

ANTON ZOTTL (Hrsg.)

WELTFRÖMMIGKEIT

GRUNDLAGEN
TRADITIONEN
ZEUGNISSE

FRANZ-SALES-VERLAG
Eichstätt und Wien



89 A 1853

Alle Rechte vorbehalten Printed in Germany
© Franz-Sales-Verlag, Eichstätt und Wien 1985
Umschlaggestaltung: Elisabeth Gunsam
Gesamtherstellung: Sales-Druck, Eichstätt
ISBN 3-7721-0077-5

Inhalt

Hinführung (Anton Zottl) 7

I. Grundlagen

1. *Notker Füglistor*
Weltfrömmigkeit im Alten Testament 25
2. *Wolfgang Beilner*
Weltfrömmigkeit im Neuen Testament 47
3. *Yves Congar*
Elemente einer 'Spiritualität des Laien' 68
4. *Anton Zottl*
Verwirklichung und Wahrnehmung
des Mysteriums 85

II. Traditionen

1. *Leonhard Lehmann*
Franziskanische Weltfrömmigkeit 109
2. *Josef Sudbrack*
Ignatianische Weltfrömmigkeit 127
3. *Anton Zottl*
Salesianische Weltfrömmigkeit 142
4. *Werner Krebber*
Notizen zur säkularen Spiritualität
Des 'Opus Dei' 167
5. *Dieter Maier*
Tradition, Familie, Eigentum 182

III. Zeugnisse

1. <i>Otto Dudzus</i> Weltfrömmigkeit Dietrich Bonhoeffer's „Erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens lernt man glauben“	197
2. <i>Rolf Kühn</i> Weltmitschöpfung durch Ichentwerdung Simone Weils religionsphilosophische Bedeutung für das Verständnis und den Vollzug von 'Weltfrömmigkeit'	223
3. <i>Günther Schiwy</i> Die Messe über die Welt Weltfrömmigkeit bei Pierre Teilhard de Chardin	256
4. <i>Martin Maier</i> Weltfrömmigkeit als 'Tun der Wahrheit' Reinhold Schneider	271
5. <i>Josef Weismayer</i> Geistliches Leben in einer Weltlichen Welt Madeleine Delbrêl	289
6. <i>Michael Welker</i> Die Unendlichkeit des Endlichen Kosmosfrömmigkeit bei A.N. Whitehead	303
Anmerkungen	315
Autoren	370

Hinführung

Der Titel „Weltfrömmigkeit“ ist nicht ohne weiteres verständlich. Sehr Verschiedenes scheint in ihm zusammengezwängt: antike Kosmosverehrung und moderner Fortschrittsglaube, Welt-Flucht und Welt-Mystifizierung, Bewährungs-Religiosität und Diesseits-Jenseitsspaltung. Natürlich wird zugleich damit das Programm unseres Jahrhunderts artikuliert: die Überbrückung der Kluft zwischen einer lebendigen christlichen Glaubenspraxis und dem Denken der Moderne. Dadurch soll sowohl das korrumpierte Leben geheilt¹ als auch mehr wirklichkeitsbezogen² werden³. Höchst wirkungsvoll wurde bekanntlich das Thema durch E. Sprangers Vortrag „Weltfrömmigkeit“ im Jahr 1941 (!) angesprochen. Spranger protestierte damals gegen jede Trivialisierung des Lebens. Sie bestehe nicht so sehr in dessen Marginalität⁴ als in jenem Verlust, den H. Marcuse als „Eindimensionalität“ beklagt hat^{4a}.

Gerade wegen der Vielschichtigkeit menschlichen Lebens aber⁵, kann Welt weder ‚Stätte der Bewährung‘ bzw. ‚verwickelter Pfad‘ sein⁶ noch bloßer ‚Daseinshintergrund des Menschen‘⁷, denn die legitime menschliche Selbstverwirklichung ist nur durch die gleichzeitige horizontale und vertikale Selbsttranszendenz⁸ zu vollziehen. Genau dadurch jedoch ist sie auf Welt (und Gott) angewiesen⁹.

Der christliche Glaube hat darüber hinaus (in und trotz seiner Anthropozentrik)¹⁰ eine trinitarische Bestimmung¹¹, die das Wirklichkeitsverständnis insgesamt bestimmt¹². Es darf eben deshalb nicht christologisch eingengt werden¹³. Dies gilt sowohl theologisch als auch erkenntnistheoretisch¹⁴. Nicht erst R. Bultmann¹⁵, sondern bereits Thomas von Aquin wollte in die theo-logische (Gottes-)Rede alle Gegenstände der Wirklichkeitserfahrung und -erkenntnis notwendig eingeschlossen wissen¹⁶, da nur eine solche Rede menschliche Rede sei. Dies erfordert für die Theologie den Verzicht auf den traditionellen Anspruch, Universalwissenschaft sein zu wollen, und es verweist (mit K. Jaspers) auf die notwendige und selbstgegenwärtige Perspektivität jeder „Weltorientierung“¹⁷.

Dadurch wird selbstverständlich das christliche Denken nicht in ‚bloß natürliche‘ Rationalität eingespannt, die Gott selbst katalogisiert. Der Grund dafür liegt gerade im christlichen Glauben selbst, der die Einmalig-

chen der missionierenden Pfarrei" gibt dazu beispielhaft Impulse und Anregungen⁷¹.

3.3.2 Für Madeleine Delbr el gab es aber – schon von den Anfängen ihrer Tätigkeit in Ivry bis zu ihrem Lebensende – noch eine Form von Kirchnerfahrung, nämlich das Leben in einer kleinen Gemeinschaft Gleichgesinnter. Diese kleinen Equipen Madeleines bestehen bis heute in ihrem Geist weiter, auch wenn sie nicht sehr zahlreich sind⁷².

„In Gemeinschaft leben heißt: für die Welt eine Art Sakrament benützen; heißt auch die Gegenwart Jesu sicherzustellen. Das in vollkommener Liebe gelebte Gemeinschaftsleben ist ein Streichholz, das man schwerlich entbehren kann, wenn es gilt, unter den uns umgebenden Menschen das Feuer anzuzünden. Das 'Vae soli' gilt für alle Sorten des Einsiedlertums. Die Wüsten aus Sand sind nicht die einzigen, in denen Enttäuschungen, Blendwerke, Besessenheiten sich ereignen. Das Gemeinschaftsleben war von jeher ihr Gegengift. Das Zeugnis eines einzelnen trägt – ob es ihm lieb oder leid ist – sein persönliches Pragmal. Das Zeugnis einer Gemeinschaft trägt, falls sie treu ist, das Pragmal Christi"⁷³.

In diesen ihren Gemeinschaften verfolgt Madeleine Delbr el aber kein „elitäres" Programm, vielmehr ist sie überzeugt: „Unsere Berufung ist nichts anderes als das Wesentliche jeder christlichen Berufung. Daß sie Berufung ist, liegt daran, daß uns das Wesentliche vollkommen genügt. Dieses überwältigt, durchwaltet uns, wir sind zu gering, sind schlechthin unfähig, etwas anderes als dieses Wesentliche zu wählen. Davon sind wir so lebendig und so unerschütterlich überzeugt, daß daraus eine Berufung wird. Sie zwingt uns alles übrige abzulehnen, das nicht dieses Wesentliche ist. Nicht einmal teilweise können wir dem unser Dasein weihen"⁷⁴.

Das Gebotene wollte das Zeugnis Madeleine Delbr els für eine Frömmigkeit mitten in der Welt des 20. Jahrhunderts sichtbar machen. Zeugnisse prägender christlicher Persönlichkeiten können nicht nachgeahmt werden. Sie sind ein Hinweis des Geistes, wie ein Christ in seiner konkreten Situation seiner Berufung zu entsprechen versucht hat. In diesem Sinn kann Madeleine Delbr el ein Hinweis darauf sein, wie jeder in seiner je verschiedenen Situation als Mensch des 20. Jahrhunderts den Willen des Herrn finden und den Weg Christi gehen kann.

Michael Welker

Wie ist universale Einheit wirklicher Welt möglich?

Kosmosfrömmigkeit in Alfred North Whiteheads Werk

Der Mathematiker, Naturwissenschaftler und Philosoph Alfred North Whitehead (1861 – 1947) hat seine Schriften zwischen 1898 und dem Anfang der 40er Jahre unseres Jahrhunderts veröffentlicht: zunächst Arbeiten, die sich mit Themen der Mathematik und der mathematisierten Logik befassen, dann Studien zu Fragen der Naturwissenschaften und der Naturphilosophie, schließlich philosophische Abhandlungen, von denen die wichtigsten Texte Beiträge zu einer allgemeinen Kosmologie sind.

Eine ausdrückliche Behandlung religiöser Themen – selbst im weitesten Sinne verstanden – finden wir in Whiteheads Werk nur während weniger Jahre. Zwischen 1925 und 1929 erschienen die Bücher, denen man die expliziten Beiträge Whiteheads zum Themenbereich der Religion entnehmen kann, nämlich *Science and the Modern World*¹, *Religion in the Making*² und *Process and Reality*³. Bedenkt man noch, daß die beiden bedeutenderen, durchgebildeteren und umfangreicheren dieser drei Werke – *Science and the Modern World* und *Process and Reality* – lediglich in einzelnen Kapiteln und sonst nur beiläufig auf Themen der Religion und der Religionstheorie Bezug nehmen, so wird die Frage unabweisbar, inwiefern Whitehead den Vertretern und Zeugen der Weltfrömmigkeit überhaupt zuzurechnen ist. Wie konnte er – allgemeiner gefragt – aufgrund einer eher episodischen Behandlung religiöser Themen in der Theologie so starken Einfluß gewinnen; wie konnte er mit den im Gesamtwerk sich doch spärlich ausnehmenden Ausführungen zu Angelegenheiten der Religion sogar eine breitgefächerte und expansive theologische Schulbildung, die nordamerikanische *Prozetheologie*, prägen?⁴

Im folgenden sollen diese Fragen eine Antwort erhalten; außerdem soll Whiteheads spezifischer Beitrag zum Thema „Weltfrömmigkeit" herausgearbeitet werden.

Zunächst, im ersten Abschnitt, ist Whiteheads *Theorie* der Entwicklung von Frömmigkeit und Religiosität nachzuzeichnen, die er in *Religion in the Making* entwickelt. Dabei wird sich zeigen, daß Frömmigkeit und ein bestimmtes Weltverhältnis des Menschen nach Whiteheads Überzeugung koinzidieren. Beobachtet man daraufhin die Genese und Primärintention seiner eigenen Kosmologie, was wir im zweiten Abschnitt kurz tun werden, so zeigt sich, daß die Kosmosfrömmigkeit nicht nur *ein* (vorübergehend behandeltes) *Thema* in Whiteheads Gesamtwerk, sondern eines seiner *bestimmenden Merkmale* ist.

Ein als „Frömmigkeit“ zu bestimmender Bezug auf Welt tritt in Whiteheads Werk keineswegs nur in Partien auf, die offensichtlich und ausdrücklich Themen der Religion bearbeiten. Es handelt sich vielmehr um einen für Whiteheads Kosmologie unerläßlichen, ihr eigentümlichen und notwendigen Grundzug.

Nun mag diese Frömmigkeit, die systematische Fusion der einst mit den Ausdrücken „Gott“, „Selbst“ und „Welt“ markierten Themenbereiche, viele theologische Bedenken hervorrufen. Dessen unerachtet ist Whitehead auch in den Regionen seiner Kosmologie in einem wohlbestimmten Sinn „religiöser Denker“, in denen konventionelle Frömmigkeit ihn auf ihre Anliegen und Fragen gar nicht zu sprechen kommen sieht, und zwar in seinem Bemühen um allgemeine Antworten auf fundamentale Fragen der Kosmologie. Gerade in diesem Bemühen sieht Whitehead selbst eine hochentwickelte und überlegene Form der Religiosität sich ausdrücken. Im folgenden ist dieser Anspruch kenntlich zu machen und zu diskutieren.

I. Soziale, individuelle und kosmische Frömmigkeit

Whitehead verneint, daß die Religion prinzipiell und primär ein soziales Faktum ist (a social fact).⁵ Nur in ihren frühen Formen und in ihren Verfallsstufen sei Religion wesentlich in soziale Kommunikation eingebunden, sei sie, wie er formuliert, Stammesreligion bzw. ein Phänomen der Geselligkeit im weitesten Sinne (20ff., 28).

Die auf Ritual und auf Ausdruck und Reproduktion von Emotionen zentrierten frühen Formen der Religiosität werden nach Whiteheads Überzeugung in einer kulturellen Entwicklung überwunden, die auf Rationalisierung des Glaubens hinläuft. Schon mit den Ritualen der auf soziale Interaktion und Koaktion abstellenden „Stammesreligionen“, die White-

head mit koordiniertem, gleichförmiges Agieren hervorbringendem Herdenverhalten bei Tieren vergleicht (20ff.), beginnt der Abstraktionsprozeß, der zur Herausbildung des rationalisierten Glaubens führt. Indem das rituelle Verhalten Aktionen reproduziert, die „keine direkte Relevanz für die Erhaltung (preservation) des physischen Organismus der Handelnden haben“ (20), weist es bereits in die Abstraktionsrichtung, in der die höhere Religion zu lokalisieren ist. Die in diesem Prozeß emergierende „höhere“ Religiosität bildet ein „System allgemeiner Wahrheiten“ aus (15), womit sie der immer klareren „Auffassung derjenigen bleibenden Elemente“ dient, „aufgrund deren es eine stabile Ordnung der Welt gibt, bleibende Elemente, ohne die es keine sich wandelnde Welt geben könnte.“ (8; vgl. 30ff.)

Wichtig ist nun zu sehen, daß in dieser Entwicklung gleichzeitig mit einer intellektuellen Individuierung der Religiosität die – nach Whiteheads Überzeugung notwendig religiöse – Ausbildung eines Welt-Bewußtseins (world-consciousness, 39 u. ö.) erfolgt. So wie bereits in den Ritualen der „sozialen Religiosität“ die Bindungen an die unmittelbare natürliche Umgebung (in physischer Bedürfnisbefriedigung) gelockert werden, die Individuen aus dem Fluß der Natur gleichsam heraustreten und *zugleich* größere Gemeinschaft zelebrieren, so steigert die höhere Religiosität den Ablösungsprozeß des Individuums durch Lösung aus den Bindungen der natürlichen Sozialität, zugleich eine umfassendere Partizipation ermöglichend.

Noch ehe man diskutiert, ob mit dem Prozeß der Koemergenz und Steigerung von Individuierung und Ausbildung von Weltbewußtsein Religion und Frömmigkeit überzeugend bestimmt sind, ist dieser Prozeß selbst zu verdeutlichen.

Keineswegs nämlich leuchtet diese Koemergenz von intellektueller Individuierung und Weltbewußtsein konventionellem kontinentalem Denken ohne weiteres ein. Entweder „das Ich“ kultiviert seine Individualität gegen „die Welt“ – oder es kultiviert seine – wie immer gearteten – Weltverhältnisse und gibt seine „Selbstbezogenheit“ preis. So oder ähnlich wird konventionellerweise gedacht und argumentiert, und in dieser Relationierung von Selbst und Welt leuchtet Whiteheads These eben überhaupt nicht ein.

In der Tat, hält man an der Gewohnheit fest, Weltbewußtsein als ein wie auch immer gesteigertes soziales Bewußtsein zu verstehen und der Individuierung entgegensetzen, so wird man vergeblich den Zugang zu Whiteheads Theorie der Religion und zu seinem Denken überhaupt suchen. Unvereinbar erscheinen dann die „Spitzensätze“ seiner Religionstheorie:

- „Religion is what the individual does with his own solitariness.” (16, 47, 58)
Religion ist, was das Individuum mit seiner eigenen Einsamkeit anfängt.
- „Religion is world-loyalty.” (59)
Religion ist Welt-Loyalität.

Um beide Gedanken im Sinne Whiteheads zusammenzubringen, muß man zunächst sehen, daß mit dem „Individuum“ nicht in der uns geläufigen Vagheit der „ganze Mensch“, der Mensch als psychophysisches Lebewesen gemeint ist. Unser sogenannter „ganzer“ Mensch ist für den Naturwissenschaftler Whitehead vielmehr eine Serie, genauer ein Bündel von Serien von „Ereignissen“ – eine „society“, die der Vereinigung, der „Konkretion“, der „Individuierung“ erst je *bedarf*. Im Blick auf die christologische und pneumatologische Leib-Glieder-Differenzierung kann man diesen dem neuzeitlichen Denken besonders fremden Ansatz durchaus plausibilisieren.

Spezifisch religiöse Prozesse nun fördern und steigern nach Whiteheads Überzeugung diese Individuierung. Sie setzen den Prozeß der rituellen Abstraktion von den unmittelbaren physischen Bedürfnissen des Leibes – Whitehead würde von der „unmittelbaren physischen Umgebung“ des Individuums sprechen – fort. Die Lösung von der Bindung an die unmittelbare physische Umgebung erfolgt aber nicht um einer *irgendwie* gearteten Individuierung willen. Sie erfolgt nicht etwa um der Ausbildung z.B. des Schrulligen, Bizarren, Erratischen, des „Eigenwilligen“ und in diesem Sinne „originell“ und „individuell“ zu Nennenden willen. Die *religiöse* Individuierung stellt auch nicht auf eine Kultur *irgendwie* gearteter psychischer oder gar möglichst „rein psychischer“ Prozesse als solcher ab, in denen eine „schöne Seele“ innerlich und äußerlich verschwebt.

Die religiöse Individuierung löst vielmehr die Bindungen an die unmittelbare Umgebung, um eine weitere Umgebung – zunächst durchaus die soziale der „Stammesreligionen“ – einzubeziehen und die Individualität im Rahmen dieses „sozialen Leibes“ zu synthetisieren, zu konkretisieren.

Wie nun leicht nachzuvollziehen, geht dabei die Steigerung des Einzugsbereichs des Individuierungsprozesses mit einer Steigerung der Ablösungsprozesse von Bindungen an natürliche Kontexte einher. Auch die Einbindung in den „sozialen Leib“ der Stammesreligion und die Einbettung in die „unmittelbare soziale Routine“ (38, vgl. 38ff.) werden durch die höhere Religiosität aufgehoben. Einsamkeitserfahrungen werden so zugleich überwunden *und* gesteigert.⁶

So wenig es aber im religiösen Denken um einen *irgendwie* gearteten Individuierungsprozeß geht, so wenig finden die höheren Formen von Religion ihren Ausdruck in der Ausbildung möglichst integrativer allgemeiner und womöglich auf Leere hin unbestimmt gehaltener Gedanken. Eine so gesteuerte Entwicklung würde Whiteheads Ansicht nach allenfalls eine abstrakte Metaphysik hervorbringen, nicht aber ein *Weltbewußtsein* kultivieren. Es muß also sichergestellt sein, daß die Abstraktions- und Generalisierungsprozesse *zugleich* Individuierungsprozesse bleiben, um – in der Spannung von Kultur von Einsamkeitserfahrungen *und* von Weltbewußtsein – religiös qualifiziert zu sein.

„Die eigentümliche Stellung der Religion ist, daß sie zwischen abstrakter Metaphysik und den besonderen Prinzipien steht, die sich nur auf einige der Lebenserfahrungen anwenden lassen. Die Relevanz ihrer Begriffe kann nur deutlich in Augenblicken der Einsicht wahrgenommen werden, und dann für viele von uns nur nach Anregungen von außen. Deshalb gründet Religion sich hauptsächlich auf eine kleine Auswahl aus den allgemeinen Erfahrungen des Menschengeschlechts. Auf dieser Seite stellt Religion sich als ein Interesse neben anderen spezialisierten Interessen der Menschheit dar, deren Wahrheiten von begrenzter Gültigkeit sind. Aber auf der anderen Seite beansprucht die Religion, daß ihre Begriffe, obwohl vor allem aus speziellen Erfahrungen hergeleitet, doch von universaler Gültigkeit sind und vom Glauben auf das Ordnen aller Erfahrungen angewendet werden sollen.“ (31)

Die Weltreligionen haben Whitehead zufolge diese Position zwischen individueller Lebhaftigkeit und plausiblen universalen Gültigkeitsansprüchen optimiert. In einer stark schematisierenden Skizze kontrastiert er die „beiden katholischen Religionen der Zivilisation“ (43): Christentum und Buddhismus. Der Buddhismus sei „das enormste Beispiel für angewandte Metaphysik in der Geschichte.“ (50) Die von ihm evozierte Religiosität setze mit den allgemeinen erläuternden Dogmen an und bewege sich – freilich von vornherein und beständig innerhalb der beschriebenen Spannung von Individuierung und Weltbewußtsein bleibend – auf konkrete Erfahrungen hin (vgl. 50, 52; vgl. 49ff.). Das Christentum hingegen setze mit den erläuternden Fakten an. „Die überlieferten Aussagen Christi sind nicht formalisiertes Denken. Sie sind Beschreibungen direkter Einsicht ... Seine Aussagen sind Taten und nicht Anordnungen von Begriffen. Er spricht in den schwächsten Abstraktionen, deren die Sprache fähig ist ...“ (56; vgl. 49ff.). Die Entwicklungsdynamik des Christentums verläuft also in Richtung auf eine möglichst hoch generalisierte Metaphysik, die dennoch in fruchtbarer Spannung mit den „konkreten Einsichten“ und Taten

Christi bleibt. Auch ohne die Angemessenheit dieser Globalbeschreibungen der Weltreligionen genauer zu prüfen, fragt es sich doch, wie Whitehead auf der Basis dieser Theorie zu einer *Kosmosfrömmigkeit* im strengen Sinne gelangen kann.

Denn was spricht dafür, daß in der von Whitehead beschriebenen Form von Religion jemals mehr hervortritt als eine eben individuelle, subjektive, private Weltkonzeption oder gar nur eine metaphysische Verallgemeinerung der „persönlichen“ Sicht der Dinge? Warum nötigt das von Whitehead als für die Religion charakteristisch beschriebene Zugleichhervortreten von Individuierung und Weltloyalität nicht zum Eingeständnis, daß hier eben nur „eigene Welten“ ausgebildet wurden?

Muß diese Konzeption nicht in der noch immer verbreiteten Meinung geradezu bestärken, daß Religiosität eben *die* Welt verfehle, daß sie nur Loyalität der je „*eigenen*“ Welt gegenüber ausbilde und deshalb mit Recht der Weltflucht, des Hinterwäldlertums oder ähnlicher die Objektivität und die allgemeine Verbindlichkeit gerade fliehender Bewußtseinsstellungen geziehen wurde?

Whitehead kann diesen Anfragen nicht mit dem schlichten Hinweis auf die triviale Erfahrung entgegentreten, daß faktisch in den beobachtbaren und erlebbaren Ausprägungen von Religion Verständigung, Kommunikation, Übereinstimmung und Koaktion gelingen. Auf der Basis eines solchen Argumentationsansatzes nämlich würde seine Entgegensetzung von sozialer und kosmischer Religiosität fragwürdig und unhaltbar. Auch wäre auf dieser Grundlage nicht mehr einsehbar, weshalb ein Individuierungsprozeß für die Religiosität konstitutiv sein soll.

Es macht den Reiz und die Stärke von Whiteheads Theorie aus, daß er sich gerade diesen Fragen stellt. Es sind eben diese Fragen, an denen sich sein Interesse an Religiosität entzündet und auf die seine These von der wissenschaftlichen und kulturellen Unvermeidbarkeit der Kosmosfrömmigkeit antwortet.

II. Überschreitung der individuellen relativen Welt und das Mysterium der universalen wirklichen Welt

Daß die Frage nach der transindividuellen wirklichen und objektiven Welt zu einer *religiösen* Frage werden kann, läßt sich nicht nur im Blick auf die von Whitehead in *Religion in the Making* entwickelte Theorie der Religion

und der Religiosität dartun; vielmehr bezeugt der Hauptentwicklungsstrom von Whiteheads Denken dies eindrucksvoll.⁷

Erst wo die Whiteheads gedankliche Entwicklung leitende kosmologische Problemstellung erkannt wird, kann sinnvollerweise festgestellt werden, daß Kosmosfrömmigkeit eben nicht nur eines der von Whitehead im Rahmen seiner Aufstellungen über Religion behandelten Themen sei, sondern daß Kosmosfrömmigkeit ein Charakteristikum seines Werkes schlechthin und ein *Movens* seines Denkens ist.

Dies gilt noch nicht für den frühen Whitehead, der vielmehr, wie wohl auch die meisten Menschen der Gegenwart, „die Einheit der Welt“ naiv voraussetzt. Darüber hinaus ist Whitehead anfangs davon überzeugt – und was wäre von einem naturwissenschaftlich gebildeten und interessierten Mathematiker auch anderes zu erwarten? –, daß diese Welt exakt und adäquat durch die mathematisierten Naturwissenschaften erfaßt und dargestellt werde. Doch dann kommen, aus hier nicht im einzelnen zu erläuternden Gründen, in Whitehead Zweifel auf, ob die mathematisch-naturwissenschaftliche Darstellung der Welt der wirklichen Welt angemessen ist, ja er fragt, ob die abstrakte Welt der mathematisierten Erfassung, die von unseren Sinneswahrnehmungen abstrahiert, „nicht bloß ein ungeheures Zaubermärchen“⁸ sei.

Aufgrund dieses Zweifels gelangt er zunächst zu der typischen tolerant-sympathischen „Lösung“ des sogenannten gesunden Menschenverstands, daß es viele prinzipiell „irgendwie“ gleichberechtigte Theorien der Welt gebe – von mathematischen bis hin zu poetischen und theologischen –, die auf verschiedenem Abstraktionsniveau die eine wirkliche Welt zu erfassen suchen und dabei einander ergänzen sollten. Doch dieser kosmologische Pluralismus erweist sich sehr schnell als wissenschaftlich unseriös und unfruchtbar. Whitehead kann auf dieser Basis keine Antwort auf Fragen nach den Zusammenhängen zwischen den verschiedenen Konzeptionen von Welt geben, geschweige denn die Privilegierung einer bestimmten Konzeption – z.B. der mathematisch ausformulierten – systematisch konsistent vertreten. Treffende und verstellende Impressionen von Welt oder hilfreiche und unfruchtbare Aussagen über die Welt lassen sich auf dieser Basis nicht unterscheiden.

Aufgrund der Fülle der Aporien, in die sein Denken geraten ist, sieht sich Whitehead schließlich genötigt, den populären unbefangenen „Glauben“ an die *eine wirkliche* Welt aufzugeben. Er gelangt zu der Ansicht, daß die *eine Welt* ein *gedankliches Konstrukt* ist. In Wirklichkeit leben wir in Folgen ungeordneter, fragmentarischer Erfahrungen, die wir mit verschiedenen gedanklichen Strategien zu ordnen und zu umfassenderen und kom-

munizierbaren „Einheiten“ zusammenzufassen suchen. Zu diesen gedanklichen Strategien gehört auch der Entwurf der „einen Welt“, der Entwurf eines alle Serien fragmentarischer Erfahrungen integrierenden Konstrukts.⁹

Whitehead sucht nun die verschiedenen Prozesse zu bestimmen, zu unterscheiden und einander zuzuordnen, in denen die mathematisierten Naturwissenschaften, der gesunde Menschenverstand und das individuelle Empfinden ihre jeweiligen „Gegenstände“ erfassen und eine Totalität dieser Gegenstände konzipieren. Doch alle seine Bemühungen um die Entwicklung einer überzeugenden Typik der verschiedenen Erfahrungsstile und ihrer Synthese scheitern. In wichtigen Auseinandersetzungen mit den führenden Philosophen der Neuzeit plädiert er schließlich dafür, auch eine gedanklich vorausgesetzte Bestimmtheit von universaler Welt zu verabschieden.

Die wirkliche Welt besteht aus einmaligen, einzigartigen, vergehenden Ereignissen (passing events), in denen sie sich je und je konkretisiert. Ebenso korrekt ist es zu sagen, daß die wirklichen Ereignisse jeweils die Welt konkretisieren: „Wir müssen mit dem Ereignis als der Elementareinheit natürlichen Vorkommens einsetzen.“¹⁰ Die Welt konkretisiert sich in einmaligen, individuellen Ereignissen. Damit ist die populäre These, daß jedes Lebewesen „Produkt seiner Umgebung“ ist, konsequent und allgemein gefaßt ausformuliert. Jedes Ereignis und jede Ereignisserie (auch die komplexen Ereignisse, die wir Menschen sind) sind gleichsam als „Zusammenballung“ ihrer Welt – d.h. aller anderen ihre Umgebung bildenden Ereignisse – aufzufassen. Ereignisse treten auf, emergieren, indem ihre Welt – d.h. die sie umgebenden Ereignisse – sich in ihnen konkretisiert, objektiviert.

Doch dieser Sachverhalt ist auch in anderer Perspektive zu erfassen und auszudrücken: Ereignisse emergieren, indem sie die sie umgebenden Ereignisse, also ihre Welt, synthetisieren, genauer als deren Synthese auftreten. Die Ereignisse sind also ebenso als Produkt ihrer Umgebung zu bestimmen, wie die Umgebung als durch das Ereignis konstituiert zu verstehen ist. Jedes Ereignis konstituiert seine relative wirkliche Welt.

Dieser Prozeß ist gedanklich nicht als ein Eins-zu-eins-Verhältnis zu begreifen. Wir haben vielmehr jedes Ereignis als Konkretion einer Mannigfaltigkeit anderer Ereignisse zu begreifen und zugleich zu sehen, daß dieses andere Ereignisse objektivierende und zusammenfassende Ereignis eben auch in andere Prozesse der Konkretion als Objekt eingeht, daß es von vielen anderen Ereignissen objektiviert wird. Diese Grundstruktur – jedes Ereignis objektiviert und verbindet viele Ereignisse im Konkretions-

prozeß, in dem es auftritt, es ist diese Verbindung; jedoch geht es selbst in viele Konkretionsprozesse anderer Ereignisse objektiviert als deren Bestandteil ein – bestimmt Whiteheads Theorie der Ereignisse und ihrer relativen wirklichen Welten.

Jedes Ereignis konkretisiert nicht nur (subjektiv) die anderen Ereignisse als Elemente seiner relativen wirklichen Welt, es ist auch (objektiv) Bestandteil der relativen wirklichen Welt anderer Ereignisse, in die es seinerseits eingeht.

Die genaue Analyse und Darstellung dieses Prozesses des Auftretens von Ereignissen in ihrer relativen wirklichen Welt bzw. der Konkretion der Welt in einmaligen Ereignissen wird in Whiteheads Hauptwerk *Process and Reality* gegeben. Dieses schwer zugängliche Werk, das gewiß einen der bedeutendsten Texte der philosophischen Weltliteratur darstellt,¹¹ ist letztlich nichts anderes als die differenzierte Beschreibung des hier nur skizzierten Prozesses, aber aus einer Mannigfaltigkeit von Perspektiven, in einer Fülle von historisch orientierten philosophischen Diskussionen und systematisch ausgerichteten Demonstrationen der wissenschaftlichen Leistungskraft dieses Ansatzes.

Betrachten wir diese Grundstruktur von Whiteheads reifer Kosmologie, die erwachsen ist aus einer Auseinandersetzung mit konventionellen Konzeptionen von Welt, so läßt sich der systematische Ort der Kosmosfrömmigkeit in Whiteheads Werk genau bestimmen. Wir hatten im ersten Abschnitt unserer Überlegungen gefragt: Kann Whitehead seine Theorie von Religiosität davor bewahren, in eine bloße Konzeption der Heiligung einer Privatwelt, in eine bloße Heiligung des subjektiven Realitätsempfindens und des subjektiven Totalitätswurfs abzugleiten?

Im Blick auf die Grundstruktur von Whiteheads reifer Kosmologie werden wir mit der Erkenntnis konfrontiert, daß jedes Ereignis Konkretion seiner relativen wirklichen Welt ist: „Jedes Ereignis grenzt seine eigene wirkliche Welt ab, aus der es hervorgeht. Zwei Ereignisse können niemals identische (sondern nur verwandte, ähnliche, hochgradig ähnliche, M. W.) wirkliche Welten haben.“¹² Was ist also der spezifische Beitrag der Religiosität, wenn die Koemergenz von individuellem Ereignis und seiner relativen wirklichen Welt die Grundstruktur alles „Wirklichen“ ausmacht?

Es ist nach Whiteheads Überzeugung gerade die Religiosität, genauer die Kosmosfrömmigkeit, die die fundamentale Individualität und Relativität der Erfahrung wirklicher Welt überwindet, ohne die Individualität zu zerstören. Die wirkliche konkrete Welt ist die durch ein wirkliches Ereignis objektivierte bzw. die in ihm objektivierte relative Welt. Auf der Ebene der Anthropologie und unserer alltäglichen Erfahrung gesprochen heißt

das: Niemand sieht sich mit des anderen Augen, lebt des anderen Leben. Obwohl wir viele Erfahrungen als gemeinsame erleben bzw. zu gemeinsamen machen, lebt jeder in seiner Welt. Die Religiosität treibt in besonderer Weise über diese Erfahrung hinaus. Whitehead expliziert das im Vergleich mit der Strategie der Weltobjektivierung durch die Naturwissenschaften.

Wohl stellen auch die Naturwissenschaften Operationen bereit, die Privatheit der Welterfahrung zu überschreiten. Aber diese Operationen abstrahieren von Einmaligkeit der wirklichen Welt und des wirklichen Ereignisses; sie verzerren die Weltwahrnehmung und sind, sofern sie Eingriffe in die physische Realität leiten, notwendig zerstörerisch.¹³ Demgegenüber entwickelt die Religiosität Konzeptionen der transindividuellen universalen Welt, in der die subjektiven wirklichen Ereignisse samt ihren relativen wirklichen Welten aufgehoben, erhalten sind. Diese transindividuelle Welt ist aber nicht einfach mit Hilfe der alteuropäischen Teil-Ganzes-Denkschemata zu erfassen. Die relativen wirklichen Welten der wirklichen Ereignisse sind nicht schlicht „Teile“ eines „größeren Ganzen“, das zu erfassen oder vielmehr zu beanspruchen Aufgabe der Religion wäre. Das umfassendste Ganze, über das hinaus nichts Größeres erfahren werden kann, ist demgegenüber vielmehr für jedes Ereignis zunächst *seine* relative wirkliche Welt, die es konkretisiert. Doch in dieser Verwirklichung wird das Ereignis gelenkt von einer Vision (envision) Gottes, einer wirklichen, objektiven, universalen Konkretion der Welt, die aber die eigene Perspektivität, Relativität und Endlichkeit nicht zerstört.

Diese über die Erfahrung eigener Endlichkeit beständig hinaustreibende Kraft, diese zur Intensivierung eigenen Lebens und zur Steigerung der Integrations- und Partizipationsmöglichkeiten führende Kraft ist als Kosmosfrömmigkeit zu verstehen. Die Einsamkeit der Vervollkommnung, die Einsamkeit des Vergehens einerseits und die Ausschöpfung der eigenen relativen Welt, das Hinausgehen über diese Welt und über die Spannkraft der Subjektivität andererseits – dieser alles Wirkliche bestimmende Prozeß ist nach Whiteheads Überzeugung sowohl als kosmologisches Phänomen zu erfassen als auch als religiöses Geschehen zu beschreiben.

Unzureichend wäre es, diese von Whitehead „Gott“ genannte Konkretion der Welt *nur* als über das wirkliche Ereignis und seine relative wirkliche Welt „hinausgehend“ zu beschreiben. In einem banalen, wenn auch durchaus treffenden Sinn kann man jedes Ereignis, das ein anderes objektiviert, die Transzendenz des objektivierten Ereignisses nennen. Der kopfschüttelnd oder inspiriert diese Zeilen zur Kenntnis nehmende Leser ist in diesem Sinne dem Verfasser so transzendent wie eine Blume dem

von ihr aufgesaugten Wasser oder die sich vom Elternhaus emanzipierenden Kinder ihren Eltern. *Jedes* Ereignis, das ein vorangehendes Ereignis – als Element eben seiner relativen wirklichen Welt – objektiviert, stellt in dieser Hinsicht dessen Transzendenz dar. Doch indem Ereignisse oder Ereignisseries, indem z.B. „wir“ von anderen Ereignissen objektiviert und transzendiert werden, indem wir in andere relative Welten als deren Elemente eingehen, wird unsere Subjektivität und unsere relative wirkliche Welt aufgehoben. Whitehead spricht bewußt vom „perishing“, vom Untergehen der Ereignisse im subjektiven Sinn. Diese Selbstobjektivierung in anderen Konkretionen von Welt ist wohl zu unterscheiden von der Erhaltung des Ereignisses auch in seiner Einmaligkeit und Individualität in einer transindividuellen Welt, die Whitehead vergöttlichte Welt oder Gott nennt. Auf diese objektive, universale wirkliche Welt ist die Kosmosfrömmigkeit ausgerichtet. Ohne sie wären Relativismus, Willkür und Hoffnungslosigkeit prinzipiell ohne Alternative.

Fassen wir diese objektive und doch das konkrete Individuelle, genauer den Pluralismus individueller Konkretionen erhaltende Welt als konkretes Ereignis, so können wir von Gott sprechen.

Genauer gesagt: Je nachdem, ob diese Konkretion, die darin konkretisierte Welt oder die kosmologische Funktion ins Auge gefaßt wird, kann Whitehead von „Gott“, „Himmelreich“ oder von der „Welt, die Gott genannt werden kann,“ sprechen. Mag diese Sprachregelung auch in der Perspektive christlicher Theologie unbefriedigend sein,¹⁴ systematisch ist diese Konzeption von beachtlicher Konsistenz.

Die individuellen Konkretionen der individuell ganzen und vollkommenen, in anderen Perspektiven aber nur relativen wirklichen Welten werden von einer religiösen Perspektive gesteuert, die – ohne die Individualität und Endlichkeit und damit die Wirklichkeit aufzuheben – über die jeweilige Konkretion hinaustreibt. Diese Perspektive fungiert nicht allein als Anreiz, die individuelle Welterfahrung zu erweitern und die individuelle Konkretion zu intensivieren und zu vertiefen. Dies ist gewiß *ein* Aspekt der Kosmosfrömmigkeit in Whiteheads Werk (vgl. 144ff.). Wichtiger jedoch ist die Erkenntnis, daß ohne diese Kosmosfrömmigkeit die Einheit von konkreter und objektiver Welt – die der gesunde Menschenverstand naiv voraussetzt und in Konfliktfällen nicht verteidigen kann – ohne letzten Grund der Rechtfertigung wäre. Nur die intellektuell vertretbare Kosmosfrömmigkeit läßt nach Whiteheads Überzeugung dementieren, daß letztlich „jeder in seiner eigenen Welt lebt“ und daß wir nur über Fiktionen diesen Isolationismus des Wirklichen zu durchbrechen *suchen*. Die Kosmosfrömmigkeit, die an einer universalen, transindividuellen

Welt festhält, in der alle individuellen Konkretionen von Welt ohne Zerstörung ihrer Individualität und Wirklichkeit aufbewahrt werden, ignoriert unsere Erfahrungen von chronischer Einsamkeit und chronischer Illusionsgefährdung im wirklichen Leben nicht.

Sie hält aber *in* diesen Erfahrungen den Glauben an die Unzerstörbarkeit des vergehenden Wirklichen, des einmaligen Konkreten und Individuellen mitsamt seiner relativen wirklichen Welt aufrecht. Und sie bekräftigt den Glauben an die prinzipielle Vertrauensfähigkeit und Solidarität des Universums im Angesicht der erkannten Unabwendbarkeit von Subjektivismus, Relativismus und der Hinfälligkeit des Endlichen in diesem Licht.

„Auf diese Weise ist die beharrliche Sehnsucht gerechtfertigt – die beharrliche Sehnsucht, (unser) Drang nach Existenz möge aufgefrischt werden durch die allgegenwärtige, nicht nachlassende Bedeutung unserer unmittelbaren Handlungen, die vergehen und doch für immerdar leben werden.“¹⁵

Anmerkungen

Anmerkungen

(Text: Seite 303 – 314)

zu: Michael Welker, Kosmosfrömmigkeit in
A. N. Whiteheads Werk

- ¹ 1. Aufl. 1925; zahlreiche Auflagen und Neudrucke; neuere Ausgabe Glasgow, 1975. Deutsche Übersetzung: Wissenschaft und moderne Welt, Zürich 1949 (vergriffen); neue Übersetzung Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1985.
- ² 1. Aufl. 1926; mehrere Auflagen und Neudrucke; neuere Ausgabe New York, 1960. Die deutsche Übersetzung wird 1985 im Suhrkamp Verlag, Frankfurt erscheinen.
- ³ 1. Aufl. 1929; viele Auflagen und Neudrucke; neuere Ausgabe: Corrected Edition, hg. von D.R. Griffin u. D.W. Sherburne, New York 1978. Deutsche Übersetzung: *Prozeß und Realität*. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt 1979 und 1984.
- ⁴ Die 1977 von B. A. Woodbridge herausgegebene *Primary-Secondary Bibliography* nennt etwa 2000 Titel, von denen die Mehrzahl aus dem Bereich der Prozeßtheologie kommt; für die nächste Ausgabe dieser „Bibliography“, die in Vorbereitung ist, dürfte sich die Zahl der aufzuführenden Publikationen nahezu verdoppelt haben.
Zu den verschiedenen Richtungen der Prozeßtheologie s. M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead, Neukirchen 1981, 138ff.
Zum Spektrum der in der Prozeßtheologie kultivierten Denkweisen und behandelten Themen s. den Band *Process Theology*. Basic Writings, hg. von E.H. Cousins, New York/Paramus/Toronto 1971; ferner *Religious Experience and Process Theology*. The Pastoral Implications of a Major Modern Movement, hg. von H.J. Cargas u. B. Lee, New York u. Paramus, 1976.
- ⁵ *Religion in the Making*, 16. Dieser Band wird im folgenden im Text nur mit Angabe der Seitenzahl zitiert; die Übersetzungen stammen vom Verfasser.
- ⁶ „Der Grund für diese Verbindung zwischen Universalität und Einsamkeit ist, daß Universalität eine Abtrennung von der unmittelbaren Umgebung ist. Es handelt sich um ein Bemühen, etwas Beständiges und Verstehbares zu finden, wodurch die durch das unmittelbare Detail verursachte Verwirrung interpretiert werden kann.“ (47f.)
- ⁷ Dies ist ausführlich dargestellt in: Welker, *Universalität Gottes*, 35ff.
- ⁸ S. A.N. Whitehead, *Eine Einführung in die Mathematik*, 2. Aufl., München 1958, 29f.
- ⁹ Dieses für Whiteheads gedankliche Entwicklung und für das Verstehen seiner schwierigen Kosmologie sehr wichtige Stadium seiner Theorie dokumentieren am besten seine Aufsätze in: A.N. Whitehead, *The Organisation of Thought*, Educational and Scientific, Westport 1975, bes. 105ff., 134ff. und 191ff.

- ¹⁰ So *Science and the Modern World*, 128 (übersetzt Verfasser) u.ö.; vgl. *Prozeß und Realität*, 155 u.ö.
- ¹¹ Eine kurze Einführung gibt mein Artikel: Die relativistische Kosmologie Whiteheads, *Philos. Rundschau*, Heft 1/2, 1985.
- ¹² *Prozeß und Realität*, 389.
- ¹³ Vgl. *Prozeß und Realität*, vierter Teil.
- ¹⁴ Vgl. Welker, *Universalität Gottes*, 130ff.
- ¹⁵ Damit schließt *Prozeß und Realität*, 627. Vgl. *Religion in the Making*, 149ff.