grenzenlose Liebe Gottes», um die es ihm schon von jeher ging, will er sich nämlich jetzt nicht mehr bloss auf deren Verkörperung im historischen Jesus und deren metaphysischem Ausweis in der dipolaren Prozessmetaphysik berufen, sondern primär auf das apostolische Zeugniss von der an dieser Gestalt der Überlieferung zu machenden Erfahrung der «Liebe Gottes, die uns den Sieg verleiht» (126ff.).

Wir haben uns im Zusammenhang unserer Frage nach einer möglichen Sinnbegründung menschlicher Existenz weder mit der Methodologie, die Ogden in seiner Interpretation des eschatologischen Glaubenszeugnisses verwendet, noch mit deren Resultaten zu befassen, sondern vermerken nur, dass er in beiden Hinsichten nicht über das in der Theologie Ritschls und seiner Schule ungelöste Problem von Glaube und Geschichte und auch nicht über die Bedürfnistheologie M. Kählers hinauskommt. Was uns hier interessiert, ist die Behandlung, die er dem Problem der Metaphysik widmet, und dazu ist zu sagen, dass er – wie er übrigens selber vermutet (146f.) – nicht zu einer überzeugenden Lösung des Sinn-Sein-Problems gelangt. Was er sowohl an der klassischen thomasischen, wie an der «neuklassischen» Metaphysik der Prozesstheologie beanstandet, ist der «kategoriale» Charakter ihrer Analogiespekulation, die er durch eine «wörtlich symbolische» und als solche in der Praxis zu bewährende ersetzen will (133ff.).

Dabei hält er aber nach wie vor an dem «dipolaren» Gottesbegriff Hartshornes fest und vermag den Unterschied zwischen der von ihm abgelehnten kategorialen – und das heisst doch wohl begrifflichen – Analogiespekulationen und der von ihm an deren Statt postulierten nichtanalogischen, sondern «symbolischen», «transzendentalen» Metaphysik nicht deutlich zu machen (143). Denn um eine Analogiespekulation handelt es sich auch bei ihm, wenn er seinen von jeher vertretenen Fundamentalsatz erneut zur Geltung bringt, dass die Frage nach dem Letztsinn unseres menschlichen Daseins auf der Voraussetzung eines «fundamentalen Glaubens an den Wert des Lebens» beruhe (30).

Der Unterschied zur klassischen Metaphysik, die in der Tat dem Christusgeschehen nicht in adäquater Weise Rechnung zu tragen vermag, besteht nur darin, dass er die «doppelte Sicht Gottes» bei Hartshorne dadurch erklären zu können meint, dass er unterscheidet zwischen der –

wie er sagt – «symbolischen, aber nicht buchstäblich metaphysischen Aussage», dass Gott «in sich» «als Letztwirklichkeit grenzenloser Liebe» sei (144), während er «für uns», nur in «nichtkognitiver religiöser Sprache» ausdrückbar, wirksam werde, indem er uns instand setze, «in Liebe zu allen unseren Mitgeschöpfen zu handeln». Für die erstere Aussage beruft er sich auf das apostolische Zeugnis von der an Christus gemachten Erfahrung. In der zweiten ergänzt er die so bezeugte Erfahrung durch den Hinweis auf das Wesen unserer eigenen Liebeserfahrung, die darin bestehe, dass in ihr «nicht nur ein Handeln am anderen, sondern auch – und dies ebensosehr – ein Behandelt-werden durch den andern» stattfinde (145).

Dieser Unterscheidung gegenüber ist zu fragen: Wie kann Ogden von der ersten Aussage meinen, sie sei «nicht wörtlich metaphysisch», wenn darin doch etwas über das, was «Gott in sich» ist, gesagt wird, und wie kann eine so differenzierte Liebeserfahrung, wie er sie in Anschlag bringt, nichtkognitiv sein? Ohne Zweifel geht es den Vertretern des apostolischen Zeugnisses nicht um eine Metaphysik, und ist die Praxis der Liebe etwas anderes als eine Theorie über die Liebe. Aber in der von Ogden verwendeten Terminologie werden diese Sachverhalte nicht klar, sondern gerade um die wahre Intention gebracht, die er in ihnen verfolgt, dass nämlich Symbole die ebenso unausweichlichen wie notwendigen Objektivierungen von Existenz sind, die sich in zu realisierender Gemeinschaft auf ihre Transzendenz bezogen erfährt.[1]

III

Nachdem wir an Hand von zwei allerdings auch in sich sehr verschiedenen Theologenpaaren das Wesen und die Problematik der Imaginations- und der Prozess-Theologie dargestellt haben, sind nun noch zwei weitere Theologen ins Auge zu fassen, die – offensichtlich auf Grund der Einsicht in das Ungenügen jener beiden Arten von Theologie – versuchen, durch eine Kombination beider deren Mängel zu beheben und ihre Wahrheitsmomente zur Geltung zu bringen. Es sind dies *David Tracy* und *Robert C. Neville.*

Seit Ogden in «The Point of Christology» an der Verwendung der Analogie der klassischen Metaphysik der kirchlichen Tradition so scharfe Kritik geübt hat, dürfte *David Tracy* Ogdens Theologie nicht mehr so positiv einschätzen, wie er dies in der ausgedehnten Behandlung der Prozesstheologie (146–204) in «Blessed Rage for Order» (1975) getan hat

[1] Vgl. dazu meinen Beitrag zu der Festschrift für Bo Reicke «Bedeutung und Problematik der Christologie Schubert Ogdens», ThZ 40 (1984) 223–228.

und unter Bezugnahme auf diese frühren Ausführungen auch noch in einer längeren Anmerkung in «The Analogical Imagination» (1981).

Trotz seiner Ablehnung der Analogie dürfte Ogden mit seiner in «The Point of Christology» nunmehr vertretenen «wörtlich symbolischen» Auffassung metaphysischer Aussagen der von Tracy seiner früheren Position gegenüber erhobenen Kritik (439) wenigstens der Intention nach einigermassen entsprechen. Eine Annäherung zwischen beiden kann auch darin gesehen werden, dass Ogden die von Tracy schon an dessen früheren Stellungnahmen positiv hervorgehobene Begründung des Glaubens an Jesus Christus auf die Autorität des apostolischen Zeugnisses (245) seither in «The Point of Christology» noch ausführlicher und in betonterer Weise vertritt.

Aber trotz der Sympathie Tracys für die Prozessphilosophie und trotz Ogdens Wendung zum «apostolischen Zeugnis» als einer Quelle und Norm des Glaubens neben der eigenen Erfahrung bestehen zwischen beiden Theologen nach wie vor nicht zu übersehende Unterschiede. Nicht nur verwendet Ogden den Begriff der Imagination, der für Tracy in seinem zweiten Buch thematische Bedeutung gewonnen hat, nicht, sondern auch der von Tracy vermerkte Unterschied, dass er anders als Ogden der «poetischen Sprache» gegenüber der «nichtpoetischen abstrakt metaphysischen» «Wahrheitswert» beimesse (86) besteht weiter, indem Ogden sich nach wie vor der abstrakt metaphysischen Sprache bedient und von der Verwendung von Literatur und Kunst, die bei Tracy eine grosse Rolle spielt, absieht. Wohl entsprechen, wie Tracy richtig feststellt, Whiteheads «subjectiv principle», demzufolge der Mensch als Modell der Prozess-Kosmologie dient, und der von Tracy vertretene Transzendentalismus der Rahnerschen Metaphysik, wonach der gefragte metaphysische Bezugspunkt bereits in der Frage enthalten ist, einander, indem in beiden Methoden ein individuelles Sinnmoment im Vertrauen auf die Sinnhaftigkeit des Ganzen des Seins auf dieses ausgedehnt wird (412ff.). Aber auch in dieser «gewissermassen natürlichen Theologie» ist ein wichtiger Unterschied nicht zu übersehen, der darin besteht, dass bei Ogden «wie überhaupt in der Prozessphilosophie, diese Metaphysik auf rationalem Wege und auf Grund einer unmittelbar feststellbaren Evolution vertreten wird, während Tracy sich dafür nach klassisch katholischem Vorbild auf Analogie als ein Verhältnis von «Aehnlichkeit in Unähnlichkeit» beruft. Merkwürdigerweise erwähnt er dabei nicht die dogmatisierte Formel der *Analogia entis* als «grösserer Unähnlichkeit in der Aehnlichkeit» (Denz. 806), sondern spricht nur von einer «weichen» Metaphysik, wie er sie mit Rahner vertritt, im Unterschied zu der «harten» klassischen (161ff.), die auf ihre Weise aber auch der Prozessmetaphysik entspricht.

Worin besteht denn nun die «Analogical Imagination», in deren Formulierung als Titel seines zweiten grossen Werkes die beiden Punkte genannt sind, in denen Tracy sich von Ogdens Prozessphilosophie unterscheidet? Auf das Wesen der Analogie sind wir bereits in dem Vergleich zwischen dem Whiteheadschen «subjective principle» und der transzendentalen Metaphysik neuerer katholischen Theologie zu sprechen gekommen, indem sie das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz bzw. der Transzendenz in der Immanenz in erkenntnistheoretischer und ontologischer Weise bestimmt. Zwischen beiden Bereichen besteht eine seinshafte Analogie, indem das Sein so geordnet ist, dass von der menschlichen Immanenz aus ein logischer Schluss nicht nur auf das Sein im Ganzen, sondern auch auf dessen transzendenten Grund möglich ist. Nach der transzendentalen Auffassung ist diese Immanenz der Transzendenz schon im erkenntnismässigen Akt des Transzendierens vorhanden und bildet als solche die natürliche Voraussetzung für die übernatürliche Offenbarung, die aber ihrerseits die Grundlage der Seinsordnung ist und so jenes erkenntnismässige Transzendieren erst möglich macht, wie Tracy es als «Blessed Rage for Order» bereits im Titel seines ersten Buches charakterisierte.

Neu führt er in seinem Buch zu dieser Analogiespekulation als ihre Erkenntnisweise den schon im 1. Band gelegentlich erwähnten («Blessed» 78) Begriff der Imagination des nähern aus. Anknüpfend an «das berühmte Wort des Aristoteles: Das Ähnliche in das Unähnliche zu orten ist das Eigentliche des poetischen Genius», verknüpft er hier die Analogie mit Imagination als «eine Reflexion des Selbst über seine ursprüngliche Erfahrung ihrer Aehnlichkeit in Unterschiedenheit zum Ereignis».

Wie aus dem Zusammenhang, in dem dieses Zitat steht, ersichtlich ist, handelt es sich in dem «Ereignis», von dem hier die Rede ist, um ein «religiöses Ereignis», genauer um das «Christusereignis» und seine Wirkung als «allesdurchdringende Gnade». Aber nun geht es Tracy darum, in dieser analogischen Imagination nicht bloss eine Angelegenheit der Theologie zu sehen, sondern ihre theologische Verwendung an den Bereichen der Literatur und der Kunst in ihren klassischen Ausformungen zu exemplifizieren, die zu ihrem Verständnis die nämliche Methode erfordern wie die Bibel und die christliche Überlieferung und darin die Wirklichkeit Gottes im allgemeinen und die Erlösung in Christus im besonderen. Während er in «Blessed Rage for Order» die Offenbarung der Transzendenz in einer Dialektik von Erfahrung der Grenze des Denkens als Sichkundgeben des Begrenzenden (limit to als zugleich limit of) sieht, entfaltet er in «The Analogical Imagination» die nämliche Dialektik in bezug auf das christo-

logische Heilsgeschehen an dessen «Noch-nicht und Jetzt-schon» – im einen Fall also als Scheitern des begrifflich-gegenständlichen Erkennens, der im Symbol Rechnung zu tragen ist, und im anderen an der Problematik der Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens, dass das verheissene Heil sich in Christus schon ereignet habe, aber sich im Blick auf ihre Nichterfüllung immer wieder ereignen müsse (252f.).

Im Blick auf diese irritierende Sachlage spricht Tracy immer wieder von der «gefährlichen, provozierenden, subversiven Erinnerung an Jesus» (424 *passim*). Einerseits erblickt er darin eine Warnung vor allem falschen Drängen nach Harmonie, wie es zum Religiösen gehöre (154ff.), anderseits verweist er als unerlässliche Hilfe auf das Vertrauen in das Ganze der christlichen Überlieferung und ihre klassischen Ausformungen, wie sie in der Kirche aufbehalten sei (163; 235ff.). Das Vertrauen in diese Instanzen ist für ihn eingeschlossen in das zum Wesen des christlichen Glaubens gehörige Vertrauen in die in Christus – wenn auch in dialektischer Weise – offenbare Liebe Gottes, die dem Wesen dieses Glaubens entsprechend in analogischer Imagination auf das Ganze von «Gott, Mensch und Welt» auszudehnen sei, aber in nicht abschliessbarer Dialektik einen Pluralismus der Deutungen und religiöser Körperschaften rechtfertige (447).

Das also ist die Art und Weise, in der Tracy die Prozesstheologie, wie sie von seinem Freund Ogden vertreten wird, durch analogische Imagination dadurch zurechtbringen zu können meint, dass er die von der Prozesstheologie in einem naturhaft kosmischen Rahmen versuchte Begründung des Sinnes des menschlichen Daseins im Sinn des Seins im ganzen auf eine ebenfalls mit Hilfe des christlichen Glaubens vollzogene Sinndeutung auf den Bereich der Geistesgeschichte einschränkt. Wenn Ogden die Beziehung zwischen der in seinem apostolischen Glauben bezeugten Erfahrung der Liebe Gottes und seiner eigenen Liebesglauben-Erfahrung etwas weniger eindeutig rational metaphysisch und statt dessen etwas mehr imaginativ poetisch, dialektisch sehen würde, so könnte er wohl ohne weiteres Tracy auf dem Weg nach einem, allerdings auch noch einer analogischen Imagination bedürftigen «Rom» folgen.

Aber ich fürchte oder hoffe, dass beide Theologen die von Tracy erwähnte «gefährliche Erinnerung an Jesus» im Weg steht, zu der das von beiden erwähnte – von Tracy nur einmal, von Ogden dagegen ernster genommene – Faktum der *ausgebliebenen Parusie* gehört (265f.) als *das grosse Paradigma des Scheiterns aller universalen Sinndeutungen,* das aber zum *Symbol wahrer Sinnverwirklichung* werden kann, wenn es nicht – wie bei Tracy zeitgeschichtlich, oder bei Ogden psychologisch – zu beider Schaden eliminiert wird.

Robert Neville hat einen anderen Weg eingeschlagen, auf dem er freilich nicht im christlichen Westen geblieben ist, sondern auf dem ihn sein Daimon zum Tao des Fernen Ostens führt.

Dass und wie wir die Reihe der von uns ausgewählten Repräsentanten amerikanischer Theologie mit Robert Neville abschliessen, ergibt sich daraus, dass er einerseits ein scharfsichtiger Kritiker sowohl der Imaginations- als auch der Prozess-Theologie ist und dass er anderseits als ein ebenso grosser systematischer Denker die von ihm korrigierten Anliegen und Resultate beider Arten von Theologien in einem System zur Geltung zu bringen versucht, indem er sowohl dem christlichen Schöpfer- und Erlösungsglauben als auch dem Tao fernöstlichen religiösen Denkens in einer beide vereinigenden Vollendung glaubt gerecht werden zu können («The Daimon and the Tao», 1982).

Im Unterschied zu der ontologischen Problematik von Harts Ereignisbegriffs und Kaufmans Verwendung der Imagination als einer pragmatischen Bedürfnisbefriedigung definiert Neville das Wesen der Imagination eindeutig als ein an Normen gebundenes Werten im Rahmen der Erfahrung des Denkens. Der Prozess-Philosophie und -Theologie macht er mit Recht zum Vorwurf, dass sie – entgegen ihrem Anspruch auf Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung des Bewusstseins – den Prozess doch noch als ein Objekt behandeln, aber nur so, dass darüber sowohl das Subjekt des Denkens als auch die Subjekthaftigkeit Gottes problematisch werde, indem man nicht wisse, wer nun eigentlich denkt: das Prozessgeschehen oder das ihn denkende Subjekt, und die Identität oder Nichtidentität Gottes mit diesem Prozess bzw. dessen Denker nicht klar sei. Für diese Kritik der Prozesstheologie sei besonders auf Nevilles Schrift «Creativity and God» (1980) verwiesen. Wohl aber will er in seinem noch nicht abgeschlossenen Hauptwerk «Reconstruction of Thinking» (1981) gegenüber dem apriotisch-rationalistischen Charakter von Kants tranzendentaler Einbildungskraft, die dem wertenden Gefühl nicht Rechnung trägt und nicht zu erklären vermag, woher ihre angeblich nicht aus der Erfahrung stammenden Anschauungsformen und Verstandesbegriffe herrühren (149ff.), am «Naturalismus» des Prozessdenkens festhalten, indem er dieses als einen viel differenzierteren Vorgang versteht, als es bei dessen Vertretern der Fall ist (68ff.).

Nevilles Rekonstruktion des Denkens stellt denn auch ein äusserst differenziertes Geflecht verschiedener aufeinander bezogener Erkenntnisweisen dar, die je auf ihre Weise in einzelnen Bereichen des Geistes und der Kultur in Erscheinung treten und darin ihre Kriterien zur Geltung bringen. *Imagination* bildet nach Neville den Ausgangspunkt und die dauernde

Grundlage des Denkens. Sie besteht in einem wertenden Auswählen einzelner Bestandteile aus der Mannigfaltigkeit der Erfahrung, und der Masstab besteht in deren Einfügbarkeit in das Ganze einer Harmonie von «Schönheit». Vorzügliches Erscheinungsfeld dieser Imagination ist die Religion. Das Denken erschöpft sich aber nicht in Imagination, sondern zu ihm gehört als ein weiteres Strukturelement die *Interpretation,* in der die Denkinhalte auf ihre «Wahrheit» geprüft werden, was im Bereich der «Politik» von Wichtigkeit ist, während dieses Kriterium in der Imagination selber noch keine Rolle spielt. Weiter erheischt das Denken aber auch *Theorie,* die im logischen Urteil auf formale «Einheit» aus ist und sich im «Erkennen» auswirkt. Zum Abschluss gebracht wird diese Reihe in der *Verantwortung* des Wertenden für sein Werten im «philosophischen Leben» als «Verpflichtung zum Gutsein» (17ff.). Diese vier Aspekte sind in ihrer Unterschiedenheit aber auch nicht voneinander zu trennen, sondern greifen ineinander, indem einerseits die wertende Imagination sich ebenso in den folgenden fortsetzt, wie sie auf sie angewiesen ist, und anderseits die Verantwortung sich in den voraufgehenden realisiert.

Wer mit der «transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe», die bekanntlich zu den schwierigsten und problematischsten Abschnitten in Kants «Kritik der reinen Vernunft» gehört, auch nur einigermassen vertraut ist, wird ohne weiteres die Unterschiede erkennen, die zwischen Kants und Nevilles Auffassung der Imagination bestehen, die übrigens auch Neville in «Reconstruction of Thinking» selber an verschiedenen Stellen anführt (s. Index 342). Bei Neville tritt an die Stelle der apriorischen Anschauungs- und Verstandesformen die Bilderwelt der Imagination. Obschon er dieser auch «Interpretation» und «Theorie» einfügt, so ist er wohl der Schwierigkeit enthoben, die in bezug auf die Apriorität jener Formen besteht, aber gleichzeitig misst er durch diese Verbindung von Interpretation und Theorie mit der Imagination dieser letzteren eine Fähigkeit zur Erkenntnis der «äusseren Wirklichkeit» der Welt zu, die Kants Bescheidung zu deren Phänomenalität nicht erlaubt.

Während die eigentlichen Imaginationstheologen mit ihrer Bilderwelt nicht dem Verdacht der bedürfnisbefriedigenden Illusion entgehen, kann sich Neville für seine Bilderwelt auf die Prozessphilosophie berufen, in der diese einen Bestandteil der als Prozess aufgefassten Wirklichkeit bilden, allerdings auf Kosten der «Einheit des Selbstbewusstseins», das nach Kant alle Akte des Denkens «begleitet» und letztlich deren Wirklichkeitscharakter begründet. Der Verlust des Selbst zugunsten eines «selbstlosen», letztlich mit etwas unpersönlich Göttlichem identischen universalen Geschehens ist der Preis, den Neville mit seiner prozessualen Imaginationstheo-

logie, in der Gott für ihn zur «Kreativität» des Heiligen Geistes wird («The Holy Spirit as God») in «Is God good?» ed. by Steuer and McClendon (1981) für seine «Überwindung» Kants zu bezahlen hat.

Am deutlichsten wird diese Problematik offenbar in Nevilles positivem Eintreten auf die fernöstliche Tao-Vorstellung, in der der von *Hart* und *Kaufman* und auch von Kant vertretene Dualismus durch einen Seinsmonismus und durch eine radikal verstandene *Pratitya-Samutpada* ersetzt und auch der letzte Rest von Gegenständlichkeit im Whiteheadschen «Zusammenwachsen» getilgt ist. Seinem Versuch, darin dem «Daimon» des westlichen Vernunftdenkens Geltung zu verschaffen, glaubt Neville jedoch in einer unabschliessbaren Dialektik entsprechen zu können, die sich von derjenigen *Tracys* nur durch ihre Ausweitung des Ökumenischen in die Religionswelt überhaupt unterscheidet. Wie *John Cobb* in seinem «Beyond Dialogue» für eine fruchtbare Begegnung der Religionen innerhalb derselben eine ständig fortgehende Selbstreformierung fordert, so Neville eine «Kultivierung der Imagination» (237). Aber wie bei Cobb eine solche beidseitige Reformation unter Festhalten am universalen Heilsanspruch Christi möglich sein soll, ist problematisch, wie das Bild auf dem Umschlag von Nevilles «The Tao and The Daimon», in dem sich die Schlange in den Schwanz beisst, so dass man nicht weiss, ob in der Imagination der Daimon des Denkens mit dem Tao im Kampfe steht, oder mit ihm identisch ist, was Neville damit bestätigt, dass er zum Schluss eingesteht, dass sein Unternehmen «zweideutig» bleibe (246). *Schubert Ogden,* der auf seine Weise auch um eine denkende Begründung des Sinnes des Daseins im Sinn des Ganzen ringt, glaubt die Lösung dieses Problems darin gefunden zu haben, dass der spekulative Beweis dafür, dass Gott Liebe ist, zu ergänzen sei durch den Beweis der praktischen Nachfolge Jesu (16ff.), in dem der Glaube die Offenbarung jener Liebe sieht, was dann aber sowohl als eine Erfüllung der Theorie in der Praxis als auch als ein Sich-Erübrigen einer mangelhaften Theorie durch eine überzeugende Praxis verstanden werden könnte, auf der sich eine bessere Theorie gewinnen liesse. Diese müsste dann aber – statt in einer imaginativen oder prozessualen universalen Spekulation – in einer *christologischen Theologie eines sich auf seine besondere Transzendenz bezogen erfahrenden Selbstverständnisses als Grundlage einer diesem entsprechend zu gestaltenden Gemeinschaft* bestehen, wie ich dies im 3. Bd. meiner «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» (1978) und in «Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst» (1982) ausgeführt habe.

Fritz Buri, Basel