

VII. DOGMATISCHE THEOLOGIE UND POSTMODERNE METAPHYSIK: BARTHS THEOLOGIE, PROZESSTHEOLOGIE UND DIE RELIGIONSTHEORIE WHITEHEADS

Vor allem in den USA gab und gibt es immer wieder die Anfragen, wie so verschiedene Konzeptionen von Theologie wie die Barths und die der *Prozesstheologie*, die an Whiteheads Werk anschließt, in ein Verhältnis zu setzen seien. Zunächst scheint guter Rat teuer. Karl Barth hat Texte Whiteheads nie gelesen. Auch auf Prozesstheologen und –theologinnen hat Barth weder kritisch noch zustimmend Bezug genommen. Nur Schubert Ogden wird einmal kurz erwähnt. Doch er wird als Bultmannianer angesehen und, wie Barth sich auszudrücken beliebte, der „Rotte Korah“ (Num 16) zugerechnet.¹

Aber auch in Whiteheads Werk finden sich keinerlei Spuren, die darauf schließen lassen, dass Barths Theologie oder ein ihr verwandtes Denken irgendeinen Einfluss auf ihn genommen hätte.² Geht man also auf die Quellen und Grundlagen zurück und fragt nach historisch nachweisbaren Verbindungen und Differenzen, so scheint das Thema „Karl Barths Theologie und die Prozesstheologie“ schnell abgehandelt zu sein: Der Befund ist negativ. Es lässt sich nichts weiter dazu sagen.

¹ K. Barth, Briefe: 1961–1968, hg. J. Fangmeier u. H. Stoevesandt, Karl Barth Gesamtausgabe, V. Briefe, Zürich 1975, 222. Vgl. Sch. M. Ogden, *Christ Without Myth. A Study Based On the Theology of Rudolf Bultmann*, New York 1961, 91ff, 131ff.

² Vgl. M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 1986, bes. 109ff.

Ganz anders dagegen stellt sich die Ausgangslage dar, sobald man sich von der strengen Rückbindung der Überlegungen an die Quellen bzw. an die Primärtexte dispensiert. Wir stoßen dann auf das Bedürfnis unter Theologinnen, Theologen und anderen religiös und philosophisch interessierten Zeitgenossen, von so verschiedenen Denkstilen und Zugangsweisen zur Wirklichkeit, wie sie dialektisch-theologische und prozesstheologische Richtungen bieten, gleichermaßen zu lernen. Wir finden darüber hinaus theologische und philosophische Denker und Texte, die Barths Theologie und die Prozesstheologie zumindest unter bestimmten Gesichtspunkten zu vermitteln suchen. Besonders im Werk von Charles Hartshorne, der wichtige Gedanken Whiteheads mit Denkformen konventioneller abendländischer Metaphysik verbunden hat, kann man Impulse für solche Vorgehensweisen finden.

Immerhin haben etliche akademische Arbeiten Überschneidungen im Denken von Barth und Hartshorne aufgewiesen.³ Doch damit ist das Bedenken nicht aufgehoben, dass sich über das direkte Verhältnis von Barths Theologie und Whiteheads Denken nichts weiter sagen lässt. Es ist nicht auszuschließen, dass die Prozesstheologie der zweiten und dritten Generation gerade dort zu zunehmenden Überschneidungen mit Barths Theologie gelangte, wo sie sich von den für die Prozesstheologie im strengen Sinn charakteristischen Denkformen, nämlich

³ Z.B. J. C. Robertson, *The Concept of the Divine Person in the Thought of Charles Hartshorne and Karl Barth*, Diss. Yale, 1967; R. D. Shofner, *Anselm Revisited. A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Diss. Leiden, 1974; C. E. Gunton, *Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Oxford 1978 (zit.: Gunton); S.-H. Lee, *Der ontologische Gottesbeweis von Anselm von Canterbury. Ein Vergleich zwischen Karl Barths theologischer Interpretation und Charles Hartshornes natürlich-philosophischer Interpretation*, Diss. Tübingen, 1982.

von den auf Whiteheads Theorie zurückgehenden Formen, entfernte und auf andere Grundlagen und Traditionen zurückgriff, z. B., im Gefolge Hartshornes, auf die Theologie Anselms. Auch die Tatsache, dass sich Vertreter sowohl der Prozesstheologie als auch des Barthianismus für Impulse der Befreiungstheologie und der politischen Theologie geöffnet haben, belegt nicht eine wirkliche Verwandtschaft der jeweiligen Grundlagen. Im weiten Feld vieler möglicher Synkretismen findet sich also keine klare Antwort auf die Frage: Was verbindet und was trennt Barths Theologie und die Prozesstheologie?

Diese Situation ändert sich, wenn wir von einer historischen und exegesischen vergleichenden Betrachtung zu einem systematischen Vergleich übergehen mit den Fragen: 1. Was ist Barths und Whiteheads Denken gemeinsam? 2. Was trennt Barths Theologie und Whiteheads Theorie inmitten dieser Gemeinsamkeiten? 3. Wie können sich Barths Theologie und die Prozesstheologie wechselseitig herausfordern und wechselseitig fördern?

1. Was ist Barths und Whiteheads Denken gemeinsam? Kritik des klassischen Theismus und die Suche nach einem neuen Realismus

Auf einem allerdings recht hohen Abstraktionsniveau haben Prozessdenker und Prozesstheologen der zweiten und dritten Generation auf

zwei Grundintentionen aufmerksam gemacht, die Barth und Whitehead teilen:

Es handelt sich erstens um den kritischen Gegenzug gegen den klassischen Theismus und die ihn rechtfertigende alteuropäische Metaphysik. Im Bereich der Prozesstheologie haben Charles Hartshorne und die seinem Denken verpflichteten Theologen diesen Aspekt stets besonders hervorgehoben.⁴

Zweitens sind Barth und Whitehead beide an einem neuen Realismus interessiert, wie z.B. Bernard Meland klar gesehen hat. Sie suchen nach einem neuen Realismus, der sich aus der Befangenheit löst „durch den Mentalismus, welcher dem christlichen Denken mehr als dreihundert Jahre lang auferlegt war und der die Vorstellungswelt des theologischen Liberalismus seit Kant geprägt hatte.“⁵

Der erste Aspekt, die Kritik am klassischen Theismus, ist inzwischen wohlvertraut, weitverbreitet, geradezu zu einer neuen Bewusstseinsstellung theologischen Denkens geworden. Sei es auf der Grundlage von Christologie und Trinitätstheologie – wie z. B. bei Moltmann und Jüngel⁶ –, sei es im Namen eines neoklassischen Theismus – wie bei

⁴ Vgl. Hartshorne, *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, New Haven 1948, 1974; und ders., *Reality as Social Process. Studies in Metaphysics and Religion*, New York, 1953, 1971. Vgl. ferner Sch. M. Ogden, *The Reality of God and Other Essays*, New York 1977, 56ff.

⁵ B. E. Meland, *The New Realism in Religious Inquiry*, Encounter 31, 1970, 311ff, 312 (meine Übersetzung).

⁶ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, bes. 222ff, 236ff, 301ff; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*.

Hartshorne, Ogden und anderen –: in der Kritik am klassischen Theismus können sich Barthianer und Prozesstheologen aller Richtungen finden und verständigen.

Der zweite Aspekt, das Whitehead und Barth gemeinsame Interesse an einem neuen Realismus, ist weniger offensichtlich und weniger leicht nachvollziehbar. Was ist in Barths Denken dem neuen Realismus bei Whitehead vergleichbar, der eine pluralistische, polykontextuelle Realität unterstellt? Wo finden sich bei Barth Veränderungen der Begriffe des Konkreten, des Objektiven, der Subjektivität, der Wirklichkeit, die sich auch nur von ferne mit den Errungenschaften der Kosmologie Whiteheads vergleichen lassen?

Meines Erachtens sollte man sich bei der Untersuchung dieser Frage nicht von der Beobachtung fehlleiten lassen, dass Barth im Vergleich zu Whitehead eine plastischere, für den so genannten gesunden Menschenverstand plausiblere, von der Symbolik der biblischen Überlieferung geprägte Sprache spricht, während Whitehead – jedenfalls in seinem Hauptwerk *Prozess und Realität* – eine eigenwillige Theoriesprache entwickelt. Dass Barth tatsächlich an einem „neuen Realismus“ interessiert ist, lässt sich bereits im Blick auf die berühmte Barth-Harnack-Kontroverse von 1923⁷ zeigen. Es lässt sich zeigen, dass beide Theologen aneinander vorbeireden, weil der liberale Theologe

Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 55ff.

⁷ In: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, hg. J. Moltmann, ThB 17, München, 2. Aufl. 1966, 323ff.

Harnack und der „dialektische“ Theologe Barth ihrer Auseinandersetzung unvereinbare Konzeptionen von „Sachlichkeit“ und „Objektivität“ zugrunde legen. Wohl sprechen beide von „Sachlichkeit“, von „theologischer Sachlichkeit“, von Gegenstandsbezogenheit und Objektivität – aber jeder versteht etwas anderes darunter. Barth sieht in Sachlichkeit und Objektivität die Achtung und Respektierung der Unverfügbarkeit, des unwiderstehlichen Sich-Durchsetzens und Sich-selbst-zur-Geltung-Bringens des in Theologie und Wissenschaft Thematisierten. In der Sachlichkeit begrenzt und bricht der Gegenstand die Subjektivität des Betrachters, und die Anerkennung dieser Macht bzw. Übermacht gilt es im Blick auf die besondere Sachlichkeit, den besonderen Gegenstand des Glaubens und der Theologie wiederzugewinnen.

Harnack hingegen bestimmt Objektivität und Sachlichkeit über Kommunikabilität, verlässliche, selbstkritisch und methodisch kontrollierte Mittelbarkeit, Anschlussfähigkeit, Nachvollziehbarkeit. Betrachtet man Harnack als Vertreter der damals vorherrschenden, vom „Mentalismus“ beherrschten wissenschaftlich-theologischen Richtung, so kann man in der Tat davon sprechen, dass Barth gegenüber dem vorherrschenden theologisch-akademischen Kontext ein neues oder jedenfalls anderes Verständnis von Wirklichkeit zur Geltung zu bringen sucht. Genau formuliert, sucht er Verständnis für die Tatsache zu wecken, dass sich die Wirklichkeit Gottes in menschlicher und Weltlicher Lebenswirklichkeit selbst zur Geltung bringt.

Kritik am konventionellen Theismus, Durchbruch zu einem neuen Realismus – gewiss kann man in dieser Hinsicht gemeinsame Intentionen bei Barth und Whitehead feststellen. Mit den Stichworten „Kritik am konventionellen Theismus“ und „Bemühen um einen neuen Realismus“ sind die Gemeinsamkeiten jedoch erst in der Negation und im kritischen Gegenzug gegen die Tradition festgemacht – und zudem noch auf hoher Abstraktionsstufe. Mit den Stichworten „Kritik am konventionellen Theismus“ und „Bemühen um einen neuen Realismus“ ist noch nichts über die jeweiligen Alternativen gesagt, die Barth und Whitehead entwickeln. Es ist noch nichts über die Beschaffenheit dieser Alternativen ausgemacht. Mit diesen Stichworten sind zahlreiche Anliegen, sind Denkformen nicht berücksichtigt, in denen Barth und Whitehead deutlich differieren bzw. einfach nicht vergleichbar sind. So zeigen sich denn auch gerade im Bereich dieser Gemeinsamkeit von Barths Theologie und Whiteheads Theorie fundamentale Differenzen, sobald wir etwas spezifischer nach dem Ansatz und der Durchführung dessen fragen, was sich Barth und Whitehead als *Alternative* zu konventionellem Theismus und mentalistischem Realismus nahe legt.

2. Was trennt Barths Theologie und Whiteheads Theorie inmitten der Gemeinsamkeiten?

Die grundlegenden Differenzen zwischen Barths Theologie und Whiteheads Kosmologie inmitten ihrer Gemeinsamkeiten lassen sich bün-

dig hervorheben. Wohl kritisieren beide den konventionellen Theismus. Aber diese Kritik erfolgt bei Barth auf der Basis trinitätstheologischer und christologischer Voraussetzungen, bei Whitehead im Namen eines kosmologischen Prinzips, das er „Gott“ nennt und das er in einer Transformation der Wirklichkeit zu höheren Formen der Harmonie am Werk sieht, welche er u. a. als „Liebe“ bezeichnet.⁸ Wohl sind beide um einen neuen Realismus bemüht. Aber Barth bedient sich primär der Denkformen des dialogischen Personalismus, mit besonderem Interesse an der Figur der durch ein Autoritätsgefälle vermittelten Ich-Du-Kommunikation und ihrer Differenz zur interessen-gesteuerten symmetrischen Ich-Du-Beziehung. Demgegenüber erfolgt das Bemühen um einen neuen Realismus bei Whitehead im Rahmen einer über Jahrzehnte hinweg entwickelten, in ihrer reifen Gestalt sehr komplexen und schwer zugänglichen kosmologischen Theorie.

Ist man an einer Abgrenzung, einer Gegenüberstellung von Barths Theologie und einer auf Whiteheads Kosmologie aufbauenden Theologie interessiert, ist man gar interessiert an Freund-Feind-Bildern, so stehen sie bequem zur Verfügung. Man kann feststellen, *Barths* Theologie sei, wenigstens ihrer Intention und ihrem Anspruch nach, 1. trinitätstheologisch begründet; 2. christologisch zentriert; 3. biblisch-theologisch orientiert; 4. kirchlich funktionalisiert. Demgegenüber pflege eine auf *Whiteheads* Kosmologie aufbauende Theologie die folgenden Rahmenbedingungen: 1. Gott werde als dynamische Einheit

⁸ Vgl. Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt 1979, 613ff (zitiert: Prozeß und Realität).

einer relativistisch konzipierten Welt aufgefasst; 2. die Zentrierung erfolge auf das im „Konkretionsprozess“ (*process of concrecence*) befindliche Ereignis bzw. Geschöpf; 3. die Orientierung geschehe im Rahmen einer theoriesprachlich durchgebildeten Kosmologie; 4. die Funktion sei eine interdisziplinäre, vornehmlich interwissenschaftliche Kontakttheorie.

Unausdenkbar reich sind nun die Möglichkeiten, barthianisierende Theologen und Prozesstheologen miteinander zu konfrontieren. Aus der Perspektive dialektisch-theologischen Denkens z. B.: hier, barthianisierend, Primärinteresse an Gott – dort, im Gefolge von Whitehead, Primärinteresse an Welt; hier Primärinteresse an Jesus Christus – dort Primärinteresse am Geschöpf bzw. einem theoretischen Konzept von Geschöpf; hier Primärinteresse an der Lebendigkeit des biblischen Zeugnisses – dort Primärinteresse an einer universalistischen Theorie, die den neueren naturwissenschaftlichen Entwicklungen Rechnung trägt; hier Theologie als Funktion der christlichen Kirche und im Dienst an den Kirchen – dort eine allenfalls „philosophische Theologie“ zu nennende Unternehmung, die exakt in das Schema der von Barth so vehement kritisierten liberalen Tradition zu passen scheint.

Aus der Perspektive der Prozesstheologie betrachtet, stellt sich die Gegenüberstellung etwas anders dar: hier, im Gefolge von Whitehead, eine Theoriebildung, die der gesamtulturellen Relevanz des Glaubens, der weltgesellschaftlichen Bedeutung der Kirchen und der uni-

versalen wissenschaftlichen Verantwortung der Theologie gerecht zu werden versucht – dort, in der Folge Barths, ein in dogmatische Figuren uns fern gerückter Kulturen eingezwängtes Denken, ein Denken, das überholten bzw. für den redlichen Intellekt undurchdringbaren und unkommunizierbaren Gottesvorstellungen nachhängt. Solche Selbst- und Fremddarstellungen sind uns vertraut.

Dieses Niveau der althergebrachten, ritualisierten und fruchtlos gewordenen Polemik zwischen Barths Theologie und der sog. liberalen Theologie wird verlassen, sobald nicht länger über bloße Ansprüche und Gegenansprüche kommuniziert, sondern ernsthaft danach gefragt wird, wo, an welchen Stellen die konventionellen Feindbilder *nicht* passen. Sobald gefragt wird, wo, an welchen Stellen sich der bestimmte gleiche Intentionen in anderer Weise verfolgende Gesprächspartner den traditionellen Abgrenzungsschemata entzieht, beginnt die Kontroverse fruchtbar zu werden. Die Aufmerksamkeit wird dann nicht auf das gerichtet, was in Gemeinsamkeit zerstörender und nur Selbstrechtfertigung und Selbststabilisierung *gegen* die andere Seite zulassender Weise trennt, sondern es wird beachtet, was *inmitten der Gemeinsamkeiten* trennt.

Zu den vertrauten Feindbildern, die Barth aufgebaut und gepflegt hat, gehört die Unterstellung, die andere Seite gehe nicht von Gott, sondern „vom Menschen“ aus. Genau dieses Bild aber passt überhaupt nicht auf die Grundlagentheorie der Prozesstheologie! Viele Prozesstheologen würden viel dafür geben, eine solide anthropologische Be-

gründung oder auch nur eine anthropologische Zentrierung oder Privilegierung in Whiteheads Kosmologie entdecken zu können, statt nur über die „Serien und Komplexe wirklicher Ereignisse“, die wir Menschen sind, sprechen zu können. Fragt man weiter, warum sich Whiteheads Theorie nicht der klaren Alternative fügt, entweder gehe man von Gott oder vom Menschen aus, so zeigt sich, dass sich sein Denken gar nicht in das für Barth so wichtige dialogistische Schema einfügen läßt. Während Barth auf weite Strecken seines Werkes alle wichtigen theologischen Themen und Denkfiguren – mag es sich um das Selbstverhältnis des dreieinigen Gottes, Gottes Verhältnis zu den Menschen oder um zwischenmenschliche Verhältnisse handeln – auf Ich-Du-Verhältnisse, allgemein auf *Eins-zu-eins-Relationen* zurückzuführen sucht, thematisieren Whiteheads grundlegende Denkstrukturen und Denkoperationen *Eins-zu-vielen- und Viele-zu-vielen-Verhältnisse*.

Es ist müßig, sich darüber zu streiten, welches davon die besseren oder gar die theologisch angemesseneren Denkformen seien. Man kann den Dialogismus als eindrucksvoll, hochplausibel, durch viele elementare menschliche Erfahrungen und nicht zuletzt durch viele biblische Begebenheiten belegt finden. Man kann ihn ebenso sehr herabsetzen als eine – wie z. B. Selman und Habermas eindrucksvoll herausgearbeitet haben – Primärkommunikationsform von Fünf- bis Zwölfjährigen, die anspruchsvollere soziale Ordnungsbildungen nicht zu erfassen und nicht nachzuvollziehen vermag und die schon in der individuellen menschlichen Entwicklung mehrfach strukturell überbo-

ten wird.⁹ Man kann theologisch darüber hinaus z. B. hervorheben, dass der Dialogismus die trinitätstheologische Entwicklung auf einem unbefriedigenden Niveau festfrieren ließ, dass das Verhältnis von dem einen Gott und den vielen Menschen damit nur reduktionistisch erfasst werde, dass damit wiederum wichtige christologische und anthropologische Orientierungen verwischt würden. Kurz, mit guten Gründen können die Stagnationen in der Entwicklung vor allem von Pneumatologie und Ekklesiologie gerade auf die so plausible und scheinbar so unschuldig-selbstverständliche Figur des Dialogismus zurückgeführt werden.

Doch auch die Viele-zu-eins- bzw. die Viele-zu-vielen-Figuren der Prozesstheorie sind sachlich und theologisch problembeladen. Im Gegensatz zum Dialogismus sind sie bislang nur sehr schwer vorstellbar und plausibel zu machen. Whitehead selbst muss einen großen *theoriesprachlichen* Aufwand erbringen, um das, was er als Realität unterstellt, darzustellen und gedanklich zu kontrollieren. Ob diese Theoriesprache im Einzelfall nun Faszination oder Befremden auslöst¹⁰ – der gesunde Menschenverstand und die Semantik des Glaubens sperren sich in der Regel gegen eine direkte Verwendung dieser Sprache. Tatsächlich ist es dieser Sprache bisher nicht wirklich gelungen, spezifisch religiöse Symbolsysteme so weit zu durchdringen, dass sie sich

⁹ Vgl. R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding*, New York 1980, bes. 38ff; J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, bes. 144ff, 152ff.

¹⁰ Die Gründe für die Entwicklung einer Theoriesprache bei Hegel und Whitehead und deren Probleme habe ich untersucht in dem Beitrag: *Warum entwickeln Hegel und Whitehead eine universale Theorie?*, in: George R. Lucas (Hg.), *Whitehead und der deutsche Idealismus*, Bern 1990, 57ff (zit.: Welker, Hegel und Whitehead).

bei der Erhellung komplexer religiöser Sachverhalte als dem Dialogismus eindeutig überlegen erwiesen hätte.

Sehr plausible dialogistische Eins-zu-eins-Relationen, die einen anthropologischen Ansatz einzuschließen *und* theologisch auszugrenzen erlauben, auf der einen Seite, auf der anderen Seite Eins-zu-vielen- und Viele-zu-vielen-Relationen, die sich dem konventionellen Bild des „Ausgangs vom Menschen“ entziehen, aber doch nur schwer die Ebene der Vorstellungswelt des gesunden Menschenverstandes und der religiösen Symbolsysteme erreichen: Wieder scheinen wir wohl aus dem Feld des Konflikts heraus-, dafür aber in eine Situation schlichter Unvereinbarkeit hineingeraten zu sein.

Dieser Eindruck ändert sich, wenn man Whiteheads Theorie der Religion und Religionsentwicklung beachtet, die er in *Religion in the Making (Wie entsteht Religion?)* vorlegt. Whitehead beschreibt hier die Entwicklung der Hochreligionen als einen zentralen Faktor in dem kulturellen Prozess, in dem sich das Individuum zunehmend aus den Bindungen an seine unmittelbare Umgebung herauslöst, um sich einen immer weiter reichenden Erlebens- und Wirkungskreis zu erschließen. Bereits in sehr archaischen Ritualen verzichten die Handelnden auf Aktionen, die eine „direkte Relevanz für das Überleben des physischen Organismus der Handelnden haben.“¹¹ Sie nehmen eine zumindest teilweise und vorübergehende Distanzierung und Entfremdung von der direkten natürlichen Umgebung in Kauf, um Zugang zu und

¹¹ A. N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?*, Frankfurt 1985, 18 (zit.: Religion).

Wirkmöglichkeiten in einer weiterreichenden sozialen Umgebung zu gewinnen. Aber auch die Einbettung in die „sozialen Routinen“ wird nach Whiteheads Überzeugung von höheren Religionen aufgelöst, um weiterreichende Bezugnahmen auf Welt – heute z. B. durch Massenmedienkommunikation – zu verwirklichen. In diesem Prozess nun werden *Einsamkeit und Welterschließung zugleich* gesteigert. Es geschieht etwas, was dem gesunden Menschenverstand zunächst schwer einzuleuchten vermag: Wir werden immer einsamer und dehnen doch unseren Erlebens- und Einwirkungsbereich aus, unser Erleben wird zugleich abstrakter und konkreter.

Die Hochreligionen stimulieren nach Whitehead gerade diesen Prozess. Deshalb sind die zentralen Bestimmungen von Religion in seinem Buch „Wie entsteht Religion?“ keineswegs widersprüchlich. Sie markieren vielmehr ein elementares Spannungsfeld religiöser Entwicklung. Die zentralen Bestimmungen lauten:

– „Religion ist das, was das Individuum aus seinem eigenen Solitärsein macht“¹², und

– „Religion ist Welt-Loyalität.“¹³

Hochreligionen etablieren und kultivieren nach Whiteheads Überzeugung ein Spannungsfeld, das der kovarianten Steigerung von Einsamkeitserfahrung und der Ausbildung von Weltbewusstsein dient.

¹² Religion, 15; vgl. 39, 47.

¹³ Religion, 48; vgl. 33ff.

Es ist nun von größter Wichtigkeit zu sehen, dass dieses Spannungsfeld nicht einfach erzeugt wird durch einen Abstraktions- und Generalisierungsdruck. Obwohl alle hoch entwickelten Religionen sich nach Whiteheads Überzeugung auf eine rationalistische Metaphysik zubewegen, die „versucht, die allgemeinsten Begriffe auszudrücken, die dem allumfassenden Universum angemessen sind“¹⁴, können und dürfen religiöse Bewusstseinsstellungen und Theologien nicht einfach in einer Metaphysik „aufgehoben“ werden. Die christliche Religion z. B. kultiviert vielmehr das Spannungsfeld von Einsamkeitserfahrungen und Weltbewusstsein, indem sie eine Anzahl fundamentaler Fakten bzw. Erlebnisse in sinnlich plausibler „direkter Intuition“ hervorhebt, die zugleich den Anspruch auf letzte Wahrheit und unbedingte Verbindlichkeit freisetzen. Nur vage allerdings verweist Whitehead auf solche, wie er formuliert, „fundamentalen Fakten“. Er weist darauf hin, dass die „überlieferten Reden Christi ... kein formalisiertes Denken“ sind. „Sie sind Beschreibungen direkter Einsicht ... Seine Reden sind Aktionen und nicht Begriffsanordnungen. Er spricht auf der untersten Abstraktionsebene, deren die Sprache fähig ist ...“¹⁵

Die klarsten Bestimmungen der „überwältigenden Tatsache“, die die Evangelien sichtbar machen¹⁶, erfolgen nach Whitehead im Blick auf die Einsamkeitserfahrung Jesu Christi am Kreuz und die göttliche Realisierung einer universalen Harmonie ohne physischen Zwang, allein durch die Kraft „liebender Überredung“. In seinem Buch „Wie

¹⁴ Religion, 65.

¹⁵ Religion, 46.

¹⁶ Religion, 41.

entsteht Religion?“ hat Whitehead darüber hinaus den Gedanken des Solitärseins als *allen* Hochreligionen gemeinsames Grundfaktum herausgestellt: „Die großen Religionsentwürfe, wie sie die Vorstellungswelt der zivilisierten Menschheit durchziehen, sind Szenen des Solitärseins. Der an seinen Felsen gekettete Prometheus, Mohammed grübelt in der Wüste, die Meditationen Buddhas, der solitäre Mann am Kreuz. Es gehört zur Tiefe des religiösen Geistes, sich verlassen gefühlt zu haben, selbst von Gott.“¹⁷

Ich möchte an dieser Stelle noch nicht diskutieren, ob Whitehead die zentralen Fakten der christlichen Religion hinreichend scharf oder auch nur grob treffend erfasst hat. Es ist mir vielmehr wichtig, Whiteheads Überzeugung hervorzuheben, dass Religiosität notwendig gebunden ist an eine Selektion von Fakten des Erlebens und von direkten Erfahrungen. „Religionen begehen Selbstmord, wenn sie ihre Inspiration in ihren Dogmen finden. Die Inspiration der Religion liegt in ihrer Geschichte. Damit meine ich, dass sie in den primären Ausdrucksformen der Intuitionen zu finden ist, die in den höchsten Typen religiöser Lebensvollzüge vorkommen.“¹⁸ Diese unabdingbare Grundlegung der Religion in einer Selektion von konkreten Fakten und Erfahrungen schließt nun allerdings Rationalisierungs- und Dogmatisierungsprozesse nicht aus. Im Gegenteil. „Aber dogmatischer Ausdruck ist notwendig. Denn alles, was objektive Gültigkeit hat, lässt sich teilweise in Form von abstrakten Begriffen ausdrücken, woraus sich

¹⁷ Religion, 17f.

¹⁸ Religion, 107; vgl. 102.

eine kohärente Lehre ergibt, welche die Welt jenseits des Ursprungsorts des jeweiligen Dogmas aufhellt.¹⁹ An diesem Punkt lokalisiert Whitehead die *Funktion der Theologie*, die er mit der Funktion der Naturwissenschaften vergleicht.²⁰ Die Theologien haben die primären Fakten in einen kohärenten Zusammenhang und das heißt auf ein gewisses Abstraktionsniveau und in ein gedankliches Bezugssystem zu bringen. Ein Dogma ist nun schlicht „der Ausdruck einer Tatsache, wie sie sich im Rahmen einer gewissen Denksphäre darstellt“²¹.

Auf dieser Ebene kann man sich darüber auseinandersetzen und darüber verständigen, ob Whiteheads oder ob Barths Selektion der zentralen Fakten und des Dogmatisierung erlaubenden Bezugssystems der judäo-christlichen Überlieferung angemessener ist, auf die beide Bezug nehmen. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass Whitehead selbst vornehmlich an einem sich an die Dogmatisierung anschließenden weiteren Generalisierungsprozess interessiert ist und dass die längsten, wichtigsten und einflussreichsten Partien seiner reifen Theorie sich auf diesen weiteren Schritt konzentrieren: Es handelt sich um den Übergang von dogmatischen Systemen zu „einer Metaphysik“.

Man muss dabei die Aufgabe, die Whitehead den Theologien wie den Naturwissenschaften zuschreibt, von der Aufgabe, die er der Metaphysik zuweist, klar unterscheiden, um aus dem üblichen Konfliktfeld

¹⁹ Religion, 108.

²⁰ Vgl. Religion, 105f u.ö.

²¹ Religion, 97; vgl. 93ff.

von Barths Theologie und liberaler Theologie, barthianisierender Theologie und Prozesstheologie herauszugelangen.

Während sich nach Whiteheads Überzeugung Theologien und Naturwissenschaften im Spannungsbereich von Fakten, konkreten Erfahrungen und deren Dogmatisierung bewegen, während Theologie und Naturwissenschaften sich durch Auswahl, Generalisierung und Systematisierung von Fakten bzw. konkreten Erfahrungen ausdifferenzieren, versteht Whitehead unter „Metaphysik“ ... die Wissenschaft, die danach strebt, die allgemeinen Ideen zu entdecken, denen bei der Analyse von allem, was passiert, unerlässliche Relevanz zukommt.“²²

Es wäre einfältig und würde in mittelalterliche Theorien zurückführen, wenn man die Aufgabe der Metaphysik als eine gegenüber den Theologien und Naturwissenschaften „höhere“ ansehen würde und überhaupt an dieser Stelle mit Überbietungsgedanken arbeiten wollte. Die gesteigerte Kraft der Generalisierung, die einer Metaphysik eigen ist, wird nämlich dadurch erkauft, dass die Metaphysik sozusagen „aus zweiter Hand“ lebt und erfährt. Sie bezieht sich auf bereits systematisierte bzw. dogmatisierte signifikante und exemplarische Primärerfahrungen. Diese Angewiesenheit und Gebrochenheit metaphysischen Denkens muss nach Whitehead heute scharf erkannt werden. Deshalb spricht er nicht mehr totalisierend von *der* Metaphysik, sondern von *einer* Metaphysik. Eine Metaphysik lässt sich heute nach Whiteheads Überzeugung nur als auf universale Verständigung abzielende *Kon-*

²² Religion, 66.

takttheorie etablieren.²³ Eine Metaphysik wird ausgebildet im Blick auf zwei oder mehrere (der Tendenz nach alle) systematisierte bzw. dogmatisierte Erfahrungszusammenhänge. Da sie sich nur als Systematisierung von Systematisierungen versteht bzw. als Systematisierung von Systematisierungen, die ihrerseits immer neu auf Erfahrungsgemäßheit geprüft und gegebenenfalls revidiert werden müssen, unterliegt sie prinzipiell einem permanenten Revisionsprozess. Sie unterliegt einer permanenten „Kritik ihrer Abstraktion“. Es ist nicht die Metaphysik, die der Wirklichkeit sagt, wie sie beschaffen ist. Sie ist nicht die Königin der Wissenschaften, sondern eher eine Verständigungsbrücke, deren *Interface*. Sie muss sich durch diese Brückenfunktion im Blick auf konkrete Wissensbereiche immer wieder neu bewähren und weiterentwickeln.

Man kann sich darüber streiten, ob man diese Theorie, die auf die moderne Ausdifferenzierung erfahrungswissenschaftlicher Bezugssysteme reagiert, überhaupt noch „Metaphysik“ nennen sollte. Whitehead selbst mit seiner Rede nicht von *der* Metaphysik, sondern von *einer* Metaphysik wenig Zweifel an seinen Differenzen zum aristotelischen Denken gelassen.²⁴

²³ Vgl. Welker, Hegel and Whitehead (siehe Anm.10).

²⁴ Die deutsche Übersetzung von „Religion in the Making“ verwendet leider häufig den bestimmten Artikel, wo Whitehead von „einer Metaphysik“ spricht. Gegenüber den Versuchen, Whiteheads Theorie mit der Metaphysik des Aristoteles zu verbinden, sollte Whiteheads Kritik an der theoretischen Zentrierung auf die Subjekt-Objekt-Struktur hervorgehoben werden, ferner seine Anfragen an die methodische Privilegierung der natürlichen Sprache, seine Ablösung des Begriffs der Materie durch den der Kreativität, seine Transformation der Theorie des Subjekts, seine Entwicklung einer Theorie des „Untergehens“ im Gegensatz zu einer Theorie des „Werdens“ usw.

Es ist nun klar zu sehen, dass eine nicht näher bestimmte *metaphysische Theologie* nach Whiteheads Überzeugung und im Gegensatz zu der Auffassung von vielen, die sich auf Whitehead berufen wollten, ein Unding ist. Obwohl natürlich auch eine Metaphysik des Whiteheadschen Typs dem Gottesgedanken einen systematischen Ort zu geben versuchen muss, kann sie sich damit doch nicht als eine Theologie oder als ihr Äquivalent verstehen. Eine „Prozesstheologie“, die sich auf Whiteheads Theorie berufen und mit seinen Denkformen arbeiten will, sollte diese Differenz nicht verwischen. Es ist exakt dieser Typus von Metaphysik, der nicht nur Whiteheads Theorie von konventionellen Denkformen unterscheidet, sondern auch einen fruchtbaren Austausch zwischen Barths Theologie und der Prozesstheologie grundsätzlich denkbar und möglich macht.

3. Wie können sich Barths Theologie und die Prozesstheologie wechselseitig herausfordern und wechselseitig fördern?

Eine Metaphysik, wie sie von Whitehead ins Auge gefasst wird, geht aus einem bestimmten Wissensgebiet, einem bestimmten wissenschaftlichen Bezugssystem hervor. Sie kann z. B. in einer theologischen Dogmatik oder in einer besonderen Naturwissenschaft ihren Ursprung und ihre Heimat haben. Und doch gehört die unmittelbare Stabilisierung und Pflege des Bezugssystems, aus dem sie hervorgeht, nicht zu ihren Aufgaben. Sie entfremdet sich vielmehr insofern systematisch diesem Bezugssystem, als sie nicht direkt auf die besonderen

konkreten Fakten und Erfahrungen rekurriert, die es begründen, sondern auf diejenigen Aspekte der grundlegenden Fakten und diejenigen Formationen des Bezugssystems, die sich auch *mindestens in einer anderen* Dogmatik bzw. in *anderen* wissenschaftlichen Systematisierungen wiederentdecken lassen.

Dieses Abstellen auf höherstufige Abstraktion und universale Strukturen darf auf keinen Fall als Interesse an einer Umformung und Vereinheitlichung der spezifischen Systematiken, der spezifischen Dogmatiken, der spezifischen Symbolsysteme verstanden werden. Je klarer sich vielmehr die spezifischen Symbolsysteme abzeichnen, je schärfer die spezifischen Dogmatiken ausformuliert werden, desto größer sind nicht nur die Herausforderungen, sondern auch die Entwicklungschancen für eine Metaphysik. Je klarer sich die spezifischen Symbolsysteme darstellen, desto reicher ist einerseits das Grundlagenmaterial, auf das eine Metaphysik zurückgreifen kann, und desto geringer ist andererseits die Gefahr der *abstraktiven Verzerrung* und der *Trivialisierung*, der jede Metaphysik unterliegt.

Die Pflege eines spezifischen Symbolsystems, weniger abstrakt formuliert: die Pflege einer trinitätstheologisch begründeten, christologisch zentrierten, biblisch-theologisch orientierten und kirchlich funktionalisierten Dogmatik ist nun aber genau das Anliegen der Theologie Karl Barths.

Es ist charakteristisch für Barths Theologie und für alle, die seinem Denken wirklich verpflichtet sind, dieses Anliegen gegenüber allen philosophischen und sonstigen gedanklichen Ansprüchen auf Überbietung und Relativierung des theologisch-dogmatischen Bezugssystems hartnäckig zu verteidigen und durchzuhalten. Barth hat klar gesehen, dass Gefahren durch vermeintliche Überbietungen und Relativierungen des Bezugssystems theologischer Dogmatik von zwei Seiten drohen. Sie können einmal im Namen eines höheren Generalisierungsniveaus, im Rahmen z. B. einer Metaphysik, einer Philosophie, einer Kultur- oder einer Systemtheorie erfolgen. Ein solches Überbietungs- und Relativierungsinteresse ist aber, wie wir zeigen konnten, bei Whitehead nicht gegeben. Seine Metaphysik beansprucht nicht, die theologische Arbeit zu ersetzen oder prinzipiell zu korrigieren. Sie betreibt bewusst eine andere Aufgabe auf anderem Terrain. Die Relativierungen der Arbeit theologischer Dogmatik können aber auch auf der Konkretionsebene erfolgen, eben durch neue Festlegung bzw. Unterstellung der für die Religiosität und die Theologie zentralen Fakten und Erfahrungen.

An diesem Punkt wird man allerdings fragen müssen, ob Whitehead mit dem Gedanken des Solitärseins und dem Interesse an der kovarianten Steigerung von Individuierungs- und Universalisierungsprozessen nicht die relevanten Fakten der Religion im Allgemeinen und der christlichen Überlieferung im Besonderen unterbestimmt hat. Meines Erachtens spricht alles dafür, dass er mit diesen dogmatischen Festlegungen *eine systematische Reformulierung zentraler Erfahrungen der*

Texte der Weisheit angeboten hat. Diese Systematisierung aber ist unzureichend zur Erfassung und Wiedergabe der für die christliche Theologie wichtigsten Überlieferungen, unzureichend, um die, wie Whitehead sagt, „überwältigenden Tatsache“, die die Evangelien sichtbar machen, hinreichend zu erfassen und zu bestimmen.

Heißt das, dass nun die Barth folgende Theologie Barths Grundfigur des dialogistischen Personalismus gegenüber einer Whitehead folgenden Theologie zur Geltung bringen sollte? Sollte sie sich darüber hinaus das für Barths Denken charakteristische Interesse am theologischen Machtgefälle zwischen Gott und „dem Menschen“ zu eigen machen, das Barth häufig schlicht durch Gedanken räumlicher und zeitlicher Vorordnung zur Geltung zu bringen sucht? Man kann leicht zeigen, dass sowohl der religiös fraglos vorausgesetzte Dialogismus als auch das religiöse Interesse am bi-polaren Machtcode genau die Punkte sind, an denen Whiteheads Denken auf die christliche Theologie allergisch reagiert. Gegenüber dem dialogistischen Ansatz hat Whitehead bestritten, dass Religion *wesentlich* ein soziales Phänomen ist. Nur in einer „primitiven Phase der Religion, in der Ritual und Gefühl vorherrschen, haben wir es grundsätzlich mit sozialen Phänomenen zu tun. ... Umgekehrt fällt die Religion in ihrem Verfall wieder auf bloße Geselligkeit zurück.“²⁵ Gegenüber dem Interesse am theologischen Machtgefälle, das jedenfalls für die ersten Bände der *Kirchlichen Dogmatik* so prägend ist, hat Whitehead wieder und wieder betont: Alle „Verehrung der Herrlichkeit, die sich aus Macht ergibt, ist nicht

²⁵ Religion, 20 (siehe Anm. 11).

nur gefährlich: Sie verdankt sich einer barbarischen Gotteskonzeption.²⁶

Im Licht der Theologie Karl Barths wird man beide Vorbehalte prüfen und, wie ich denke, korrigieren und präzisieren müssen. Man wird fragen müssen, ob und wie die von Whitehead beobachteten Fakten religiöser Erfahrung mit der von Barth ins Zentrum gestellten Kommunikation Gottes mit „dem Menschen“, mit der Kommunikation des Glaubens und mit den durchaus nicht barbarischen „Erweisungen des Geistes und der Kraft“ zusammenzubringen sind, von denen die christliche Symbolik spricht. In dieser Hinsicht kann die Theologie Barths eine vielfältige Herausforderung und Anregung für die Prozesstheologie im Anschluss an Whitehead bieten. Doch es handelt sich nicht um eine einseitige Herausforderung in der Weise, dass man Barths Theologie aufgrund ihrer Sachgemäßheit und Kompetenz die Sorge um das spezifisch christliche Symbolsystem und die theologische Dogmatik zuweisen könnte und die Prozesstheologie entweder „barthianisieren“ oder in den Kompetenzbereich nur metaphysischer Theoriebildung abschieben müsste.

Die Denkformen, die Whitehead entwickelt hat und die uns heute in verschiedenen Varianten in kulturell einflussreichen Theorien begegnen, stellen vielmehr die *Mittel* in Frage, mit denen Barth die für christlichen Glauben und christliche Theologie tatsächlich grundlegende Sozialität religiösen Lebens betonte. Zu prüfen ist, ob der *Dia-*

²⁶ Religion, 45; vgl. 44f; 115f; Prozeß und Realität, 611ff (siehe Anm. 8).

logismus bzw. *Personalismus* tatsächlich die adäquate theologische Grundfigur ist, genauer: ob die Ich-Du-Korrelation tatsächlich die adäquate Figur zur Formulierung der Trinitätslehre, der Ekklesiologie, der Anthropologie, ja sogar der Bundestheologie gewesen ist und weiterhin als solche gelten sollte. Man wird prüfen müssen, ob nicht die komplexeren „Eins-zu-vielen“- und „Viele-zu-vielen“-Strukturen, von den besten Denkern der liberalen Theologie ja bereits im 19. Jahrhundert anspruchsvoll entwickelt, in genuin theologischen Bezugssystemen neu zur Geltung gebracht werden sollten.²⁷ Whiteheads Theorie und die Prozesstheologie könnten in dieser Hinsicht zahlreiche Herausforderungen und Denkanstöße für eine barthianisierende Theologie bieten.

Barth selbst hat – vor allem in seinem Alterswerk – seine eigenen populär gewordenen dialogistischen Denkformen genau in dieser Richtung weiterzuentwickeln und zu überbieten suchte. Die stärksten Beiträge, die Barth selbst in dieser Hinsicht zu geben hat, finden sich in seinem Neuansatz zur Christologie in der *Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik*²⁸. Barth nimmt hier eine Umbildung konventioneller theologischer Dogmatik vor, die der Forderung Whiteheads, die Theologie müsse mit Fakten und unmittelbaren Erfahrungen einsetzen, durchaus entspricht. Er betont: Was die wahre „Gottheit ist, das will nicht irgend einem Inbegriff höchsten, absoluten, unweltlichen, jenseitigen Wesens entnommen, das will im Blick auf das Chri-

²⁷ Siehe dazu besonders die Kapitel I bis III in diesem Band.

²⁸ KD IV/1, Die Lehre von der Versöhnung.

stusgeschehen selbst gelernt sein.“²⁹ Barth hat die Befremdlichkeit, ja die Härte dieses von einem komplexen *konkreten Faktum* ausgehenden theologischen Denkens klar gesehen. Wieder und wieder betont er, dass es „etwas höchst Gewaltiges und tief Erstaunliches“ sei, es zu wagen, von der Identität Gottes mit diesem „wie wir alle in der Zeit geborenen, lebenden, denkenden, redenden, versuchlichen und versuchten, leidensfähigen und leidenden, sterblichen und sterbenden *Menschen* (zu) reden.“³⁰ Dabei hebt er aber immer wieder hervor, dass es das Zentrum des christlichen Glaubens und die Pointe christlicher Theologie sei, festzuhalten und einzuschärfen: „Wer Gott und was göttlich ist, das haben wir da zu lernen, wo Gott sich selbst und damit auch seine Natur, das Wesen des Göttlichen, offenbart hat.“³¹ Damit sind Ansprüche, abstrakt von einem in allen denkbaren Bezugssystemen konstatierbaren „Gott“ zu sprechen, gerade nicht erhoben.

Beharrlich – und wohl auch in Distanznahme von eigenen Tendenzen im frühen Werk – warnt Barth die christliche Theologie vor einer Zentrierung auf einen „abstrakten Gott“ und einen „abstrakten Menschen“. Gott wird in Christus „Geschöpf, Mensch, Fleisch, geht ... in unser Sein im Widerspruch ein ... Es beruht auf einem zu engen, auf einem willkürlichen, menschlich-allzumenschlich geformten Gottesbegriff, wenn man der Meinung ist, daß solches mit der göttlichen Natur unvereinbar sei.“³²

²⁹ KD IV/I, 193.

³⁰ KD IV/I, 200.

³¹ KD IV/I, 203.

³² KD IV/I, 203.

In dieser Konzentration auf die „überwältigende Tatsache“, die die Evangelien sichtbar machen, ließe sich ein Konvergenz- und Startpunkt der Verständigung zwischen Barths Theologie und der Prozess- theologie bestimmen. Geht man von der eingangs beschriebenen Situation des Konflikts, der Inkompatibilität und der Verwirrung aus, so ist damit viel erreicht.

Wenig genug jedoch scheint erzielt, wenn man nun nach der dogmatischen und systematischen Näherbestimmung dieses Faktums fragt, nach *angemessenen* Generalisierungen und Konkretisierungen, die *nicht* auf einen abstrakten Gott, sondern etwa auf die Gegenwart Jesu Christi im Heiligen Geist hinführen. Wenig scheint erreicht, wenn man nun fragt, *wie* sich die dialogistischen Grundfiguren und die Unterstellung der religiösen Zentralität menschlicher Einsamkeitserfahrung im gedanklichen Austausch zwischen Barths Theologie und der Prozesstheologie verändern könnten. Doch der Fortschritt, den wir gemacht haben, indem wir nun aus der Unvereinbarkeit und dem Austausch von Kritik und Ansprüchen auf die Ebene gelangt sind, auf der Theologien im Anschluss an Barth und Prozesstheologie gemeinsame, theologisch-systematisch und inhaltlich-theologisch wichtige Fragen entwickeln können, sollte nicht unterschätzt werden.

Es ist aber noch mehr erzielt, als auf einen möglichen gemeinsamen Gesprächsansatz und fruchtbare Spannungsfelder gemeinsamer Fragen zu verweisen. Die begründete Differenzierung von theologisch-

dogmatischer Arbeit einerseits und von einem von Whitehead veränderten, an die Wissenschaftsentwicklung seines Jahrhunderts angepassten Typ von (nachmoderner) Metaphysik andererseits kann nun einem Rückfall in alte Verstehensschwierigkeiten und Konflikte vorbeugen. Es waren die unkontrollierten Vermischungen und Verwechslungen von theologischen Aufgaben und Aufgabenstellungen der Metaphysik, die zu jenen merkwürdigen Erscheinungen von Theologie und zu schrecklichen Feindbildern führten: intolerante Universalitätsansprüche und zugleich dogmatische Enge bei den Barthianern³³, als Theologie ausgegebene theoriesprachliche Ungetüme, soteriologisch kraftlos und kirchlich nicht kommunizierbar, bei den Prozesstheologen.³⁴ – Solche Bilder sollten der Vergangenheit angehören.

Barth liegt primär an der konkreten christologischen Begründung des Glaubens, an schriftgestützter gepflegter und reicher theologischer Symbolik, daran, gemeindliche Verständigung über die Inhalte des Glaubens zu ermöglichen, und dies alles um der Freilegung der soteriologischen Kraft des Christusgeschehens willen. Whitehead und viele Prozesstheologen sind demgegenüber primär daran interessiert, eine Theorie zu entwickeln und zur Verfügung zu haben, die nach Analogien zu wichtigen Formen des christlichen Glaubens in anderen – religiösen, wissenschaftlichen, allgemein kulturellen – Symbolsystemen

³³ Ungut hat hier vor allem eine unzureichende Rezeption von Barths so genannter „Religionskritik“ gewirkt. Selbst die subtileren Würdigungen bei B. E. Meland, *The Realities of Faith. The Revolution in Cultural Forms*, New York 1962, 302ff; D. D. Williams, *The New Theological Situation*, *Theology Today* 24, 1968, 444ff, bes. 449ff; und bei J. B. Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia 1975, 49, sollten im gründlichen Vergleich mit dem §17 der KD überprüft und korrigiert werden.

³⁴ Vgl. die weit darüber hinausgehende Kritik bei Gunton, 220ff, bes. 223 (siehe Anm. 3).

fragt. Beide Aufgabenstellungen sind nicht einfach zu identifizieren. Doch beide Aufgabenstellungen sind zur inneren und äußeren Orientierung des Glaubens erforderlich; die Wahrnehmung beider Aufgaben erst charakterisiert eine verantwortungsvoll auf ihren Gegenstand hin orientierte, aber auch verantwortungsvoll zeit- und weltbezogene realistische Theologie.