

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-08-0 € 13,-

9
2003

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

ÄSTHETIK

Beiträge von
Mădălina Diaconu
Maria José Punte
Karl Baier
Rolf Elberfeld
sowie
Roland Faber
Roberto Follari
u.a.

SONDERDRUCK

6
ÄSTHETIK



Redaktion und Einleitung:
ROLF ELBERFELD

7

MĂDĂLINA DIACONU

*Interkulturelle Ăsthetik als Spielraum
zwischen interkultureller Philosophie und
Ăsthetik*

21

MARIA JOSĂ PUNTE

*JosĂ Pablo Feinmann oder wo treffen sich
Philosophie und Revolution?*

38

KARL BAIER

*Offenes Kunstwerk versus
Kunstwerk der Offenheit*

57

ROLF ELBERFELD

*Einteilung der KĂnste
in interkultureller Perspektive*



forum

65

ROLAND FABER

Der transreligiöse Diskurs

95

ROBERTO FOLLARI

*Postmoderne als Wende und neoliberale
Katastrophe*

112

BÜCHER UND MEDIEN

132

IMPRESSUM

133

POLYLOG BESTELLEN & ABONNIEREN

Roland Faber

DER TRANSRELIGIÖSE DISKURS

ZU EINER THEOLOGIE TRANSFORMATIVER PROZESSE

Ich träume von dem Intellektuellen als dem Zerstörer der Evidenzen und Universalien, der in den Trägheitsmomenten und den Zwängen der Gegenwart die Schwachstellen, Öffnungen und Kraftlinien kenntlich macht; der fortwährend seinen Ort wechselt, nicht sicher weiß, wo er morgen sein und was er denken wird, weil seine Aufmerksamkeit alleine der Gegenwart gilt; der, wo er gerade ist, seinen Teil zu der Frage beiträgt, ob die Revolution der Mühe wert ist ..., wobei sich von selbst versteht, daß nur die sie beantworten können, die bereit sind, ihr Leben aufs Spiel zu setzen, um sie zu machen.

Michel Foucault (1977)¹

INHALT

I. DIE KATEGORIE DES TRANSRELIGIÖSEN

II. VON KOMPARATION ZU TRANSFORMATION

III. ZUR GESTALT TRANSFORMATIVER THEOLOGIE (JOHN COBB)

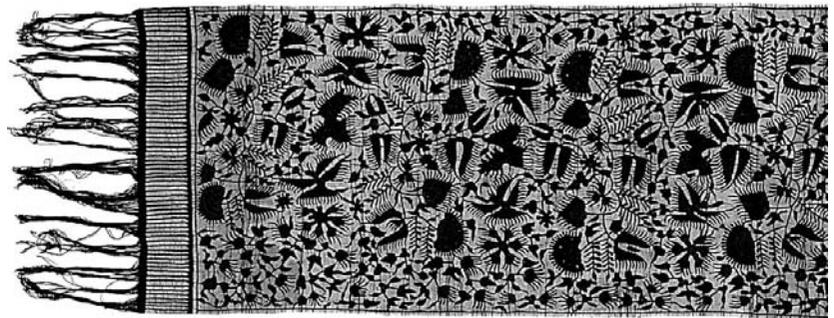
IV. ZUR STRUKTUR TRANSFORMATIVER PROZESSE

- (1) *Relationalität*
- (2) *Kontrast*
- (3) *Offene Ganzheit*

V. STRATEGIEN TRANSRELIGIÖSER THEOLOGIE

- (1) *Inklusion*
- (2) *Resonanz*
- (3) *Transmutation*

Roland FABER ist außerordentlicher Professor am Institut für dogmatische Theologie der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien



¹ Das Zitat ist ein Teil eines Interviews, das Foucault dem *Observateur* im März 1977 gegeben hat; cf. Foucault (1978) 198.

I. DIE KATEGORIE DES TRANSRELIGIÖSEN

Zwei Kategorien umschreiben neuere Tendenzen (nicht nur, aber gerade auch) der Theologie, sich mit religiösen Traditionen, die man nicht die eigenen nennt, auseinanderzusetzen und neben deren Kritik auch zu einer konstruktiven Verarbeitung zu kommen: die Kategorie des »Interreligiösen«² und die Kategorie des »Interkulturellen«.³ Anders als in der Philosophie⁴ kommt diesen Kategorien aber eine eigentümliche Bedeutung zu: »Interkulturell« bezieht sich zwar auch auf das interkontinentale Gespräch⁵ – wobei den Kontinenten im Grunde archetypisch bestimmte Religionen zugeordnet werden –, geschieht aber vor allem als ein *intrareligiöses* Gespräch *angesichts* der archetypischen religiösen Traditionen.⁶ Hier geht es Theologie um Vorgänge der »Inkulturation«⁷ ebenso wie um eine Reaktion auf die wahrgenommene – angenommene oder kritisch gewendete – »Globalisierung« (in) der Theologie.⁸ »Interreligiös« hingegen deutet gerade das Gespräch *zwischen* den religiösen Traditionen an, ohne das interkulturelle Moment auszuschließen, es aber überschreitend. Hier stellt sich das Problem der »Pluralität der Heilswege«⁹ und der Relativität aller Traditionen.¹⁰

Anders als in der Philosophie bedeuten »intrareligiöse (interkulturelle) Prozesse« und »interreligiöse (mono- wie interkulturelle) Prozesse« zunächst Vorgänge *intratheologischer* Art, d.h., sie dienen zwar dem Verstehen des Anderen und dem religiösen Frieden,¹¹ zuletzt aber immer der *eigenen* Tradition: entweder in Form einer *Apologie* der eigenen Tradition angesichts der anderen Traditionen (gerade aufgrund ihres besseren Verständnisses)¹² oder als Form von *Mission*, der Überzeugung anderer religiöser Traditionen.¹³ Beide Formen erscheinen heute ver-

Das LITERATURVERZEICHNIS findet sich in den Marginalien der Seiten 66–82.

LITERATUR

A

E. ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg 1995 (= QD 156)

M. ASANTE/W. GUDYKUNST (eds.), *Handbook of International and Intercultural Communications*, London 1989

J. ASSMANN, *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translability*, in: S. BUDICK/W. ISER (eds.), *The Translability of Cultures: Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, 25–36

B

J. BERTHRONG, *All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue*, Albany 1994 (= Series in Chinese Philosophy and Culture)

P. BEYER, *Religion and Globalization*, London 1994

2 Cf. MOLTSMANN (1997) 204–212. Cf. zur pluralistischen Struktur dieses interreligiösen Dialogs: SCHMIDT-LEUKEL (1993) 353 ff.

3 Cf. ARENS (1995) passim. In empirischer Hinsicht cf. Asante/Gudykunst (1989) passim.

4 Cf. zur philosophischen Diskussion einer »interkulturellen Philosophie«: EBERFELD (1999) 129–143; zum Stellenwert und der Analyse des »Interkulturellen«: KOESTER/WISEMAN/SANDERS (1993) 3–15; zur theologischen Verwendung des Begriffs hingegen: SCHREITER (1995) 14–18.

5 Cf. EBERFELD (1999) 129–137.

6 Cf. MOLTSMANN (1997) 204 ff.

7 Cf. SCHREITER (1995) 9–10.

8 Cf. FEATHERSTONE (1991), BEYER (1994) und im Speziellen zu den theologischen Konsequenzen der Globalisierung sowie der Gegenreaktion kritischer Regionalisierung: KRIEGER (1991).

9 Cf. zur Pluralismusthese im interreligiösen Dialog: HICK (1985) passim.

10 Cf. zur vor allem kritisch von christlicher Theologie aufgenommenen »Relativierung« eines »Absolutheitsanspruchs« des christlichen Heilsweges von christlicher Seite: v. BRÜCK/WERBICK (1991) passim.

11 Hier ist vor allem das Projekt »Weltethos« von KÜNG (1990) und (1993) zu nennen.

12 Cf. KUSCHEL (1991) 387–402 oder auch WERBICK (1993) 11–61.

13 Cf. MOLTSMANN (1997) 212 ff.

14 Cf. SCHREITER (1995) 9, aber auch 29: »Bei der Bewertung der Ergebnisse interkultureller Kommunikation sieht die Theologie häufig vor allem darauf, ob die Botschaft des Evangeliums auch in ihrer Integrität übermittelt worden ist.«

15 Binnentheologisch zeichnete sich solch eine »Erwünschtheit« von Veränderung durch den Übergang von einer »konfessionellen« (kontroverstheologischen) zu einer »ökumenischen« Theologie an, wie von vielen Theologen diagnostiziert; cf. MOLTMANN (1984) 27 f.; cf. auch SCHREITER (1997).

16 Cf. zur Unterscheidung von »syncretism« von »multiple religious participation« als einem der schwierigsten Probleme im westlichen interreligiösen Dialog: BERTHRONG (1994) 40.

17 Cf. KNAPP (1997) 331–339

18 Cf. zur Einführung in Begriff und Gegenstand: TRACY (1987) 14.446 ff.

19 Cf. NEVILLE (1999) 38: »Comparison requires understanding all sides to be compared in their own terms« (im Text alles hervorgehoben).

20 Cf. CLOONEY (1995) 521: »As one of the theological disciplines, comparative theology is marked by its commitment to the detailed consideration of religious traditions other than one's own.«

21 TRACY (1987) 454 fasst diese Situation so zusammen, dass »any theology in any tradition that takes religious pluralism seriously must eventually become a comparative theology« (Hervorhebung nicht im Text). Cf. CLOONEY (1995) 521–523.

22 Cf. NEVILLE (1991) 2 ff.

23 So etwa in dem ambitionierten Versuch von PERRY/ROSS (1991).

mehrt im Gewand der »Inkulturation«, d.h., der interreligiöse Dialog strebt nicht nur – gewissermaßen neutral – »Verstehen« an, sondern das *Erblihen der eigenen Tradition* in einem anderen kulturellen Bereich, der von anderen religiösen Traditionen geprägt ist.¹⁴ Verwandlung wird dafür in Kauf genommen oder sogar gewünscht¹⁵ – bei gleichzeitiger theoretischer Absetzung von einem »Synkretismus«,¹⁶ der – angesichts der Inkulturation und entgegen aller (notwendigen) Apologie – als Verrat an der eigenen Tradition um des Dialogs willen verstanden wird.¹⁷

Einen zeitgemäßen Versuch (angesichts von Pluralismus auf der einen und von Fundamentalismus auf der anderen Seite) zwischen dem versteckt *missionarischen* Charakter in der Theologie und einer offenen synkretistischen Beliebigkeit hindurch den Anspruch eines interreligiösen Dialogs mit Hilfe der Kategorie(n) »interreligiös« (und »interkulturell«) zu manifestieren, stellt die »komparative Theologie« dar.¹⁸ Ihr liegt an einer Kenntnis mehrerer religiöser Traditionen in ihrem je eigenen Recht;¹⁹ dies aber ohne Verlust eines eigenen theologischen Standorts in einer (oder mehrerer) dieser Traditionen.²⁰ Ihr Interesse aber ist in der Tat weder versteckt noch offen Apologie oder Mission, auch nicht Inkulturation, sondern die Wahrnehmung und Zueinanderfügung der Traditionen, ihre Kontrastierung, ihre gegenseitige Belichtung, das also, was man mit der Kategorie des »Komparativen« bezeichnet.²¹ Im Lichte der *Komparation* mehrerer Traditionen ist Theologie dann aufgefordert, alle *intrareligiösen* Lehren kritisch zu sichten und neu im Lichte des *interreligiösen* Dialogs zu formulieren.²² So hofft man, sich auf dem Weg zu einer »Welt-Theologie« zu befinden, in der alle Weltreligionen in einem einzigen systematischen Zusammenhang erscheinen mögen.²³

Aber auch die Kategorie der »Komparation« hat ihre Probleme. Sie setzt ihre eigene

J. BRACKEN, *Authentic Subjectivity and Genuine Objectivity*, in: *Horizons* 11 (1984) 291–303

J. BRACKEN, *The Divine Matrix: Creativity as a Link between East and West*, New York 1995

J. BRAUER, *Herausforderungen an das Christentum heute*, in: H. KÜNG/D. TRACY (Hg.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh 1984, 11–17

M. v. BRÜCK/W. LAI, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontationen, Dialog*, München 1997

M. v. BRÜCK/J. WERBICK (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg i. Br. 1993 (= QD 143)

S. BUDICK/W. ISER (eds.), *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, Stanford 1996

Begrenzung schon voraus, nämlich das »Vergleichen«. ²⁴ Gerade indem diese Methode der Komparation sich zum Modell universaler Inklusion erhebt, in der dann andere Möglichkeiten, Kategorien zu entwerfen, integriert erscheinen müssen, kann der Begriff »Vergleichen« keine distinkte Kontur gewinnen. ²⁵ Entgeht nicht gerade in der Reduktion auf die semantischen und syntaktischen Eigenheiten der Kategorie des »Vergleichens« anderes, das ebenso zentral zu bedenken aufgegeben wäre dem Blick, wie z. B. das »Übersetzen« von und in Traditionen (Translation), ²⁶ das »Verändern« und »Verändertwerden« durch den interreligiösen Dialog (Transformation) ²⁷ oder das »Neufügen zu einem Ganzen« (Transmutation)? ²⁸ Gegen diese Überforderung der Stellung der »Komparation« im Ganzen dieser Probleme des interreligiösen Dialoges verweist David Tracy in seinem Buch *Dialogue with the Other* (1990) daher zu Recht auf das tiefere Ziel des interreligiösen Dialogs, nämlich *Transformation*, und seine Form, nämlich sich als ein *doppelter* Dialog zu konstituieren:

»That we should examine critically all prior Christian theological answers in the light of the interreligious dialogue I do not doubt. That we should risk articulating new Christian answers ... I also do not doubt. ... It is, in fact, more exact to speak of two crucial and related dialogues: first, the interreligious dialogue which provides the principal new religious praxis which is transforming all of us and which gives rise to new theological thoughts and theories; and second, the inner-Christian dialogue, where Christian theologians attempt to report to others what possibilities they now foresee.«²⁹

Hier erscheint der *interreligiöse* Dialog zugleich immer als ein *intrareligiöser* Dialog mit der eigenen Tradition (und ihrer eigenen Pluralität). Jede »Komparation«, so ließe sich im Anschluss an Tracy formulieren, steht daher *immer schon* zwischen einer angezielten *Transformation* einerseits und einem Bedenken der *inneren Möglichkeiten* für einen »komparativen«

24 Cf. zur ausführlichen Analyse des »Komparierens«: NEVILLE (1999) 34–67.

25 So ist es symptomatisch, dass CLOONEY (1995) 544 f auch »non-comparative theologies« in sein Vorhaben integriert, wo es diesen um ein grundlegendes Bewusstsein der Bedeutung anderer Traditionen geht, ohne dass sie – aus je ihren eigenen Gründen – sich als vergleichende Theologien verstehen wollen. Besser wäre es, die Konturen des Komparativen zu schärfen und von anderen Methodologien abzugrenzen, nicht um auszugrenzen, sondern andere Konzeptionen des Bemühens um interreligiösen Dialog in ihrem eigenen Recht aufgreifen zu können. Cf. KAUFMAN (1993) XV, der sich von Komparation als Methode absetzt, nicht aber, um sie in ihrer Gültigkeit abzulehnen, sondern um seine eigene Vorgangsweise konturieren zu können.

26 Cf. zum Problem der »Translation«, der Übersetzung von Traditionen: BUDICK/ISER (1996) passim.

27 Cf. TRACY (1990) 97.

28 Cf. PERRY/ROSS (1991) und KRIEGER (1991).

29 TRACY (1990) 97; Hervorhebungen nicht im Text.

C

S. CASE, *Evolution of the Early Christianity: A Generic Study of First-Century Christianity in Relation to its Religious Environment*, Chicago 1914

R. CHANG, *Incommensurability, Incompatibility, and Practical Reasoning*, Cambridge 1997

F. CLOONEY, *Current Theology: Comparative Theology: A Review of Recent Books (1989-1995)*, in: *Theological Studies* 56 (1995) 521–550

J. COBB, *The Authority of the Bible*, in: (Hermeneutics and the Wordliness of Faith: A Festschrift in Memory of Carl Michalson) *The Drew Gateway* (1974/75) 188–202

J. COBB, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982

J. COBB, *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia 1974

30 Das erste, interreligiöse Moment entspricht dem Bestreben nach Universalität jenseits aller missionarischen Bestrebungen; das zweite, intrareligiöse Moment dient der Vorsorge gegen Synkretismus und die Wucherungen der Beliebtheit.

31 An dieser Stelle wäre dann auch eine Phänomenologie transreligiöser Prozesse angebracht. Da diese aber selbst nicht voraussetzungslos ist, sondern an eine Konstruktion des Blicks auf sie als eines transreligiösen gebunden ist, wird wohl erst im Durchgang durch die Möglichkeiten, Strukturen und Strategien eines transreligiösen Diskurses sich ein Instrumentarium zur Wahrnehmung transreligiöser Phänomene ergeben; cf. das Postskript.

32 Die genannten anderen Momente »Translation« und »Transmutation« sind nicht ausgeklammert, aber zurückgestellt, weil sie eines eigenen Diskurses bedürfen; in jedem Falle aber übersteigen sie das Problem der »Komparation«, so wie »Transformation« sie übersteigt. Dafür sei auf die Diskussion um das Problem der »Übersetzbarkeit« (Translabilität) und der »Unübersetzbarkeit« (Inkommensurabilität) verwiesen; cf. dafür CHANG (1997) sowie SANKEY (1994) und (1997) und in spezifisch theologischem Kontext EBERFELD (1999) 75 ff und ASSMANN (1996) 25 ff..

Dialog. Sowohl der Veränderungsprozess als auch das innere Veränderungspotenzial werden nämlich (paradoxiert) schon bestimmen, was verglichen werden kann, ob es verglichen werden soll und wie man sich durch ein solches Vergleichen verändern lassen möchte.³⁰ Diese Kategorien der »Bewegung« *ad extra* (Translation, Transformation, Transmutation) sowie *ad intra* (Möglichkeitsbedingungen) werden hier zusammengefasst, um sie als Teilmomente einer noch nicht hinreichend durch die Kategorien des »Interreligiösen« und »Interkulturellen« abgedeckten Kategorie wiederzugewinnen: der Kategorie des »Transreligiösen«.

Was also bedeutet die Kategorie des »Transreligiösen«? Ich möchte von transreligiösen Prozessen sprechen, wo genau diese »Bewegungen« sich im Kontext des intra- und interreligiösen (interkulturellen) Austausches ereignen,³¹ die ihr Zentrum im Aspekt der *Transformation* haben werden.³² Theoretisch (philosophisch oder theologisch gleichermaßen) bedeutet die Kategorie des »Transreligiösen« dann dreierlei: Erstens eine Theorie, in der im Nachdenken über das »Interreligiöse« die *Bedingungen, Kriterien und Strukturen* solcher transreligiöser Prozesse aufgeheilt werden – und zwar *ad extra* als nähere Bestimmung des *Vorgangs* der Veränderung selbst und *ad intra* als eine Möglichkeitsanalyse der Veränderbarkeit hinsichtlich der Tradition (oder Traditionen), von der (oder denen) aus der interreligiöse Dialog geführt wird. Zweitens aber auch die Bestimmung einer »idealen Zukunft« transreligiöser Prozesse, die dennoch nicht als platonischer Himmel auf die Theorie warten, um sie zu erfüllen, sondern ihr als ein Sinnapriori ihres Statthabens schon zugrunde liegen und die damit Gründe der *Sinnhaftigkeit* der Kategorie des »Transreligiösen« formulieren. Drittens schließlich eine Reflexion über die *Bewegung* einer solchen transreligiösen Theorie selbst; hier wird das Nachdenken über transreligiöse Prozesse zu einem »transreligiösen Diskurs«.

J. COBB, *God and the World*, Philadelphia 1969

J. COBB, *Process Theology as Political Theology*, Philadelphia 1982

J. COBB, *Trajectories and Historic Routes*, in: *Semeia* 24 (1982) 89–98

J. COBB, *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism*. ed. by P. Knitter, New York 1999

J. COBB./D. R. GRIFFIN, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976

D

G. DELEUZE, *Das Bewegungs-Bild – Kino I*, Frankfurt a.M. 1997

G. DELEUZE, *Differenz und Wiederholung*, München 21997

G. DELEUZE, *Henry Bergson zur Einführung*, Hamburg 21997 (= Zur Einführung 154)

II. VON KOMPARATION ZU TRANSFORMATION

Der zentrale Stellenwert, den »Komparation« in der Reflexion auf eine interreligiöse Theologie, aber auch auf eine interkulturelle Philosophie einnimmt, drückt sich durch die Begriffsbildungen »komparative Theologie«³³ und »komparative Philosophie«³⁴ aus, in ihrer Institutionalisierung in eigenen Lehrstühlen und Lehrgängen an Universitäten³⁵ und schließlich in der ausdrücklichen Reflexion auf den Begriff der »Komparation« selbst.³⁶ »Komparation« spielt dabei die Rolle des Bezugs auf *andere* Traditionen als die eigene,³⁷ deren Verstehen *aus sich selbst*³⁸ und ihrem *Gegeneinanderfügen* mit der »eigenen« Tradition (die als verstanden vorausgesetzt wird).³⁹ Für die Formung einer *komparativen Theologie* ergeben sich daraus zwei entscheidende Momente, durch die ihre Funktion im Rahmen des theologischen Unternehmens überhaupt und in Abgrenzung gegen eine zu überholende nicht-komparative Theologie bestimmbar wird:

Erstens bedarf es eines Blicks auf viele Traditionen, der nicht durch konfessionelle, d.h. auf die Apologie der *a priori* wahren eigenen Tradition fokussierte Neigungen beschränkt ist. Keith Ward grenzt hier ausdrücklich »komparative Theologie« von »konfessioneller Theologie« ab.⁴⁰ Nicht aber geht es ihm darum, der vermeintlichen konfessionellen Enge⁴¹ des Theologen die pluralistische Weite des befreiten Religionsphilosophen entgegenzuhalten, sondern vielmehr soll eine (systematische) *Theologie* entworfen werden, die Theologie zu bleiben vermag, d.h. der es um *Wahrheit* (nicht um Geschichte, Soziologie, Psychologie etc.) geht, die sich aber dennoch nicht *a priori* an eine Glaubensgemeinschaft gebunden weiß, um ihr Diener zu sein.⁴²

»One can therefore distinguish two types of theology. One is confessional theology; the exploration

33 Cf. WARD (1994) 3.

34 Cf. ELBERFELD (1998) passim.

35 So etwa an der Boston University und dem Boston College; aber auch die Initiative »Theologie interkulturell« am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt; oder den Studienschwerpunkt der »Interkulturalität« und »Interreligiosität« an der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien.

36 Cf. zur Philosophie: ELBERFELD, *Überlegungen* (1999) 143–151; zur Theologie: WARD (1994) 36–49; allgemein auch NEVILLE (1999) 4–109, aber auch die entsprechende Forschungsbibliographie von ELBERFELD, *Forschungsbibliographie* (1999) 211–220.

37 Hier soll der Aspekt des Hinausblickens über den eigenen Kulturkreis motivieren, wie dies in der Philosophie erstmals mit Leibniz' Interesse an chinesischer Philosophie auftrat, wenngleich sich nicht durchgesetzt hat, und wie dies in anderen Disziplinen bereits üblich ist – etwa der vergleichenden Literaturwissenschaft, Soziologie, Geschichtswissenschaft usw.; cf. ELBERFELD (1990) 125–126.

38 Mit diesem Aspekt soll der Hypothek des europäischen Kolonialismus vorgebeugt werden, der zwar anderes auch verstehen möchte, nicht aber aus deren eigenen Horizonten, Kriterien und Strukturen, sondern um es für die Ausbreitung der eigenen Macht, Kultur und Sphäre zu funktionalisieren; cf. dazu Neville (1999) 38.

39 Dieser Aspekt drückt sich in vielen Einzeluntersuchungen aus, in der mindestens (und meistens genau) zwei Traditionen miteinander konfrontiert werden; cf. v. Bruck (1997), Lefebure (1993) oder Schmidt-Leukel (1992) hinsichtlich Buddhismus und Christentum.

40 Cf. Ward (1999a) 36 ff.

41 Cf. Ward (1994) 38: »For such a view, theology is essentially a confessional discipline, a working-out of the faith of a particular community, of which the theologians are servants«.

42 Cf. Ward (1994) 39: »There is a proper intellectual study which tries to explore religious beliefs and practices, enquiring as to their truth and rationality, which is not as such committed to the views of one faith-community«.

J. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*, Washington 1992

E

R. ELBERFELD, *Forschungsbibliographie zur »komparativen Philosophie«*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24/2 (1999) 211–220

R. ELBERFELD, *Überlegungen zur Grundlegung »komparativer Theologie«*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24/2 (1999) 125–154

R. ELBERFELD, *Übersetzung der Kultur – am Beispiel der Übertragung buddhistischer Texte vom Sanskrit ins Chinesische*, in: ders. (Hg.), *Translation and Interpretation*, München 1999, 75–89 (= *Schriften der Académie du Midi* 5)

R. ELBERFELD (Hg.), *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, München 1998 (= *Schriften der Académie du Midi* 4)

43 WARD (1994) 40. Generell ist Ward davon überzeugt, daß die Wahrheitsfrage gar nicht in einem konfessionellen Kontext sinnvoll (ohne Selbstwidersprüche) gestellt werden kann, weil »Offenbarung« nie als solche gegeben ist, sondern sich immer nur in verschiedenen Traditionen »inkulturiert« findet, die unausgesprochen eine Lebensform (im Sinne Wittgensteins) vollziehen (*tacit knowledge*) und also nur in gegenseitiger Wahrnehmung hinsichtlich ihrer Wahrheit und Rationalität (wie sie sich in ihren conceptual schemes findet) befragt werden können; cf. die Ausführungen in WARD (1994) 6-15.

44 WARD (1994) 45: »I am not suggesting that theologians should have no personal beliefs; that is scarcely possible. I am suggesting that theology is a pluralistic discipline. In it, people of differing beliefs can co-operate, discuss, argue, and converse«. Eben diese Einstellung hat Ward auch den Vorwurf eingetragen, er betreibe eigentlich dann doch wieder »konfessionelle Theologie«, wenngleich nicht mehr auf eine einzelne Tradition und ihre Institutionen beschränkt; cf. den Vortrag von Paul GRIFFITH, gehalten am Annual Meeting der AAR am 23. November 1998 in Orlando, Florida: GRIFFITH (1998) 3.

45 CLOONEY (1995) 521; Heraushebung nicht im Text. 46 »Kritische Theologie« kann als eine Form »komparativer Theologie« oder gar als ihr weiterer Horizont verstanden werden. Sie bemüht sich nach Kaufman um drei Ziele: (1) das Untersuchen verschiedener »faith-complexes«, (2) das Entwickeln von Kriterien ihres Vergleichs der »faith-orientations« und (3) das Entwickeln von konstruktiven Entwürfen; cf. KAUFMAN (1991) 41.

of a given revelation by one who wholly accepts the revelation and lives by it. The other may be termed »comparative theology« – theology not as a form of apologetics for a particular faith but as an intellectual discipline which enquires into ideas of the ultimate value and goal of human life, as they have been perceived and expressed in a variety of religious traditions ... Comparative theology differs from what is often called »religious studies«, in being primarily concerned with the meaning, truth, and rationality of religious beliefs, rather than with the psychological, soteriological, or historical element of religious life and institutions.«⁴³

Zweitens muss – und das ergibt sich aus dem ersten Moment – der Blick auf viele Traditionen so geworfen werden, dass sich komparative Theologie in der Weite der vielen Traditionen zu Hause weiß, nicht, indem sie sich von jedem »commitment« gegenüber bestimmten Traditionen befreit, sondern indem sie sich nun gerade einer Pluralität von Traditionen verpflichtet weiß. Das ist der Grund, warum Keith Ward »komparative Theologie« nach wie vor als *Theologie* denkt, wenngleich nun als eine »pluralistic discipline«. ⁴⁴ Es ist auch der Grund, warum Francis Clooney »komparative Theologie« als eine ausdrücklich *theologische* Disziplin kennzeichnet, deren Eigenart nun gerade darin besteht, »[to be] marked by its commitment to the detailed consideration of religious traditions other than one's own«⁴⁵. Schließlich ist das der Grund dafür, dass selbst in dem extrem pluralistischen Entwurf einer »kritischen Theologie«⁴⁶ bei Gordon Kaufman das einzig stabilisierende Moment im Fluss der Traditionsübergreifung das »commitment« der Theologen zu ihren, wenngleich jetzt gerade pluralen Traditionen bleibt.

»The critical theology I am envisioning here is not a kind of generic theological reflection, unencumbered by any specific loyalties or faith-commitments. It is important to recognize that critical work of this sort can be carried on effectively only by persons who are well aware of what commitment to a specific way

F

R. FABER, »The Infinite Movement of Evanescence« – *The Pythagorean Puzzle in Plato, Deleuze, and Whitehead*, in: *American Journal of Theology and Philosophy* 21 (2001) [im Druck]

R. FABER, *Nicht-Ich und Nicht-Wiedergeburt. Zur Entmythologisierung des Reinkarnationsgedankens in Buddhasas Dhamma-Sprache und A. N. Whiteheads Ereignissprache*, in: *Ursache und Wirkung* 10/H.1 (2000) 42–48

R. FABER, *The Unique Origin of Revelation, Religious Intuition, and Theology*, in: *Process Studies* 28/3–4 (1999) 195–211

R. FABER, »Prozeßtheologie«, in: *LThK*³ VIII (1999) 681–682

R. FABER, *Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*, Mainz 2000

R. FABER, *Trinity, Analogy and Coherence*, in: J. BRACKEN/M. SUCHOCKI (eds.), *Trinity in Process: A Relational Theology of God*, New York 1997, 147–172

R. FABER, *Zeitumkehr. Versuch über einen eschatologischen Schöpfungsbegriff*, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000) 180–205

R. FARMER, *Beyond the Impasse: The Promise of a Process Hermeneutics*, Macon, GA 1997 (= *Studies in American Biblical Hermeneutics* 13)

M. FEATHERSTONE (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1991

M. FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt a.M. 1997

G

P. J. GRIFFITH, *Comparative Theology and Confessional Theology in the Work of Keith Ward: An »Attenuated and Reversed« Confessionalism?*, Orlando (Vortrag vom 23.11.1998, AAR) 1998

of life means, and what it may cost – that is, who know from within what faith-commitment is and what it demands of individuals and communities.»⁴⁷

Unter diesen beiden Voraussetzungen geht es also um *Theologie*, d.h. eine Disziplin, die ausdrücklich die Wahrheitsfrage stellt, im Kontext einer erkannten, anerkannten und (bekenntnishaft) affirmierten *Pluralität von Traditionen*. Eine komparative Theologie solchen Zuschnitts vertritt daher weder einen reinen Pluralismus ohne bekenntnishaften Zugang⁴⁸ noch eine Apologie monologischer Traditionsabgrenzung⁴⁹ – beides Kriterien für einen interreligiösen/interkulturellen Dialog auf theologischer Ebene. Im Grunde entdeckt »komparative Theologie« nur, was Michael Welker im Anschluss an Alfred North Whitehead und die Prozesstheologie⁵⁰ als Merkmal eines neuen Erkenntnis- und Theorietyps postmodernen Zuschnitts »Polykontextualität« genannt hat,⁵¹ die gewiss unauflösbar ist unter der *condition postmoderne*.⁵² Im Grunde ist dieses »Stehen in der Pluralität von Traditionen«, wie Gordon Kaufman zu Recht herausarbeitet, immer schon Moment traditioneller Theologie gewesen, ohne dass sie diesem Phänomen große epistemologische Aufmerksamkeit geschenkt haben mag.⁵³ Immer schon haben *Alternativen* die Wahrheitsfrage in der theologischen Arbeit bestimmt, – Alternativen, die man wenigstens um ihrer selbst willen verstehen können musste, um zu entgegnen, zu korrigieren, zu disputieren, um zu verwerfen oder zu bestätigen.⁵⁴ Und es ist gerade die *Wahrnehmung* dieser *inneren Pluralität* jedes ernstzunehmenden und ernstgemeinten theologischen Diskurses, die uns an dieser Stelle – ganz im Sinne von David Tracy »innerem Dialog« – öffnen wird für die *innere Möglichkeitsbedingung* eines transformativen Prozesses oder das Verständnis von »Komparation« selbst als im Grunde und dem Wesen nach bereits *transformativen Prozess*.

Der Begriff der »Komparation« verlangt nach einer Begrenzung, die ihn der Überfor-

47 KAUFMAN (1991) 42.

48 Das ist die Gefahr einer sich radikal von jeder Konfessionalität befreien wollenden (und darin vielleicht überreagierenden) »Pluralistischen Theologie«; cf. HICK (1995).

49 Dies ist die Gefahr einer Gegenreaktion auf den radikalen Pluralismus, der das Bekenntnishaft der Theologie (und ihrer Wahrheitsverbundenheit) überhaupt zu untergraben scheint; cf. KNAPP (1997) 339 ff.

50 Cf. zum historischen Werden der Prozesstheologie: COBB, *Process* (1982) 19–43, zu ihrer Gestalt: COBB/GRIFFIN (1976); zur Interpretation dieser Geschichte im Lichte systematischer Theologie: FABER, *Prozesstheologie* (2000) §§ 1, 2 und 6, sowie: FABER (1999) 681f.

51 Cf. WELKER (1996) 79 ff. Komplexität ist kein Widerspruch zu Kohärenz, sondern deren innere Voraussetzung. Diese Erkenntnis ist zentral für Welkers Verständnis der Situiertheit einer postmodernen Welt. Cf. zur Bedeutung der (unauflösbaren) Komplexität bei Whitehead als Voraussetzung für Kohärenz: FABER, *Prozesstheologie* (2000) § 14: 175–186.

52 Cf. LYOTARD (1986) und zu ihrer theologischen (und zumal dogmatischen) Bedeutung: FABER, *Prozesstheologie* (2000) 13–19.

53 Cf. KAUFMAN (1991) 44.

54 Nur wenn diese Alternativen nicht a priori unter apologetischem Gesichtspunkt gesehen werden, sondern als echte Alternativen, für die oder gegen die man sich aufgrund von theologischer Rationalität und nicht ideologischer Voreingenommenheit entscheidet, ist sichergestellt, dass die Entscheidung um des Wahrheitsanspruchs willen, der sich in den Alternativen eigener innerer Rationalismen auftut, geschieht.

55 Die Probleme, die sich hier anschließen, sind vielfältig und harren erst einer kritischen Bearbeitung: Was soll verglichen werden: verschiedene Traditionen oder kulturelle Varianten derselben Tradition? Und wie lässt sich der Unterschied festmachen, wie eine »Tradition« abgrenzen? Woher kommt der Maßstab des Vergleichens: aus einer bestimmten Tradition, aus keiner, aus eigener synkretistischer Subjektivität? Und wenn der Maßstab erst im Vergleichen entsteht, werden dann nicht auch erst die Traditionen aus dem Vergleichen definiert? Wer vergleicht: jemand aus einer Tradition oder jemand, der schon in verschiedenen Traditionen lebt? Und wenn jemand – und vielleicht wir alle – immer schon in einem pluralen Traditionsgeflecht lebt, wie kann dann ein Standort für ein Vergleichen gewonnen werden? Zu welchem Zweck wird verglichen: um die Traditionen ohne Übersteigerung ihrer Integrität zu spiegeln oder dialektisch in einem tertium comparationis aufzuheben? Und was entscheidet darüber, welcher dieser Wege gewählt wird: die philosophische oder theologische Vorliebe? Was bedeutet »vergleichen« überhaupt – erkenntnistheoretisch und argumentationsstrategisch?

56 Dies scheint die (oder jedenfalls eine wesentliche) Krux der Auseinandersetzung um die sog. »pluralistische Theologie« zu sein. Cf. WERBICK (1993) 11–61, SCHMIDT-LEUKEL (1993) 353 ff und KNAPP (1997) 331 ff.

57 Dadurch soll die Entwicklung von »Komparation« zu »Transformation« gerade nicht in Kontradiktion oder gar als gegenseitiger Ausschluss der jeweils anderen Kategorie erfolgen, sondern vielmehr geradezu als ein logischer Schritt von einem zum anderen sichtbar werden können, der in ihnen bereits angelegt (wenngleich vielleicht noch wenig bedacht) war.

58 Ohne die Bedeutung des »Komparativen« mindern zu wollen und die Integrität seines Vorhabens, die seine akademische Einführung als wissenschaftstheoretische Kategorie ermöglicht hat, muss über es hinausgeblickt werden auf Probleme der Translation, der Transformation und der Transmutation und muss hineingeblickt werden auf die Möglichkeitsbedingungen eines interreligiösen Vergleichs.

derung einer universal-inklusiven Kategorie enthebt und ihn gerade in seiner Begrenzung (Definition) funktional wirksam macht.⁵⁵ Diese Begrenzung erlangt die komparative Klassifikation durch eine Einbettung in den transformativen Prozess. Der Begriff der »Komparation« birgt nämlich die Gefahr einer »Statik« der Pluralität von Positionen,⁵⁶ die erst dann überwindbar erscheint, wenn er eine dynamische Bedeutung erhält,⁵⁷ d.h. in sich bereits als ein transformativer Prozess verstanden wird.⁵⁸ Schon binnentheologisch, im Großraum der eigenen Tradition, findet sich der Wahrheitsdiskurs immer schon unter das Apriori einer Vielzahl von Traditionen gestellt, die einander nicht harmonisch ablösen oder zu Gunsten einer besseren auflösen; die sich vielmehr aneinander und gegeneinander entwickeln, einander in Schach halten, ohne an Legitimität zu verlieren; die ein Refugium von Eigenheit und Identität für sich behaupten, das gerade im Lichte der je anderen Traditionen

H

M. HAMPE, *Die Wahrnehmungen der Organismen: Über die Voraussetzung einer naturalistischen Theorie der Erfahrung in der Metaphysik Whiteheads*, Göttingen 1990 (= Neue Studien zur Philosophie 1)

M. HAUSKELLER, *Whitehead zur Einführung*, Hamburg 1994 (= Zur Einführung 95)

J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985

J. HINTIKKA, *On Incommensurability of Theories*, in: *Philosophy of Science* 22 (1971) 462–481

K

G. KAUFMAN, *Critical Theology as a University Discipline*, in: D. R. GRIFFIN/J. C. HOUGHT, Jr. (eds.), *Theology and the University: Essays in Honor of John B. Cobb, Jr.*, Albany 1991, 35–50



M. KNAPP, *Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus*, in: M. LAHRMANN/T. TRAPPE (Hg.), *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie*. (FS R. Schaeffler), Freiburg i.B. 1997, 329–342

P. KNITTER, *Can Christian Theology be only Christian? A Dialogical Theology for the Third Millennium*, in: D. SCHULTOEVER (ed.), *Theology Toward the Third Millennium. Theological Issues for the Twenty-first Century*, Lewiston, NY 1991, 83–102 (= Toronto Theological Studies 56)

J. KOESTER/R. WISEMAN/J. SANDERS, *Multiple Perspectives in Intercultural Communication Competence*, in: R. WISEMAN/J. KOESTER (eds.), *Intercultural Communications Competence*, London 1993

R. KONERSMANN, *Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults L'ordre du discours*, in: M. FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt a.M. 1997, 51–94

unauflösbar erscheint.⁵⁹ Der Begriff »Tradition« verbirgt hier immer schon ein *abstractum*, das einen konkreten Prozess von Traditionsbildung, -aneinandergeworfensein und -veränderung impliziert und darstellt; ein Prozess, der immer nur dann offensichtlich wird, wenn die unvermeidbaren Konflikte, in denen sich Tradition aktuell ereignet, ja ereignen muss, die Einheit des Großraums einer religiösen Tradition (nach innen in Reformationen oder nach außen in Assimilationen) zu sprengen drohen. Gerade dann aber wird nicht erzeugt, was noch nicht war – ein Traditionskonflikt –, sondern nur *sichtbar*, was immer schon in Bewegung war: Tradition als vielschichtige Pluralität von *realen* Alternativen, mehr noch: als *Bewegung* durch und in Alternativen. Um es nochmals mit dem scharfen Blick Gordon Kaufmans zu sagen: Das ernsthafte Bedenken von realen Alternativen ist dann auch genau jene *innere Möglichkeitsbedingung*, deren Reflexion David Tracy als Voraussetzung für eine transreligiöse Theologie einfordert, die um ihre Eingebundenheit in eine *kreative Transformation* von »Eigenem« und »Fremdem« weiß und sich (folgich) als *transformativer Diskurs* – und eben nicht anders – vollziehen möchte.

»A theologian will not be able to understand what is really at stake in such questions [of faith] ... without seriously considering the alternatives they suggest. Theologians have always had to give some attention to ways of thinking that were significantly different from those endorsed by their own tradition; indeed, it was precisely through their taking into account such differing perspectives that they were often led to creative transformations of the tradition with which they were working.«⁶⁰

In diesem Sinne geben auch Theologen im Umfeld »komparativer Theologie« zu, dass das Ziel ihres Projekts nicht komparatives Vergleichen, sondern Verstehen *als* Transformation darstellt. David Tracy weiß, dass der interreligiöse Dialog »is transforming us all and ... gives rise to new theological thoughts and theories ...«⁶¹ Die

59 Man denke an Gegensätze, die sich in lange, legitime und plurale Traditionen ausgelegt haben, wie Thomismus und Skotismus. Hier mag auch an die Paradigmenanalyse von KÜNG (1984) 37–75 erinnert werden, der es immerhin gelingen mag, verschiedene berechnete Paradigmen, die einander synchron widersprechen können, in der diachronen Relation aufzuspüren (geschichtlich fundiert und einander ablösend) und als ein berechtigtes Zusammen (in synchroner Opposition) denken zu lernen.

60 KAUFMAN (1991) 44. Hervorhebung nicht im Text.

61 TRACY (1990) 97.

62 DiNoia (1992) 158.

63 Berthrong (1994) 40; Hervorhebung nicht im Text.

64 Das philosophische Problem der Komparation kann hier nicht weiter verfolgt werden. Cf. dafür EBERFELD (1999) 143–151, der dort den »Begriff des Vergleichens in der europäischen Philosophie« erörtert. Interessanterweise gewann das »Vergleichen« erst dann philosophische Bedeutung, als die Kategorie der »Substanz« durch die der »Relation« zunehmend Ablösung fand.

»Vergleichen« ist Grundlage von wissenschaftlichem Verstehen schon bei NIKOLAUS CUSANUS (*De docta ignorantia* II/6) und wird mit KANTS Logik (WA VI, 542) zum Ur-Akt des Verstandes, nämlich in der Bedeutung der Komparation für das Entstehen von (empirischen) Begriffen überhaupt. Grundlegende Kritik erfährt der Begriff des »Vergleichens« in HEGELS *Logik* (W V, 94) durch die Äußerlichkeit des Vergleichens, die in verschiedenen Gegenständen – die eben nicht dialektisch zur Einheit vermittelt sind – Gemeinsames findet. Bei HUMBOLDT verändert sich der Begriff des »Vergleichens« dann in Richtung einer geschichtlichen Dimension, die dem konkreten Werden des (Zu-) Vergleichenden zentrale Stellung einräumt. Jetzt erlangt »Transformation« Basisfunktion für »Komparation«, denn das »tertium comparationis ist nicht mehr eine überzeitliche, dem Denken absolut vorausliegende Potenz (Gott, transzendente Bedingungen, absolute Idee), sondern die individuelle Gestalt der Geschichte selbst, die in ihrem Hervorgang das Ideal selbst mit- und umgestaltet.«

Vergleichen bedeutet somit »geschichtlich aktiv zu sein und neue Möglichkeiten des Wirklichseins zu entdecken«:

EBERFELD (1999) 151. In radikaler Form wurde diese Verschiebung von »Komparation« zu »Transformation« aber – vom philosophischen Mainstream weitgehend unbemerkt – bei A. N. WHITEHEAD in Prozess und Realität vollzogen. Auch für ihn stellt »Komparation« die fundamentale Tätigkeit des Verstehens dar, ja noch mehr, die ontologische Konstitution jedes Ereignens überhaupt, aber eben nur insofern, als die Komparation von physischen (vergangenen und vorgegebenen) und mentalen (möglichen und virtuellen) Eindrücken (*feelings*) eben zu einem neuen Ereignis führt, was eine Veränderung des ganzen Ereignisgefüges darstellt.

innere Möglichkeitsvoraussetzung im Dialog *ad intra* ist nach Josef DiNoia die Eigenart theologischen Diskurses »to remain systematically open to developments«⁶² – gerade für das Verstehen anderer Traditionen. Das entscheidende Problem im Dialog *ad extra* kann mit John Berthrong präzise in der Vermittlung zwischen Identität einer Tradition im Dialog gesehen werden, in dem sie nicht in Synkretismus willkürlich untergehen darf, und der Transformation als Ziel des Dialogs, die ja ein Erobern einer neuen Position beinhaltet.

»On the one hand, no one actually consciously argues for the creation of new religions in formal dialogue circles; but on the other hand it is clear that one of the outcomes of dialogue is the enrichment and transformation of the original position.«⁶³

Transformation erscheint demnach als Basis für den komparativen Prozess, als Voraussetzung und Ziel von Komparation. In theologischem Kontext geschieht Komparation im Grunde immer schon (und nur) als Moment in einem andauernden Prozess der Transformation. In ihm stellt Komparation Inseln des (durch den theologischen Diskurs) kontrollierten Übergangs bereit, die dennoch nichts anderes bewirken als Veränderung.⁶⁴ Hier erlangt die Kategorie des »Transreligiösen« mit der fundamentalen Bedeutung der Transformation gegenüber der Komparation gleichsam ihren unersetzbaren Stellenwert. »Transreligiöse Theologie« verlangt daher nach Analyse und Konstruktion transformativer Prozesse *ad intra* und *ad extra*, die die Grundlage und das Ziel des interreligiösen Dialogs (und der »komparativen Theologie« als eines ihrer intellektuellen Medien) genannt werden können.

D. KRIEGER, *The New Universalism. Foundations for a Global Theology*, Maryknoll, N.Y. 1991

H. KÜNG, *Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenklärung*, in: H. KÜNG/D. TRACY (Hg.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh 1984, 37–75

H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990

H. KÜNG, *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*, München 1993

K.-J. KUSCHEL, *Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen*, in: StZ 116 (1991) 387–402

L

L. LEFEBURE, *The Buddha and the Christ: Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*, Maryknoll, N.Y. 1993

III. ZUR GESTALT TRANSFORMATIVER THEOLOGIE

Eine der theologisch bedeutendsten und philosophisch reflektiertesten Theologien, welche »Transformation«⁶⁵ als Basis der interreligiösen Theoriebildung versteht und die daher zu Recht als Form »transreligiöser Theologie« verstanden werden darf, findet sich im prozesstheologischen Ansatz von John Cobb.⁶⁶ Die Prozesstheologie eignete sich besonders zu einer neuen, transformativen Denkform und einer transreligiösen Analyse tatsächlicher transformativer Prozesse, insofern sie sich eine philosophische Basis im Werk des angloamerikanischen Mathematikers und Philosophen Alfred N. Whitehead suchte,⁶⁷ dessen »Ereignisdenken« zu den bedeutendsten Innovationen einer unaufhebbar pluralistischen, aber dennoch nicht bodenlos relativistischen Ontologie und Erkenntnismetaphysik im 20. Jahrhundert zählt.⁶⁸ Damit entspricht die Prozesstheologie aber jenen Entwicklungen, die in der Theologie generell zu einer veränderten Sicht der intra- und interreligiösen Situation geführt haben: der Wahrnehmung eines Pluralismus nicht nur der Formen von Religionen, sondern der eigenen Tradition des Christentums als Wahrheitsbedingung heutiger Theologie⁶⁹; der Entwicklung von Mono- zu Polykontextualität mit ihren komplexen Lokalitäten,⁷⁰ die gegeneinander unauflösbar sind⁷¹ und zu einer lokalen Disposition jedes universalen (ökumenischen) Dialogs geführt haben⁷²; der Weiterung des theologischen Horizonts durch Überwindung eines theologischen Anthropozentrismus zu-

Vergleichen geschieht nur im Prozess der Transformation, die die Konstitution von (Ereignis-) Wirklichkeit bewirkt, welche ihrerseits wiederum Vergleichen begründet; cf. FABER, *Prozestheologie* (2000) 129–144, 189 f.

65 Cf. COBB (1999): Diese Aufsatzsammlung, die Paul Knitter aus Aufsätzen Cobbs vor allem aus den 90er Jahren zusammengestellt hat, betitelt sich selbst und das Vorhaben Cobbs im interreligiösen Dialog als »Transformation« von Christentum und der Welt (anderer Religionen): »*Toward Religious Transformation*«, »*Toward World Transformation*« heißen die großen Teile des Buches. 66 John COBBS gehört zu den bedeutenden »Gründerpersönlichkeiten« der Prozesstheologie (wenn man »Gründung« nicht mit »historisch erstem Auftreten« verwechselt), deren Grundlage das Ereignisdenken Alfred N. WHITEHEADS darstellt; cf. zu Cobbs theologischer Bedeutung: FABER, *Prozestheologie* (2000) 34–40. Cobb hat im bewussten Reflektieren seiner christlich-transformativen Position auch immer den konkreten interreligiösen Dialog gesucht, in seinem Falle vor allem mit dem Buddhismus, am bedeutendsten wohl in Form einer buddhistisch-christlichen Arbeitsgruppe gemeinsam mit dem Kyoto-Philosophen Masao Abe, der wie Cobb in Claremont, Kalifornien lehrte – eine gemeinsame örtliche Basis für ihre Gespräche; cf. zu diesen Dialogen auch BRÜCK/LAI (1997).

67 Cf. zur Basis der Prozesstheologie im Werk Whiteheads: FABER (1999) 681 f. Die grundlegende Ausarbeitung einer prozessphilosophischen Basis für eine heutige Theologie verfolgte COBB in den zwei grundlegenden Arbeiten *God and the World* (1969) und *A Christian Natural Theology* (1974).

68 Cf. zu diesem neuen pluralistischen Theorietyp Whiteheads: WELKER (1992) 1363: »Seine Kosmologie gehört zu den großen relativistischen Theorien dieses Jh.s. [...], die man »nachneuzeitlich« [...] oder »postmodern« [...] genannt hat: D.h., sein Ansatz verdankt sich einem »Paradigmenwechsel gegenüber den typisch neuzeitlichen Bewusstseinsstellungen [...]«.

69 Cf. BRAUER (1984) 12 f.; KNITTER (1991) 86.

70 Cf. WELKER (1985) 301–308.

71 Cf. COBB (1999) 49–60.

72 Cf. Welker (1996) 79 f. 82 und Ruggieri (1996) 45.

M.-S. LOTTER, »*Subject-Superject: Zum Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit*«, in: H. HOLZHEY/A. RUST/R. WIEHL (Hg.), *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads*, Frankfurt a.M. 1990, 169–197 (= stw 769)

D. LULL, *What is Process Hermeneutics?*, in: *Process Studies* 13 (1983) 189–201

J.-F. LYOTARD, *Das postmoderne Wissen*, Graz 1986

M

S. MATHEWS, *Is God Emeritus?*, New York 1940

J. MOLTSMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997

J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1993

73 Cf. RAISER (1996) 4–5; MOLTMANN (1984) 29.

74 COBB, *Dialogue* (1982) 3; Hervorhebung nicht im Text.

75 Cf. COBB, *Dialogue* (1982) 35–37; cf. 41: »I join with Paul Knitter, John Hick, and Wilfred Cantwell Smith in their rejection of the deep-seated tendency of Christians to absolutize our tradition in some way«. Dafür beruft sich Cobb dann vor allem auf Paul Tillich, der diese Tendenz nicht hatte.

76 Ausdrücklich weit COBB (1999) 105 J. Hicks Bemühen ein Gemeinsames hinter allen Religionen zu finden, was von diesen nochmals abtrennbar gleichsam zu einer neuen Essenz gerinnt, ja die neue synkretistische Essenz von Religion repräsentieren müsste, ab.

77 Cf. COBB, *Dialogue* (1982) 38: »This book is a project in Christian theology; hence fully syncretistic proposals lie outside its scope«. Diese anti-synkretistische Haltung Cobbs ist auch der Grund, warum er die Arbeiten der pluralistischen Theologen (wie Hick und Smith) für unbefriedigend hält: »Both Hick and Smith stand on the boundary of syncretism. Their program would move in the direction of those ›attempts to create a new religion composed of elements from different religions‹ [...] «.

78 COBB, *Dialogue* (1982) 30.

79 Cf. SWEARER (1977) 41.

80 COBB, *Dialogue* (1982) 48.

gunsten einer ökologischen, lebensorientierten und kosmologischen Sicht.⁷³

In seiner dem christlich-buddhistischen Dialog gewidmeten Buch *Beyond Dialogue* (1982) strebt Cobb nicht nach »Dialog«, sondern, wie schon der Untertitel formuliert, über ihn hinaus »toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism«⁷⁴. Ziel des *Dialogs* ist gegenseitige Transformation. Die Gründe sind offensichtlich und in der Bewegung heutiger interreligiöser theologischer Bemühungen als ganzer eingebettet: die »kopernikanische Revolution« von der Wahrnehmung einer (unhintergehbaren) Pluralität, wie sie sich in Arbeiten von John Hick, Paul Knitter oder Wilfred C. Smith manifestiert⁷⁵; das Unge-nügen eines Synkretismus, der in diesen pluralistischen Positionen lauert,⁷⁶ sich jenseits der Verankerung in Bekenntnstraditionen in »neu geschaffenen Religionen« festzumachen⁷⁷; schließlich (und den vorhergehenden paradox zuwiderlaufend): der Wille zum Verstehen der »anderen« (fremden) Traditionen »[in] being engaged by the faith of the other«⁷⁸, wie Cobb mit Donald Swearer bekennt.⁷⁹ In der Integration all dieser Momente gelangt Cobb dann zu der *conclusio*, dass der interreligiöse Dialog nur dann sinnvoll ist, wenn er sich *transzendiert*; ja dass dieses *Transzendieren* immer schon das *movens* eines »Dialogs« sein wird müssen, der weder in (vereinnehmender) Mission enden noch dem (die eigene Tradition aufgebenden) Synkretismus verfallen will, der sehr wohl bekennen, aber dennoch »um des anderen willen« verstehen will: »Beyond Dialogue, I suggest, lies the aim of mutual transformation.«⁸⁰

Wie aber soll diese »gegenseitige Transformation« vor sich gehen? Hier gibt Cobb uns eine erstaunliche Überlegung mit auf den Weg: Transformation geschieht nicht im Dialog *ad extra*, sondern – ganz im Sinne von David Tracys »Dialog nach innen« – in einer Introspektion, einer *inneren Verwandlung* der *eigenen* Tradition(en).

J. MOLTMANN, *Theologie im Übergang – wohin?*, in: H. KÜNG/D. TRACY (Hg.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Gütersloh 1984, 27–30

N

R. NEVILLE, *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*, Albany 1991

R. NEVILLE (ed.), *The Human Condition: A Theory and Case-Study of the Comparison of Religious Ideas*, [manuscript] 1999

R. NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, New York 1955

O

K. OEHLER, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), *Aristoteles. Kategorien*, Berlin 21986, 41–64

Sch. OGDEN, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas 1992

M. OZAKI, *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstratio of Christianity*, Amsterdam 1990

P

E. PERRY/N. ROSS, *World Theology: The Central Spiritual Reality of Humankind*, New York 1991

R

K. RAISER, *The World in the Twenty-first Century: Challenges to the Churches*, in: M. VOLF/C. KRIEG/Th. KUCHARZ (eds.), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids 1996, 3–11

G. RUGGIERI, *Theologie – wohin?*, in: G. KOCH/J. PRETSCHER (Hg.), *Der Weg der Kirche ins dritte Jahrtausend*, Würzburg 1996, 44–57

»One may, if one wishes, speak of this as simply another stage of dialogue. However, once a Christian has learned something of first importance from the partner, much of the work of initializing and integrating this new understanding may better be done in solitude with other Christians rather than in further conversation. Only when some significant progress has been made in this work will it be important to meet again to make up the dialogue at that new place to which the participants have come.«⁸¹

Damit will Cobb aber nicht nur eine seinen Erfahrungen im Dialog entsprechende Pragmatik transreligiöser Prozesse geben, sondern viel grundlegender den *theoretischen Ort* der Transformation selbst bestimmen: Der äußere Dialog mit anderen Traditionen führt demnach zu einer Veränderung durch die Reflexion auf die *inneren Möglichkeitsbedingungen* der eigenen Tradition(en) und ihre *Veränderung von innen*, ihr Erobern eines »neuen Ortes«, der dann auch den neuen Ausgang für weiteren Dialog darstellt.

Was aber sind die inneren Möglichkeitsbedingungen für Transformation? Cobb nennt mindestens diese zwei formalen Bedingungen: *die Veränderung der Erinnerung der eigenen Tradition* und *die Integration von Lehre in Leben*. Hinsichtlich der ersten Bedingung bezieht Cobb sich auf Reinhold Niebuhr, der schon 1941 herausgestellt hat, dass nicht »Lehre« (von Jesus Christus) das primäre Zentrum des transformativen Prozesses ist, sondern die Transformation der »historischen Erinnerung« (an Jesus Christus)⁸²; ja noch mehr, nicht nur eine Transformation der Erinnerung der eigenen Tradition (Jesus Christus),⁸³ sondern auch Transformation als Aneignung (*incorporation*) einer historischen Erinnerung der anderen Tradition, um die man sich transreligiös müht (sei sie jüdisch oder buddhistisch).⁸⁴ Die andere Bedingung verbindet Cobb mit Shailer Mathews,⁸⁵ der – als einer der Gründerfiguren in der Vorgeschichte der Prozesstheologie in Chicago – die »tiefere Identität« einer Tra-

81 COBB, *Dialogue* (1982) 48.

82 Cf. COBB, *Dialogue* (1982) 49. Cf. NIEBUHR (1955) 119: Ihm ging es insbesondere um die »neue Erinnerung« (unter veränderter Perspektive, in neuem Licht) im ökumenischen Dialog. Er würde für ihn nicht durch neue Übereinkunft in der Lehre, sondern in der Transformation, wie Jesus Christus erinnert würde, vorangetrieben werden.

83 Dieses Bemühen um einen starken Begriff von memoria verbindet Cobb mit J. B. METZ; so ausdrücklich in COBB, *Process* (1982) 51 f.

84 Cf. COBB, *Dialogue* (1982) 52: »To think of the transformation of Christianity and Buddhism must involve, as in the case of Judaism, the incorporation into our effective memories of Buddhist history«.

85 Cf. COBB, *Process* (1982) 24 ff.

86 Cf. MATHEWS (1940) 71: »[T]he only definition which can include the variations of the Christian movement is that Christianity is the religion of those who call themselves Christians«.

87 Case war Dekan der Chicagoer Divinity School um 1900 und verantwortlich für die Berufung von Theologen, die diesen Grundsätzen folgten wie S. Mathews und H. Wieman, sowie für die Rezeption Whiteheads seit 1926; cf. COBB, *Process* (1982) 23.

88 Cf. CASE (1914) 22.

89 Andernfalls würden immer bestimmte Elemente aus dem Ganzen isoliert und zur »Essenz« erklärt, wobei man sich nie sicher sein könnte, dass man genau diejenigen Momente isoliert und heraushebt, die auch »in der Zeit« die entscheidenden waren. Vielmehr weiß man, dass jede Zeit das heraushebt, was ihr als zentral erscheint; cf. COBB, *Process* (1982) 47 f.

90 Cf. zur Ablehnung des Essentialismus in der Bestimmung einer Religion (aber auch eines Relativismus, der daraus folgen könnte) in: COBB (1999) 65 ff.

91 COBB, *Trajectories* (1982) 95.

92 COBB (1974/75) 201.

dition nicht durch »doktrinale Formulierungen« gewährleistet sieht, sondern durch die *Entwicklung der lebenden Gemeinschaft*, die sich in dieser Tradition bekenntnishaft verankert.⁸⁶ Beide Bedingungen hängen innerlich zusammen, wie Cobb mit Shirley Jackson Case⁸⁷ weiß, der schon 1914 weitsichtig sah: In der Spannung zwischen *memoria* und *communio* gibt es keine »Essenz« des Christentums, die seine Identität garantieren würde, d.h. (gemäß dem philosophischen Substanzen denken) kein Sich-Durchhalten eines überzeitlichen, ungeschichtlichen, starren Kerns,⁸⁸ sondern nur ein *Sich-Entwickeln (development)* des Ganzen der Tradition, das immer in Bewegung ist.⁸⁹

Diese Zusammenhänge führen Cobb zu der radikalen Konsequenz, dass die »Identität« des Christentums nicht in einer wie immer gearteten *überzeitlichen Essenz* bestehen könne, sondern nur in einer *historischen Kontinuität der Bewegung selbst* in ihrem Sich-Ereignen durch die sozialen, kulturellen und religiösen Zeiten und Räume.⁹⁰

»Much theology is devoted to seeking an unchanging essence of Christian faith in the midst of obviously changing beliefs and social patterns. But what if there is no such essence? What if Christian faith is instead a force released in history through Jesus that can be traced only by its continuity—not by its self-identity.«⁹¹

»Rather than seeking an essential form of faith identical with that witnessed to in Scriptures, we must seek to discern the present movement of the spirit that is continuous with a movement begun in primitive Christianity.«⁹²

Kontinuität im Werden statt Identität einer Essenz – das ist für Cobb die gesuchte innere Möglichkeitsbedingung für transreligiöse Transformation jenseits von Dialog und zugleich Grundlage zur Entwicklung eines transreligiösen Diskurses. Sie erlaubt es, ohne Verrat an der eigenen Tradition (in ihrer Aufgabe) oder einem Synkretismus (als Vermischung) andere Traditionen in den Vorgang

S

H. SANKEY, *The Incommensurability Thesis*, Brookfield, VT 1994

H. SANKEY, *Rationality, Relativism and Incommensurability*, Brookfield, VT 1997

P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Löwen brüllen hören. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn 1992

P. SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in: ThRv 89 (1993) 353–364

R. SCHREITER, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt a.M. 1997 (= Theologie interkulturell 9)

R. SCHREITER, *Theorie und Praxis interkultureller Kommunikationskompetenz in der Theologie*, in: E. ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg 1995, 9–30 (= QD 156)

M. SUCHOCKI, *God—Christ—Church: A Practical Guide to Process Theology* (1982; rev. 1989), New York 1995

D. SWEARER, *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions*, Philadelphia 1977

T

D. TRACY, »Comparative Theology,« in: *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, 14.446–14.455

D. TRACY, *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Louvain 1990

D. TRACY, *Kenosis, Sunyata and Trinity: A Dialogue with Masao Abe*, in: J. COBB/CH. IVES (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll 1990

V

G. VLASTOS, *Organic Categories in Whitehead* (1937), in: G. L. KLINE (ed.), *Alfred North Whitehead: Essays in Philosophy*, Englewood Cliffs NJ 1963, 158–167

der inneren Transformation zu integrieren bzw. sich in der Begegnung mit anderen Traditionen in deren Augen zu verändern, sich auf sie zu zu verwandeln.⁹³ Das Kriterium aber, das sicherstellt, dass die Veränderung weder in die Falle synkretistischer Verwässerung (Relativismus) noch die ungeschichtlicher Verabsolutierung (Essenzialismus) fällt,⁹⁴ ist für Cobb, dass alle Transformation Anderes, Neues und Fremdes so integrieren können muss, dass dadurch zugleich die inneren Intentionen der eigenen Tradition(en) gestärkt werden.⁹⁵

»Change is appropriate development or healthy growth when central elements in the historic route encourage the emergence of novel forms capable at once of enlivening much of the content of that route and of appropriating potential contributions from other sources. Change is betrayal when, for the sake of appropriating elements foreign to the historic route, the continuing contribution of that route is curtailed or blocked.«⁹⁶

Die Rede von der Kontinuität der »historic route«⁹⁷ versteht Tradition demnach als einen komplexen Zusammenhang von Ereignissen, in denen sich Tradition zu einer Kontinuation einer historischen Route zusammenschließt, die alle wichtigen Momente einer Theologie transformativer Prozesse vereint: Lebendigkeit, aber auch geschichtliche Verankerung; Neuheit, aber auch Erinnerung; Integration anderer Traditionen, aber auch Stärkung genuiner Überlieferungen. »Transformation« erscheint in Cobbs Ansatz als das eigentliche »Wesen« des Gesamttraums der Traditionen einer Religion *ad intra* (und nicht eine Bewegung, die erst in der Begegnung mit fremden Traditionen allererst in Gang käme); das »Wesen« von Transformation wiederum erschließt sich präzise in einer Bewegung von historischen Routen von Ereignissen, welche Traditionen konstituieren und fortschreiben, erhalten und verändern.

In Cobbs transreligiösem Diskurs wird dieser Gesamtprozess einer »historischen

93 Mehr noch als eine regulative Idee für einen geforderten interreligiösen Dialog wäre hier ein Ort gefunden, die Traditionsentwicklung immer schon in einer solchen transreligiösen Bewegung beschlossen zu sehen. Sie geschieht gewissermaßen unabhängig davon, ob ein Dialog erwünscht wird oder nicht.

94 Cf. COBB (1999) 66: »The belief that there is more to truth and wisdom than one's own tradition has thus far attained is the basis for overcoming the alternatives of essentialism and conceptual relativism.«

95 Dass Cobb mit seiner Aufforderung zu »Transformation« keineswegs in Synkretismus verfällt, noch versucht, sich relativistisch von der bekenntnishaften Bezogenheit auch und gerade transformativer Theologie zu befreien, bescheinigt ihm gerade KAUFMAN (1991) 46. Seine Kritik aber, die er daraus erwachsen lässt – dass Cobb nämlich im Festhalten an einem *commitment* zu den Traditionen, die man in Transformation begriffen sieht, nicht zu einer durch und durch pluralistischen Wahrheit sich durchringen kann –, zeichnet Cobb gerade gegenüber Kaufmans Position einer beliebigen Pluralität, die nicht einmal mehr relativistisch zuordenbar wird, aus. Gegen eine solche Position wendet sich auch zu Recht BRACKEN (1984) 291 f, wenn er feststellt:

»Authentic subjectivity, accordingly, consists, not in overcoming the particularities of one's standpoint in order to embrace a universal viewpoint shared in common with other individuals, but in getting more deeply in touch with the unique particularity of one's own subjective perspective in order better to appreciate the standpoint of other individuals and the differences from the standpoint of other individuals.« Erst in dem doppelten (inneren wie äußeren) Transformationsprozess (wie er hier gerade zur theoretischen Grundlage erklärt wurde), der *commitment* gerade nicht ausschließt, sondern geradezu verlangt, wird die Relativität als Relationalität verstanden, in der das eigene Innere der Tradition, zu der man sich bekennt, mit der Transformation durch andere Traditionen sich vertiefen und wachsen kann.

96 COBB, *Trajectories* (1982) 95.

97 Bei der deutschen Übertragung: »historische Route« darf nicht übersehen werden, dass es im Englischen keine terminologische Unterscheidung zwischen »historisch« und »geschichtlich« gibt, so dass »historic« immer auch die Konnotation »geschichtlich« bei sich trägt.

98 Cf. zur empirischen Theologie: FABER, *Prozeßtheologie* (2000) §§ 2–3: 34–48.

99 Cf. COBB/GRIFFIN (1976) 99 f.

100 Cf. COBB, PROCESS (1982) 29: »Commitment to such already-realized values is idolatry, and against such idolatry we must ever protest in the name of commitment to the creative event itself. This event Wieman understood to be God«.

101 Cf. COBB/GRIFFIN (1976) 100: »Kreative Transformation« kennzeichnet dieser Zentralbegriff, der dort unmittelbar mit Gottes »Wesen«, seiner »Urnatur«, wie die Prozesstheologie sagt, verbunden wird (mit wesentlichen christologischen Konsequenzen), d.h. der kreativen und responsiven Liebe als Grundlage jedes Veränderungsprozesses, der zu Intensität, Harmonie und Gutheit hinführt, sie mehrt oder ermöglicht.

102 Cf. FARMER (1997) 110 ff.

103 Die Prozessphilosophie ist für Cobb auch jenes strukturelle Instrument, mit Hilfe dessen er die gegenseitige Transformation von Christentum und Buddhismus für möglich hält und den transreligiösen Dialog betreibt: »I have long believed that Whitehead's conceptuality is fruitful both for the formulation of Christian theology and for the understanding and interpretation of Buddhist thought«: COBB, *Dialogue* (1982) 145.

104 Cf. zu Bedeutung und Originalität von Whiteheads Kategoriensystem am Anfang von Prozess und Realität im Kontext der Entwicklung von Kategoriensystemen in der abendländischen Philosophie von Aristoteles über Kant bis hin zu Husserl, Heidegger und Hartmann (alles Zeitgenossen Whiteheads): OEHLER (1986) 41–64.

Route von (Traditions-)Ereignissen« letztlich *theologisch* begründet. Im Anschluss an die »empirische Theologie« von Henry Wieman⁹⁸ wird Gott selbst als dasjenige »Ereignis« verstanden, in dem sich die »creative transformation«⁹⁹ vollzieht. Oder anders: Wo immer eine kreative Transformation der Ereignisroute Gestalt annimmt, die weder rückschauend im Erreichten erstarren lässt (das wäre Idolatrie) noch im Kommenden sich verflüchtigt (das wäre Weltflucht), da ereignet sich der »creative event« – und das ist Gott.¹⁰⁰ Die *Einheit* von Gestalt und Veränderung, Erinnerung und Neuheit im transformativen Prozess, die ihn weder zerfallen noch erstarren lässt, die ihn vielmehr zur Grundform jedes religiösen Traditionsraumes durch Zeit und Geschichte (sowie der Begegnung und Durchdringung mehrerer Traditionsräume) macht, wird damit zum Antlitz Gottes.¹⁰¹

IV. ZUR STRUKTUR TRANSFORMATIVER PROZESSE

In seinem Buch *Beyond the Impasse* (1997) hat Ron Farmer zu Recht hervorgehoben, dass das entscheidende Moment von Cobbs transformativer Theologie das Bedenken von Tradition und Transformation als Geschehen (und Bedenken) einer »historischen Route von Ereignissen« darstellt.¹⁰² Das wiederum lässt sich erst auf dem Hintergrund der darin implizierten (und durch Cobb selbst affizierten) *Prozessphilosophie* verstehen.¹⁰³ Bestimmend für Cobbs Prozessdenken ist nämlich jener *Grundsatz* von A. N. Whiteheads Ereignisdenken – gewissermaßen als die ontologische Grundlage für ein prozesstheologisches Modell von Transformation als fundamentaler Kategorie des »Ereignens« von Welt überhaupt –, der sich in seiner *Category of the Ultimate*, der letzten Grundlage seines Kategoriensystems,¹⁰⁴ vorstellt:

W

K. WARD, *Religion and Revelation*, Oxford 1994

E. WEBER, *Fragment über die Wissenschaft reiner Ereignisse*, in: F. BALKE/J. VOGL (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, 198–210

M. WELKER, *Christian Theology: What Direction at the End of the Second Millennium?*, in: M. VOLF/C. KRIEG/Th. KUCHARZ (eds.), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids 1996, 73–88

M. WELKER, *Entwicklungstendenzen in der Systematischen Theologie in den USA*, in: VF 28 (1993) 20–35

M. WELKER, »Prozeßtheologie«, in: EKL³ (1992) 1363–1366

M. WELKER, A. N. Whitehead: *Relativistische Kosmologie*, in: J. SPECK (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart I*, Göttingen³1995, 269–312

»Creativity is the principle of novelty [...]. The ultimate metaphysical principal is the advance from disjunction to conjunction, creating a novel entity other than the entities given in disjunction. The novel entity is at once the togetherness of the ›many‹ which it finds, and also it is one among the disjunctive ›many‹ which it leaves; it is a novel entity, disjunctively among the many entities which it synthesizes. The many become one, and are increased by one.«¹⁰⁵

Im Grunde ist dieser Grund-Satz im Rahmen Whiteheadscher Theoreme nichts anderes als die ontologische Formulierung des Vorgangs der Transformation: *Die vielen werden eins und werden um eins vermehrt.* »Einheit« (konkretes Sich-Ereignen) geschieht immer *regional* und *universal* zugleich: Ein konkretes Ereignis (das ebenso Grundlage aller kontinuierlichen, reflektierenden Subjekte¹⁰⁶ wie aller konstanten Dinge¹⁰⁷ ist) sammelt das ganze Universum an diesem Ort zu einer *konjunkionalen Einheit*, an dem es wird, und es vergeht zu einem lokalen Ereignis in der *disjunktiven Pluralität* aller Ereignisse des Universums, das es um eines vermehrt hat. Wegen dieses permanenten Umschwungs von Konjunktion und Disjunktion sind *Lokalität* und *Pluralität* unaufgebbbar,¹⁰⁸ d.h., »Einswerdung« kann nicht zu übergeordneten hierarchischen, progressiven oder teleologischen Einheiten führen, die das Universum in sich ohne Spannung vereinen könnten; deshalb bleibt alles im »Prozess«, und dieser kennt keinen (finalen) »Progress«, der ihn je stilllegen würde.¹⁰⁹ Daraus ergibt sich die *innere Struktur* der »historischen Route von Ereignissen«, insofern sie Traditionen und ihre Transformation gleichermaßen konstituiert.

(1) RELATIONALITÄT

Eine »historische Route von Ereignissen« ist ein innerer Zusammenhang von *je neuen geschichtlichen Verwirklichungen* einer Tradition; d.h. dass die je neuen Ereignisse, die sie konstituieren, nicht einfach isoliert nebeneinander stehen, sondern sich verbinden (oder immer schon verbunden sind) zu einem *inneren ge-*

105 WHITEHEAD (1978) 21. Cf. zur Bedeutung der Kategorie der »Kreativität«, die dann ja zur Basis der prozeßtheologischen These von der »Transformation« werden wird: FABER, *Prozeßtheologie* (2000) § 11: 144–155.

106 Cf. zur Ereignistheorie als Theorie der Subjektivität: LOTTER (1990).

107 Cf. zur Ereignistheorie als Theorie der Dinge: WIEHL (1990).

108 Cf. WELKER (1993) 27, der herausstellt, dass für Whitehead die *»elementare Wirklichkeit. . . als eine Pluralität von miteinander regional verträglichen und unverträglichen, sich mit- und gegeneinander stabilisierenden Bezugssystemen«* vorgestellt wird.

109 Erst dadurch wird sichergestellt, dass »Einheit« immer ereignishaft bleibt, d.h. auch in Spannung zu einer Pluralität von Ereignissen, die sich ständig durch das Werden neuer Ereignisse selbst verändert. Nie kann es zu einem teleologischen Stillstand kommen, in dem alles – und alles als Bewegung – sich in einer Einheit aufhebt, sammelt, überhöht oder anhält.

J. WERBICK, *Heil durch Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: M. v. BRÜCK/J. WERBICK (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg i. Br. 1993, 11–61 (= QD 143)

A. N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, New York 1967

A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. Ed. by D. R. Griffin/D. W. Sherburne, New York (Free Press) 1978

R. WIEHL, *Aktualität und Extensivität in Whiteheads Kosmo-Psychologie*, in: M. HAMPE/H. MAASSEN (Hg.), *Die Gifford-Lectures. Materialien zu Whiteheads »Prozeß und Realität«* II, Frankfurt a.M. 1991, 313–368 (= stw 921)

R. WIEHL, *Whiteheads Kosmologie der Gefühle zwischen Ontologie und Anthropologie*, in: F. RAPP/R. WIEHL (Hg.), *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*. Internationales Whitehead-Symposium Bad Homburg 1983, Freiburg i.B. 1986, 141–168

110 Whitehead nennt diese (grundlegendste aller) Relationen »*prehensions*«, d.h. Relationen des gegenseitigen sich Wahrnehmens von Ereignissen in deren Werden und Vergehen. Deutlich unterscheidet er aber positive, *affirmative preheptions* von negativen, die das Wahrgenommene ausschließen, ohne jedoch verhindern zu können, dass eben der Ausschluss sie noch prägen wird – und alle Ereignisse, die auf dieser Entscheidung historisch basieren werden.

111 Cf. HAMPE (1990) 104 f. Produktionsrelationen sind die einzige Möglichkeit, die sich Whitehead belässt, um Relationalität als konkret-werdende auszudrücken, wenn er gleichzeitig das Verhältnis von Aktualität und Adjektivität verändert. Weil nämlich keine Substanzen mehr mit veränderbaren Eigenschaften eine Ereigniswelt (jedenfalls auf unterster Ebene) bevölkern, sondern werdende und vergehende, fluktuierende Aktualisierungen von Mustern, die nur andauern, indem sie je neu instantiiert werden (oder sich auflösen, wenn sie nicht in neuen Aktualitäten realisiert werden), besteht eine Kausalrelation von Ereignissen zueinander, indem vergangene Ereignisse neue hervorbringen, ihnen aber dann zugleich innerlich sind, sie also innerlich konstituieren.

112 Cf. WHITEHEAD (1978) 85.

113 »Vergangenheit« ist neuen Ereignissen daher immer innerlich, d.h. das Wesen von Ereignissen mit-konstituierend. Whitehead fasst diesen Sachverhalt in seinem »Prozessprinzip« zusammen, dass nämlich, wie Ereignisse entstehen bestimmt, was sie sind; cf. WHITEHEAD (1978) 23 (*category of explanation IX*).

114 Cf. FARMER (1997) 112 mit 119 (Figur 6–1).

115 Cf. FARMER (1997) 112 mit 119 (Figur 6–2). Diese Unmittelbarkeit weit vergangener Ereignisse in gegenwärtig entstehenden Ereignissen nennt Whitehead »*hybrid (physical) prehension*«, also eine (Produktions-)Relation, die physisch begründet, aber dennoch eine mentale Unmittelbarkeit über Zeit und Raum hinweg erlaubt; cf. WHITEHEAD (1978) 245–247. Zur Verwandtschaft dieses Ansatzes mit Gilles Deleuzes »Universalität des Singulären« cf. FABER, *Prozesstheologie* (2000) 411–416.

schichtlichen Zusammenhang, zu einem »Kontinuationsprozess«, zu einer »permanenten Transformation«, zu einer »Veränderungseinheit durch die Zeit«. Keines der (Traditions-)Ereignisse, aber auch keine der Ereignisrouten und noch weniger ein Bündel von historischen (Traditions-)Routen steht »für sich« (als Absolutheit des Anspruchs oder der Wahrheit). Alle Ereignisse einer Route, aber auch jede Begegnung von historischen Routen, stehen in *Relation* zueinander – sei es des Einschlusses oder des Ausschlusses.¹¹⁰ Diese Relationalität macht sie aufeinander zu *relativ*, aber daher auch innerlich *kontinuierlich*.

Im Lichte von Whiteheads *Grund-Satz* zeigt die Relationalität eines Überlieferungsstromes folgende Eigenschaften: (a) Da jedes neue Ereignis immer ein Geschehen der *Konjunktion* darstellt, besteht die Relation der Ereignisse zueinander in einem *kreativen Produktionsverhältnis*:¹¹¹ Vergangene Ereignisse *bringen* neue Ereignisse *hervor*; neue Ereignisse sind *Schöpfungen*¹¹² aus der Er-Innerung ihrer Herkunft.¹¹³ Tradition gibt es daher immer *nur* als (historische, geschichtliche, zeitliche) Transformation, als ständige Neu-Schöpfung ihrer selbst. (b) Wegen der *disjunktiven Komplexität* der (traditionellen) Vergangenheit, die sich in einem neuen Ereignis vereint, ist jedes neue Überlieferungsereignis eine Schnittstelle verschiedener Traditionsströme und -stränge. Immer schon geschieht Tradition *nur* als Vereinigung *verschiedener* Traditionen und deren kreative Transformation in der Konjunktion.¹¹⁴ (c) Die innerliche Bestimmung des neuen Ereignisses durch seine Vergangenheit ist selbst *komplexer* Natur: Sie erlaubt über eine *unmittelbare* physische und zeitliche Kontiguität hinaus auch eine *mittelbare* physische Präsenz (weit) vergangener historischer Ereignisse (vermittelt durch viele andere Ereignisse aus der Ereigniskette, die die Vergangenheit einen neuen Ereignisses bildet), ja sogar eine gewisse *Unmittelbarkeit* weit vergangener historischer Ereignisse.¹¹⁵ Dies erlaubt eine Relation eines

»The art of progress is to preserve order amid change, and to preserve change amid order.«

A. N. Whitehead



»Life refuses to be embalmed alive.«

A. N. Whitehead

Traditionsstromes zu seinen »Ursprungsereignissen«, die ihre Identität in der kreativen Transformation nicht nur von den Entscheidungen der jeweiligen Gegenwart abhängig macht, sondern auch von ihrer Fortschreibung ihres »Ursprungs« durch seine unmittelbare integrative Kraft durch die Zeiten und Räume der Transformation.¹¹⁶ (d) Jede neue Konjunktion hat einen kreativen Überschuss, der nicht aus der (durchaus komplexen) Vergangenheit herleitbar ist. Dies ist der *kairos*, in dem jedes Ereignis als Schöpfung steht, und damit der Garant für das *Wesen* jeder Tradition (und deren Begegnungen) als ein transformativer Prozess *überraschender* und *nicht-ableitbarer* Erneuerung. Es gibt keine Tradition, die sich nicht verändert. Transformation *ist* ihre »Identität«.¹¹⁷ (e) Jedes Ereignis – und das ist die Kehrseite der Kreativität des Traditionsprozesses – ist endlich, zugänglich und selbst-transzendent: Transformation ist zuinnerst *Selbst-Relativierung gegenwärtiger Konjunktionen* und deren *Selbst-Überschreitung* – hinein in ein neues kreatives Ereignen (das zuletzt jeweils durch Gott evoziert ist).¹¹⁸

Die *Relativität*, die sich im *Transformationsbegriff* aufgetan hat, muss also als *Relationalität* gedeutet werden und nicht als egalitäre Pluralität oder gar als Verlust von Wahrheitsansprüchen.¹¹⁹ Selbst-Relativierung, Selbst-Transzendenz und Neu-Schöpfung einer Tradition spricht nicht von isolierten Ereignissen und Ereignisrouten, die »nebeneinander« gegeneinander Wahrheit beanspruchen und verteidigen, sondern von der *Relativität* aller ihrer Ereignisse *zueinander* und *aufeinander hin*. Diese Relativität ist Voraussetzung für ihre Wahrheit. Hier erlangt Transformation den Stellenwert einer Wahrheitsbedingung von Traditionsidentität.¹²⁰

(2) KONTRAST

Der Whiteheadsche Grund-Satz deutet an, dass der Vorgang der *Konjunktion* sich immer in einer *disjunktiven* Situation ergibt. Die komplexe Vergangenheit (potenziell) neu ent-

116 Cf. zur Relevanz für ein Verständnis der bleibenden Gegenwart der historischen Offenbarung, des Christusereignisses, bis hin zur Bedeutung eines solchen Ansatzes für das Verständnis einer »sakramentalen Präsenz« des Kreuzesereignisses zu allen Zeiten im Fortgang der Traditionsträume und – räume des Christentums: FABER (1999) 197–199.

117 WHITEHEAD (1978) 338 f spricht davon, dass »[t]he art of progress is to preserve order amid change, and to preserve change amid order. Life refuses to be embalmed alive. The more prolonged the halt in some unrelieved system of order, the greater the crash of the dead society«.

118 Cf. zur fundamentalen Bedeutung der Selbst-Relativierung als Moment der Relationalität von Traditionsströmen auf der Basis der prozesstheologischen Ansätze: FABER, *Prozestheologie* (2000) § 27: 373 ff.

119 Dies muss gegen postmoderne Ansätze gesagt sein, die Relativität mit Pluralität zu einem Pluralismus der Wahrheit und damit zu ihrer Egalität verwandeln; aber auch gegen alle »pluralistische Theologie«, so sie versucht, einen eben solchen relativistischen Pluralismus des »Nebeneinander« zu begründen. COBB (1999) 95–112 stellt sich ausdrücklich gegen einen Relativismus, der die Positionen relativistisch »atomisieren« würde. Gegen ein »Dahinter« aber, das man einem Relativismus entgegensetzen könnte, beharrt Cobb darauf, dass man nur im Gegenüber der Traditionen Wahrheit sichern könne, in der Relativität *zueinander*; cf. COBB (1999) 66 f.

120 Cf. zur Unterscheidung substanzialistischer, egologischer »Relativität« von einer »Relationalität« bleibender Transformation und diese als Bedingung der Wahrheit einer Tradition: FABER, *Prozestheologie* (2000) 167–169.

121 Daher kennt Whitehead auch viele Stufen von mißlungener Kontrastbildung: vom Verfehlen der oppositionellen Vergangenheit, überhaupt ein neues Ereignis zu bilden, über ästhetische (gegenseitige) Verhinderung der Gegensätze, einem Ereignis Tiefe zu eröffnen, bis hin zu agonalen Ereignisstrukturen, die wie anästhesiert vegetieren; cf. WHITEHEAD (1967) 256 ff.

122 COBB (1999) 105 kennt deutlich den Unterschied zwischen Essenz und gemeinsamem Muster, wenn er sagt: »I have opposed the effort to find the common essence of all religious traditions but have affirmed that there are common elements in any pair or these ways«.

123 Cf. zur Analyse der Bedeutung von Kontrasten für die Integrität und Intensität der kreativen

Transformation eines Überlieferungsprozesses: FARMER (1997) 115.

124 Cf. WHITEHEAD (1978) 22 (category of existence IX) und passim.

125 So ist COBB (1999) 104 strikt gegen den Versuch einen »common ground« etwa wie in einer »perennial philosophy« etwa in einem »unitative mysticism« festzumachen oder in bestimmten Erfahrungsmustern, die nicht wider durch neue Erfahrungen lebendig gehalten werden müssten.

126 Cf. zur bleibenden Bedeutung der Disjunktion im Ereignisprozeß – bis hin zu seiner (trinitäts-)theologischen Bedeutung – und die Relevanz von Diskontinuität und Inkohärenz für den Konjunktionsprozess: FABER (1997) 160–162.

stehender Ereignisse mag sich also in ihrer Widersprüchlichkeit, ihrer Zerrissenheit, ja auch ihrer Widerständigkeit der Ereignisrouten, die sich hier so begegnen, dass sie einander auszuschließen scheinen, zu einer Vereinigung gar nicht eignen.¹²¹ Ron Farmer stellt daher – stellvertretend für die prozesstheologische Tradition John Cobbs – heraus, dass die Vergangenheit, um in einem neuen (und zu einem neuen) Ereignis er-innert zu werden, *neuer, kreativer, transformativer* Muster bedarf,¹²² die die Gegensätzlichkeit, die *Opposition* der disjunktiven Vergangenheit in eine konjunktive Gestalt, in einen *Kontrast* verwandelt.¹²³ Je *kreativer* ein neues Ereignis Gegensätze in Kontraste (und damit Disjunktionen in intensive Konjunktionen) verwandelt, desto *intensiver* ist seine Gestalt und desto *gewichtiger* ist seine Bedeutung für die Integrität der (ganzen) Tradition (in diesem Ereignis).¹²⁴

Transformation als Vorgang der *Kontrastierung* enthebt den Traditionsprozess der idealistischen Voraussetzung, seine Identität stehe *a priori* unter (manchmal teleologisch begründeter, manchmal aus der starren »Substanz« der festzuhaltenden Vergangenheit verteidigter) Harmonie.¹²⁵ Vielmehr kann die Bedeutung des Disjunktiven, des Diskontinuierlichen, des Inkohärenten, ja sogar des Desintegrativen wahrgenommen werden. Transformation ist nämlich dann um so *geglückter* zu nennen (und der Traditionsprozess je mehr in seiner Integrität »bewahrt«), desto mehr es gelingt, *Kontraste aufzubauen*, d.h. Gegensätze zu integrieren und mehr noch: komplexe Differenzen nicht zu eliminieren, sondern sie vielmehr in ihr Recht zu setzen.¹²⁶

(3) OFFENE GANZHEIT

Weil Konjunktion und Disjunktion im *Grund-Satz* Whiteheads einen *gegenseitigen Umschwung* ineinander konstituieren, kann sich die Einheit einer Tradition *nur* in ihrem Fortgang, d.h. ihrer *ständigen* Transformation begründen. »Einheit« bedeutet also nicht »Substanz«,

Transformation ist nämlich dann um so geglückter zu nennen (und der Traditionsprozess je mehr in seiner Integrität »bewahrt«), desto mehr es gelingt, Kontraste aufzubauen, d.h. Gegensätze zu integrieren und mehr noch: komplexe Differenzen nicht zu eliminieren, sondern sie vielmehr in ihr Recht zu setzen.



Dauer »ist ein ›Übergang‹ und ein ›Wandel‹; ein Werden, aber ein Werden, das dauert, und ein Wandel, der selbst Substanz ist.«

G. Deleuze

das Durchhalten des Wesentlichen durch alle Veränderung, sondern die *Ganzheit* des Prozesses selbst, die *Kontinuität* der sie konstituierenden Ereignisse und Ereignisrouten selbst – wie Cobb sagt.¹²⁷ Ron Farmer bezeichnet diese *lebendige Einheit* – mit Rückgriff auf einen Terminus Whiteheads¹²⁸ – daher als »historische Route von *lebenden* Ereignissen«. ¹²⁹ »Lebende Ereignisse« zeichnen sich gerade dadurch aus, dass in ihnen das Kreative nicht zugunsten der Tradierung (und Perpetuierung) überkommener Muster (Eigenschaften, Strukturen, Gestalten) nivelliert werden muss, sondern die Identität des Prozesses zu bestimmen beginnt.¹³⁰ *Neuheit* wird zum integrativen Ausdruck von *Ganzheit*.¹³¹

Gilles Deleuze hat – im Anschluss an Henri Bergsons *durée*¹³² – eine bemerkenswerte Analyse von »Ganzheit« vorgenommen,¹³³ die das Gesagte trefflich auszulegen in der Lage ist: Ganzheit ist immer Bewegungs-Ganzheit und daher nicht aus bewegungslosen Prinzipien rekonstruierbar, sondern nur aus selbst bewegten Elementen einer Dauer.¹³⁴ In Deleuzes Analyse ist gerade das Bewegungs-Ganze das *Unabschließbare*, in dem die Bewegung durch kein Element zum Stillstand gezwungen wird. »Ganzheit« ist daher nicht durch Teile, sondern durch Relationen definiert, die sich ständig verändern.

Das Ganze, die »Ganzen«, dürfen nicht mit Gesamtheiten oder *Ensembles* verwechselt werden. Die *Ensembles* sind geschlossen, und alles, das geschlossen ist, ist künstlich geschlossen. Die *Ensembles* sind immer *Ensembles* von Teilen. Ein Ganzes aber ist nicht geschlossen, es ist offen; es hat keine Teile ... Das Ganze ist kein geschlossenes Ensemble, sondern im Gegenteil das, wodurch das Ensemble niemals völlig geschlossen, nie vollkommen geschützt ist, wodurch es irgendwo offengehalten wird.¹³⁵

Ein Bewegungs-Ganzes kann keine geschlossene Einheit haben. Daher besteht

127 Cf. COBB (1974/75) 201.

128 Cf. WHITEHEAD (1978) 103–106.

129 Cf. FARMER (1997) 110–114.

130 Cf. zur Bedeutung der Lebendigkeit von Ereignissen für die Gestalt der durch sie geprägten Ereignisrouten: FABER, *Nicht-Ich* (2000) 47.

131 Cf. FABER, *Prozestheologie* (2000) 409 ff.

132 Cf. DELEUZE (2 1997).

133 Cf. DELEUZE, *Kino 1* (1997).

134 Cf. DELEUZE, *Kino 1* (1997) 22; cf. weiter DELEUZE, BERGSON (1997) 53, wo Deleuze seinen eigenen Begriff der »Dauer« von dem Zentralbegriff Bergsons herleitet, der zugleich auch als Basis für Whiteheads Bergson-Rezeption gelten kann: Dauer »ist ein ›Übergang‹ und ein ›Wandel‹; ein Werden, aber ein Werden, das dauert, und ein Wandel, der selbst Substanz ist.«

135 DELEUZE, *Kino 1* (1997) 25.

die Identität einer Tradition geradezu in der Verweigerung, sich in ein Ensemble (die Abgeschlossenheit einer Geschichte) zu verwandeln. Die »historische Route lebendiger Ereignisse« repräsentiert eben eine solche Bewegung-Ganzheit, die nur solange in ihrer Integrität gewahrt bleibt, als sie *offen* ist (und durch welche Offenheit sie ganz *bleibt*!) in Bewegung, in Transformation. Transformation erscheint hier als Garant von Ganzheit als Offenheit, von Integrität als Veränderung, von Identität als Wandel.

V. STRATEGIEN TRANSRELIGIÖSER THEOLOGIE

Nach der Analyse der Struktur transformativer Prozesse, in der sich gezeigt hat, wie Transformation zur Basis sowohl des *intrareligiösen* und als auch des *interreligiösen* Dialogs zu werden vermag, kann nun die Frage gestellt werden, wie eine transreligiöse Theologie diese Strukturen von Transformation in *Strategien* umzuwandeln in der Lage sei, mit denen sie in die Lage versetzt werden könnte, den transreligiösen Prozess zu analysieren, zu begleiten und zu befördern. Drei dieser Strategien können im Anschluss an die hier vorgeschlagene transformative Theoriegestalt ausgemacht werden.

(1) INKLUSION

Transreligiöse Theologie, die um den Strom von Überlieferungseignissen weiß als Route je neuer, konjunkionaler Schnittpunkte von und zwischen Traditionen, wird ihre Identität auf dem Weg zu soteriologischer Wahrheit und eschatologischer Vollendung nicht mehr gehen in Abgrenzung von (fremden) Traditionen *ad extra* und vermeintlich endgültigen Lehrgestalten (zu einer Zeit und gegen alle anderen) *ad intra*, sondern im Wissen um die essentielle transformative Struktur soteriologischer Wahrheit und die prozessuale Gestalt eschatologischer Vollendung;¹³⁶ sie wird

Die »historische Route lebendiger Ereignisse« repräsentiert eben eine solche Bewegung-Ganzheit, die nur solange in ihrer Integrität gewahrt bleibt, als sie offen ist (und durch welche Offenheit sie ganz bleibt!) in Bewegung, in Transformation.

136 Cf. dafür nur die – zwar gänzlich verschiedenen, aber in diesem Punkt einigen – Arbeiten von Moltmann und Pannenberg sowie einer großen Zahl von Prozeßtheologen, bes. Marjorie SUCHOCKI (1995). Cf. zur eschatologischen Prozessualität auch FABER, *Zeitumkehr* (2000) 180 ff und FABER, *Prozeßtheologie* (2000) § 36: 574–585.

Negation wird notwendig, wenn der lebendige Strom einer Tradition durch Inklusion nicht gleichzeitig gestärkt wird.

versuchen, durch *Inklusion* sperriger Traditionspartikel und fremder Traditionslinien ihre Integrität zu *vertiefen*, statt sie durch Exklusion zu verflachen oder gar aufs Spiel zu setzen.

Das ergibt sich stringent aus der Struktur transformativer Prozesse: Die Relationalität einer Route von traditionsstiftenden Ereignissen bedingt, dass es eine *gegenseitige Inklusion* der Ereignisse in dem Bewegungs-Ganzen der historischen Ereignisroute gibt, die es einer transreligiösen Theologie erlaubt, die *innere gegenseitige Bestimmtheit* aller transformativer Ereignisse herauszustellen.¹³⁷ Die Konjunktion vieler (eigener und fremder) Traditionsströme in jedem Ereignis bedingt, dass transreligiöse Theologie in jedem transformativen Ereignis die komplexe Konjunktion von vielen Traditionen am Werk sehen, erheben und beschreiben kann.¹³⁸ Die Verwandlung von disjunktiven Inkohärenzen in konjunktive Kontraste im Transformationsprozess bedeutet für eine transreligiöse Theologie schließlich, dass sie Widersprüche, Gegensätze und Fremdheiten in ihrem Bemühen um Inklusion geradezu zu erwarten hat – und auch »um der Wahrheit willen« gerade nicht ausschließen darf –, deren »Struktur« selbst prozessual zu nennen ist, d.h., die sich im inklusiven Prozess erst konstituiert (und in einem Exklusivismus gerade verzerrt und ausdünn).¹³⁹

Die *Strategie der Inklusion* führt zu einer Wahrnehmung fremder Traditionen und Perspektiven als *reale Möglichkeiten* des eigenen transformativen Prozesses. Gegensätze müssen nicht ignoriert oder exklusivistisch beseitigt werden, sondern fordern eine transreligiöse Theologie geradezu heraus, sie in *Kontraste* zu verwandeln.¹⁴⁰ Aber die »Einheit« von Kontrasten ist nicht Voraussetzung, sondern Ziel des transformativen Prozesses; sie zeigt sich je tiefer erst im Prozess der differenzierenden

137 In WHITEHEADS Spätwerk *Adventures of Ideas* (1933) – cf. WHITEHEAD (1967) 168 – ist die Rede von »mutual immanence« und zwar gerade im Kontext der Zeit-Relationalität einer Ereignisroute (also der Immanenz der Zeitmodi in den Ereignissen); sie ist Whiteheads komplexer Terminus für »Inklusion«; cf. FABER, *Prozestheologie* (2000) § 21: 264–294.

138 Auf dieser Basis kann etwa das Zustandekommen von »Theologie« in der Antike als inklusiver Prozess verstanden werden, in dem die griechisch-vorchristlichen Momente keineswegs überwunden, sondern vielmehr in einen christlichen Kontrastbegriff integriert wurden. Der Begriff der »Theologie« in christlichem Sinne kann dann schon als Ergebnis eines transreligiösen Prozesses verstanden werden, als der er schließlich auch analysiert zu werden vermag.

139 Dieser Ansatz verhindert auch eine Art »Ursprungsmythologie«, die auch in christlicher Theologie weit verbreitet zu sein scheint, nämlich das Wesen einer Religion mit ihrem ersten Erscheinen gleichzusetzen. Vielmehr zeigen sich in der ständigen Transformation auch die Widersprüche und Ambivalenzen der historischen Anfänge und Vorläufer einer Religion, dass sich ihr Wesen (oder ihr Ursprung) erst im Prozess selbst offenbart. So kann etwa das *homousios* des Konzils von Nizäa als Verwandlung eines Gegensatzes in einen Kontrast gedeutet werden, der aber erst möglich wurde durch einen transreligiösen Prozess, der griechisches Denken integrierte. Außerdem spricht nun sein spätes Auftreten nicht (mehr) gegen die Ursprünglichkeit der Interpretation.

140 Damit ist nicht einem »Synkretismus« das Wort geredet, wie weiter oben bereits herausgestellt wurde, denn nicht alle Gegensätze können widerspruchsfrei und zu jeder Zeit inklusivistisch integriert werden. Die Negation einer Integration behält ebenso ihren Wert wie die kreative Transformation in Kontraste. Auch Kontraste sind nicht harmonistisch als Auflösung von Konturen misszuverstehen, sondern vielmehr als die Fähigkeit, Widersprüche kreativ auszuhalten, der »inklusive Einheit« Kontur zu geben oder – was hier dasselbe ist – Tiefe zu verleihen. Nicht zu vergessen bleibt auch das negative Wahrheitskriterium J. Cobbs: Negation wird notwendig, wenn der lebendige Strom einer Tradition durch Inklusion nicht gleichzeitig gestärkt wird.

141 Von hier aus ergibt sich eine *relecture* von Teilhard de Chardins »Omega«-Theologie: Sein evolutionäres Prinzip der Entwicklung durch Vereinigung, der Vereinigung aber durch (innere) Differenzierung, erlaubt es, die Einheit (einer Theologie, einer Lehre, einer Religion, eines Glaubens im Kontext anderer Glaubensformen und -äußerungen) erst für das Eschaton (das Omega) zu erwarten, wenngleich ein transformativer Prozess (gewissermaßen antizipatorisch) jetzt schon von diesem Punkt Omega her »inkarnatorisch« am Werk ist, um die Vereinigung zu vollziehen.

142 Das entspricht der prozesstheologischen Unterscheidung von primordialer und konsequenter Natur Gottes: Während der erste Aspekt Gottes ursprüngliches Schaffen aussagt, will der andere das Wahrnehmen der Welt durch Gott bezeichnen, durch das alles in Gott integriert wird, wenngleich nicht bruchlos oder widerspruchlos, sondern in Verwandlung von Gegensätzen in Kontraste bei gleichzeitigem Isolieren des Bösen; cf. WHITEHEAD (1978) 346 ff. Cf. zu diesem exotischen Gottesbegriff Whiteheads: FABER, *Prozestheologie* (2000) § 18: 225–245

143 OGDEN (1992) 99.

144 Dieses Vorgehen käme einer neuerlichen Re-Substantivierung des transformativen Prozesses gleich, also der Heraushebung eines sich-gleichbleibenden Wesens, das den Wandel überdauert.

145 Hier bleibt COBB (1999) 103–112 hinter seiner eigenen theoretischen Forderung zurück, denn hier sucht Cobb – Hans Küng, den er auch in Cobb (1999) 167–178 rezipiert – doch nach einem gemeinsamen Grund. Dieser wird auch in einer Art »Weltethos« festgemacht, nämlich in dem Grundsatz, das alles das allen Religionen (zu ihrer Wahrheit) dient, was diese Welt (für alle gemeinsam) lebenswerter (einschließlich dem dazu gehörigen ökologisch begründeten Ethos) macht.

146 Die Verwandlung in Kontraste bedeutet nicht, eine Dialektik in der gegenseitigen Opposition zu erkennen. Entgegen einem Hegelschen Ansatz zu einer Dialektik der Gegensätze, die einer Synthese zustreben, versteht Whitehead die Verwandlung der Opposition in einen Kontrast als nicht-systematisierbaren Vorgang, dessen

(Fortsetzung Seite 90)

Inklusion.¹⁴¹ Wie Schubert Ogden gezeigt hat, gründet diese inklusive Strategie theologisch letztlich in *Gottes inklusivem Wesen* selbst, das kreative, Gegensätze nicht scheuende, sondern gerade *alles-in-sich-aufnehmende* Liebe ist.¹⁴²

»[J]ust as it is of the essence of God's love to create creatures and to consummate them by accepting them into God's own all-embracing life, so it is also to God's love to save sinners by being the necessary condition of their salvation.«¹⁴³

(2) RESONANZ

Verbindungen in einem transformativen Prozess werden so geknüpft, dass zwischen Traditionen, Traditionsrouten oder -ereignissen ein *resonanter Zusammenhang* erkannt werden kann. »Interpretation« ist hier ein Vorgang, in dem zwei (oder mehrere) Systeme, Akte oder Ereignisse *sich gegenseitig interpretieren*, und zwar nicht, indem sie auf »Ähnlichkeiten« hin abgefragt werden, die sich im »Vergleich« ergeben würden, herausgehoben werden könnten und als isoliertes »gemeinsames Muster« substantiiert werden müssten,¹⁴⁴ sondern so, dass nur ein *nicht-substanzialisierbarer Kontrast* zwischen den Traditionen erscheint. Das Besondere eines solchen Kontrasts ist es ja, kein »Übergangsfeld« zwischen den fremden, widersprüchlichen oder gegensätzlichen Traditionen zu formulieren, weil nicht etwas Ähnliches oder »Gemeinsames« in den sich treffenden Traditionen gesucht wird.¹⁴⁵ Vielmehr erlaubt ein solcher *transformativer Kontrast* es, eine *Resonanz* zwischen den aneinander geratenden und in ihrer Opposition gegenseitig sich interpretierenden Systemen hervorzurufen.¹⁴⁶ Nicht etwas Gemeinsames wird gefunden, sondern es wird erlaubt, gerade im Unterschiedenen, im Oppositionellen, im Widersprechenden, oder allgemeiner: *im Anderen der anderen Tradition* etwas zu finden, das die eigene Tradition »zum Klingen bringt«.

Es gehört zum Wesen des transformativen Prozesses, dass man vorher nicht weiß, was und *wodurch* es (in der je anderen Tradition)

Nicht etwas Gemeinsames wird gefunden, sondern es wird erlaubt, gerade im Unterschiedenen, im Oppositionellen, im Widersprechenden, oder allgemeiner: im Anderen der anderen Tradition etwas zu finden, das die eigene Tradition »zum Klingen bringt«.

Relativierung ist ein Vorgang nicht des Relativismus, sondern des Relationalismus – wie er bereits für transformative Prozesse als konstitutiv erkannt wurde.

zum Klingen gebracht werden wird. Im Gegensatz zur Suche nach Analogien (Was ist die Analogie zu »Gott« im Buddhismus?) erwecken solche »Resonanzen« (Welche Resonanz erweckt *śūnyatā* in christlicher Theologie?) nicht einen *realen*, d.h. vorgegebenen Zusammenhang, sondern einen *kreativen* Kontrast. Das bedeutet: Der Kontrast ergibt sich (und entsteht) *erst* im *Vollzug* der Transformation als ein Zusammenhang; er ist nicht Erkennen einer (»immer schon«) vorgegebenen, sondern sich in der Transformation emergierenden Wirklichkeit;¹⁴⁷ er ist eine *kreative Konstruktion*, die gerade im *Differenten* der Traditionen eine Basis für einen transformativen Prozess sieht, in dessen Verlauf etwas zum Leuchten gebracht wird, das man noch nicht (oder noch nicht so) gesehen oder erkannt oder das so (vor der Transformation) noch gar nicht bestanden hat.¹⁴⁸

Theologisch entscheidend ist an dieser Strategie transreligiöser Theologie die Konstitution einer Resonanzbildung gerade durch und im Vorgang der Selbst-Relativierung der eigenen Vorgaben.¹⁴⁹ Relativierung ist ein Vorgang nicht des Relativismus, sondern des Relationalismus – wie er bereits für transformative Prozesse als konstitutiv erkannt wurde.¹⁵⁰ Dabei setzen wir uns (und setzt ontologisch gesehen jedes Ereignis sich) in eine *relative* Position zu anderen Positionen; Selbst-Relativierung *initiiert* geradezu einen Prozess der kreativen

(Fortsetzung Fußnote 146): Struktur je anders ist, d.h. nicht in das Muster »Dreischnitt der dialektischen Bewegung« eingeordnet werden kann. Whitehead bezeichnet »Kontraste« als eine »Kategorie der Existenz« (von denen er auch noch sieben andere kennt, u.a. Ereignis, Formen, Relationen), die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie, je nach dem, woran sie sich vollziehen (was also in einem Kontrast verwandelt wird), eine neue Kategorie des Kontrasts bilden – d.h. als Ganze nicht systematisierbar sind; cf. WHITEHEAD (1978) 21: VIII. Kategorie der Existenz. Cf. auch die Unterscheidung von »homogener« und »heterogener« Dialektik zur Unterscheidung von Hegel und Whitehead, die schon VLASTOS (1963) 158 ff im Jahre 1937 erkannt hat: Für Hegel sei die Dialektik eine des Geistes; jedes Moment in ihr ist ideenhaft. Für Whitehead hingegen gibt es hier keine Homogenität, d.h. die Dialektik vollzieht sich heterogen, kein Moment der Dialektik ergibt sich aus der Negation des Vorhergehenden; vielmehr haben sie unsystematisierbare, eigene Ursprünge. Hier ergibt sich auch eine evidente Verbindung zu M. Foucaults Durchbrechung von Dialektik zugunsten einer nicht-systematisierbaren historischen Bewegung von Ereignissen in seinem Diskurs über die Ordnung des Diskurses; cf. auch KONERSMANN (1997) 51 ff. 147 Cf. zum Sinn eines solchen Konzepts einer »kreativen Vernunft« (auch in Absetzung zu Kants transzendentalen Vernunftbegriff) bei Whitehead, die selbst immer eine transformative Vernunft ist: WIEHL (1986) 141–148.

148 So könnte man fragen, was etwa das buddhistische Grundaxiom der Impermanenz gerade für einen christlichen Personbegriff, der offensichtlich jede Impermanenz von sich weist, weil sie ein »Identitätsmodell«, das dem Personbegriff innewohnt, stört oder gar – wie manche fürchten – zerstört, für Resonanzen bereithält, die ihn selbst transformieren könnten und (in echter Kontrastbildung) verändern würden; cf. FABER, *Prozestheologie* (2000) § 35: 549–573.

149 Wahrheit wird als je immer mehr als die eigene Erkenntnis von ihr erkannt; cf. COBB (1999) 104.

150 Cf. weiter oben (in II/1) zu »Relationalität« als Struktur transformativer Prozesse. Entscheidend ist hier, dass Relativierung immer Beziehung und Gewinn von Realität bedeutet und nicht Verlust von Realität oder gar Wahrheit; cf. FABER, *Prozestheologie* (2000) §§ 27-28: 373–407.

151 BRACKEN (1995) 106 macht dies etwa an Nagarjunas »existenzieller Logik« aus, die gerade in der Selbst-Negation sich ausdrückt und gewinnt.

152 Cf. BRACKEN (1995) 108 f. Cf. auch CLOONEY (1995) 542, der in einem kurzen Kommentar in J. Brackens Ansatz einen anspruchsvollen Versuch einer transformativen (komparativen) Theologie sieht.

153 Cf. WHITEHEAD (1978) 27: VI. kategorische Obligation: die Kategorie der Transmutation.

154 Man könnte hier, wengleich in sehr vereinfachter Form, an das Erkennen der Gestalt eines Gesichtes aus Fotopixeln verweisen: Mikroskopische Einheiten und Differenzen ergeben eine differenzierte Gestalt eines Ganzen, das dieses Gesicht ist. Keineswegs werden nur Gemeinsamkeiten – durchgehende Charakteristika aller Mikroereignisse – abstrahiert, da dies auf »Ähnlichkeit« und »Homogenität« abzielt, so dass es nicht möglich wäre, die Differenzen in der Gestalt wahrzunehmen, die komplexe Gestalten aber gerade konstituieren.

155 Andere wahrnehmende Ereignisse können andere Gestalten erkennen. Die Perspektive des Erkennenden ist ein kreativer Vorgang der Konstitution der transmutiven Gestalt, nicht bloß deren passives Erkenntnisorgan. Dies wird nochmals dadurch bestätigt, daß Whitehead den Vorgang der transmutiven Erkenntnis in der kreativen Transformation des Erkenntnisvorgangs von den Charakteristika einer Gemeinschaft von Ereignissen unterscheidet, die innere Charakteristika sind, die sie demnach als eine innere makroskopische Struktur (als Organismus) ausweisen; cf. WHITEHEAD (1967) 213 (Einheit eines sozialen Nexus) mit 215 (Einheit in der Wahrnehmung durch Transmutation). Cf. zur Auseinandersetzung um die »Objektivität« der Transmutation: HAUSKELLER (1994) 68–75.

Transformation zu einer neuen (transformativen) Position der Tradition(en) selbst.¹⁵¹

(3) TRANSMUTATION

Inklusion und Resonanz zusammen verweisen auf das Sich-Bilden einer *transformativen Matrix* im Zueinander von Traditionen, Perspektiven und Positionen im transformativen Prozess. Theologisch deutet Joseph Bracken die Welt selbst als eine »*transformational matrix*«, die Inklusionen und Resonanzen zulässt – wengleich immer nur im *Vorgang* der Transformation, d.h. das Erkennen solcher (und in solchen) Matrizen ist selbst schon immer ein Prozess der Transformation, nicht eine Feststellung eines Vorgegebenen.¹⁵² Die transreligiöse Strategie auf der Basis einer transformativen Matrix sowie den Vorgang der Bildung, Umbildung und Neubildung von transformativen Matrizen kann man mit Whiteheads Terminus »*Transmutation*« bezeichnen.

Unter »*Transmutation*« versteht Whitehead ursprünglich den Vorgang, auf dem sich auf der Basis von (vielen flüchtigen) Mikroprozessen auf der Ebene menschlicher Größenordnung im Kosmos Erkenntnis von (makroskopischer) *Gestalt* bilden kann.¹⁵³ Dabei werden zwei Momente hervorzuheben sein: (a) Die transmutive Gestalt bildet sich aus gemeinsamen *und* unterschiedenen Charakteristika eines Ereigniszusammenhangs: So erkennen wir etwa aus (und in) vielen Ereignissen (Quantenprozessen, Elementarteilchen, Atomen, Molekülen, usw.) ein Gesicht; die Fülle an Mikroereignissen und deren Verbindungen wird in einem Vorgang der Abstraktion zu einem emergenten Gestaltzusammenhang, in dem sich gerade die *Differenzen* strukturbildend bemerkbar machen.¹⁵⁴ (b) Die transmutive Gestalt bildet sich *erst* durch den Vorgang der Transmutation in einem *wahrnehmenden Ereignis*: Sie ist nicht (»ontologisch« zwingend) vorgegeben, um nur erkannt zu werden; vielmehr bildet sie sich im Erkennen erst als *kreative Konstruktion*.¹⁵⁵ Sie

Unter »*Transmutation*« versteht Whitehead ursprünglich den Vorgang, auf dem sich auf der Basis von (vielen flüchtigen) Mikroprozessen auf der Ebene menschlicher Größenordnung im Kosmos Erkenntnis von (makroskopischer) *Gestalt* bilden kann.

Sie zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie religiöse Traditionen einander so zuordnen, dass nicht bloß nach einer Gemeinsamkeit gesucht wird, sondern dass gerade deren *Differenzen* zur Gestalt der Matrix entscheidend beitragen, ja die Gestalt der Matrix erst aussagekräftig machen.

lässt also *Alternativen* von Gestaltbildung (aus verschiedenen wahrnehmenden Perspektiven mit den je eigenen Positionen im Ganzen) zu.

Gerade diese Eigenschaften der Transmutation haben zu interessanten Ansätzen einer transreligiösen Theologie in der Bildung einer effektiven *transformativen Matrix* geführt. Sie zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie religiöse Traditionen einander so zuordnen, dass nicht bloß nach einer Gemeinsamkeit gesucht wird, sondern dass gerade deren *Differenzen* zur Gestalt der Matrix entscheidend beitragen, ja die Gestalt der Matrix erst aussagekräftig machen.¹⁵⁶ Die Transmutation zu einer transformativen Matrix weist sich dann dadurch aus, dass sie auf eine (spannungsreiche) Inklusion von (einander fremden) Traditionen hinweist und sie gerade hinsichtlich ihrer Unnahbarkeiten zur Resonanz bringt.

Ein bemerkenswertes Beispiel hat John Cobb – ganz ähnlich nach ihm auch Joseph Bracken¹⁵⁷ – vorgelegt, um Buddhismus und Christentum (vor allem im Gespräch mit der Kyoto-Schule und Mahayana-Buddhismus) zuzuordnen.¹⁵⁸ Seine »Zuordnung« sucht in der Tat nicht nach Ähnlichkeiten zwischen »Gott« (als christliche »erste Wirklichkeit«) und der »Leere« (*śūnyatā* als letztendliche buddhistische Wirklichkeit) oder gar nach deren Identifikation;¹⁵⁹ vielmehr lässt er die »Letztheiten« der jeweiligen religiösen Traditionen einander in folgender transformativen Matrix begegnen: Mit Whitehead unterscheidet er zwischen »Kreativität« (Whiteheads »ultimative Kategorie« transformativer Konkretheit) und »Gott« (Whiteheads ultimatives transformatives Konkrete).¹⁶⁰ Beide sind einander in dieser Matrix kohärent zugeordnet:¹⁶¹ Während *Kreativität* die »ultimative Realität« bezeichnet, die nur in Aktuierung »real« ist (und ohne sie nichts), meint *Gott* als »ultimative Aktualität« eben diese Realität (der Kreativität), die sein

156 Wenn J. COBB in seinem Aufsatz *Beyond Pluralism* (1987) darauf hinweist, dass sich eine solche relationale (nicht relativistische) Sicht auf Religion nicht davon ausgeht, dass alle Religionen letztlich einen gemeinsamen Grund, eine gemeinsame Aufgabe, einen gemeinsamen Zweck haben (der daher dann auch im »Vergleich« gefunden werden könnte), sondern einen je anderen Grund, eine differente Aufgabe, einen gegenseitig unersetzbaren Zweck – cf. COBB (1999) 61 ff –, dann ist das die Basis für die Suche nach einer »transformativen Matrix«, in der sich gerade die Differenzen der Religionen zusammenfügen.

157 Cf. BRACKEN (1995) 52–69. Allerdings steht für Bracken neben der buddhistischen Lehre von der *pratītya-samutpāda* auch die hinduistische Zuordnung von *brahman* und *atman* sowie die taoistische (und konfuzianistische) Lehre vom *dao* durch die transformative Matrix von *creativity/extensive continuum* und Gott (die wie bei Cobb von Whitehead abgeleitet ist) in transreligiöser Verbindung; cf. BRACKEN (1995) 73–127.

158 Cf. COBB (1982) passim.

159 Cf. COBB (1982) 86–90 für die Identifizierung der »letzten Realität« im Buddhismus als »emptiness« und im Christentum als »Gott«, ohne sie einander als ähnlich zuzuordnen.

160 In Whiteheads Kategoriensystem kommt »Kreativität« letzte metaphysische Relevanz zu, während »Gott« in ihm nur als »abgeleiteter Begriff« erscheint. Umgekehrt kommt Gott letztendliche Aktualität hinsichtlich jeder Aktualisierung von Kreativität zu (die also ohne diese »primordiale Aktuierung« nichts wäre); cf. WHITEHEAD (1978) 21 f mit 31 f. Cf. zur Kategorie der »Kreativität«: FABER, *Prozestheologie* (2000) § 11: 144–155 und zur Zuordnung beider durch WHITEHEAD: § 18: 225–245; aber auch zur unterschiedlichen Zuordnung von »Kreativität« und »Gott« in der Prozesstheologie: § 34: 524–549.

161 Natürlich hat es nicht an Kritik an dieser Matrix gemangelt, vor allem aus innertheologischen Gründen. Cobb scheint mit seiner binären Unterscheidung, mit der er Whitehead aufgreift, nämlich zu verstärken, was man der Prozesstheologie auch sonst schon vorgeworfen

hat, dass sie nämlich nicht »trinitarisch«, sondern »binitarisch« denke – so formuliert etwa von TRACY (1990) 140 ff. Das spricht aber (a) nicht gegen die binäre Matrix, insofern sie auf den intra- und interreligiösen Diskurs angewandt wird – was auch TRACY (1990) 141 zugibt – und (b) kann das Trauma eines nicht-trinitarischen, binären Gottes bei entsprechender theoretischer Investigation ausgeräumt werden; cf. die Argumente dazu in: FABER, *Prozesstheologie* (2000) § 35: 551–561.

162 Eine Ansicht, die Cobb mit Tillich teilt, wie MOLTMANN (1993) 96 f treffend herausstellt.

163 Cf. COBB (1974) 209: »Creativity, for Whitehead, does not ›exist‹. This is clear in that it cannot be understood in terms of any of his categories of existence. [...] We cannot think of an entity except as a unit of self-creativity [...]«.

164 Cobb (1982) 112.

165 Ein solches Gespräch dieser transformativen Matrix mit Meister Eckhart wurde vor allem von BRACKEN (1995) 25 ff aufgegriffen.

166 COBB (1982) 110 f macht seine Differenz von identifizierender Auflösung und verweigerter Zuordnung gleichermaßen thematisch deutlich: »If the ultimate reality is Emptiness, is the Christian forced to choose between identifying God with Emptiness and denying God altogether? If so, then the Christian must resist the recognition that ultimate reality is Emptiness. For the more fully Emptiness is understood, the clearer it becomes that it does not mean what the Bible means by God. – Another response is possible«.

167 Ein weiteres bedeutsames Beispiel einer transformativen Matrix, die religiöse Traditionen gerade über deren Differenzen zuordnet, ist die »Dialektik der Tat« des Kyoto-Philosophen Hajime Tanabe – neben Kitaro Nishida der andere Gründer der »Kyoto-Schule« buddhistischer Philosophie. Diese (komplexe) »Dialektik«, die sich von Tanabes Hegel-Studium herleitet (mit der Hegelschen Dialektik aber keineswegs identisch ist, sich vielmehr in Absetzung von ihr versteht), erlaubt es Tanabe, eine Zuordnung von Unendlichem (Allgemeinem, *śūnyatā*, *nirvāṇa*, Geist, »Genus«) und Konkretem (Individuum) über ein drittes Moment »in der Mitte« und beide zu deren »Andersheit« allererst vermittelnd, nämlich »Spezies« (Materie, Gruppe, Gesellschaft), vorzunehmen.

»Wesen«¹⁶² ausmacht.¹⁶³ Daher lautet Cobbs folgerichtige Zuordnung von Realität (Kreativität) und Aktualität (Gott) und damit die Kern-Formulierung seiner transformativen Matrix:

»In the Christian view, God's supreme and adequate actualization of ultimate reality grounds the possibility of our creaturely actualizations. [...] But Emptiness, while the supreme reality for Buddhists, is wholly devoid of actuality. [...] If God is the one, cosmic, everlasting actualization of ultimate reality on whom all ephemeral actualizations depend, God's non-identity with ultimate reality in no way subordinates God to it, for God is the ultimate actuality. God as the ultimate actuality is just as ultimate as is Emptiness as ultimate reality. Emptiness is different from God, and there is no God apart from Emptiness. But it is equally true to say there is no Emptiness apart from God. Emptiness is not ›above‹ or ›beyond‹ God.«¹⁶⁴

Neben intrareligiösen Transformationen im Gespräch etwa mit Meister Eckharts Unterscheidung von »Gott« und »Gottheit«,¹⁶⁵ erlaubt diese *transmutive Matrix* die transreligiöse Bewegung christlicher und buddhistischer (letztendlicher) Glaubenswahrheiten aufeinander zu, ohne sie ineinander aufzulösen (das wäre die synkretistische Gefahr), noch in einer bloßen Fremdheit nebeneinander zu verharren (das wäre die Gefahr der Verweigerung von Transformation überhaupt);¹⁶⁶ vielmehr werden sie gerade in ihrer *identitätsstiftenden*

Neben intrareligiösen Transformationen ... erlaubt diese *transmutive Matrix* die transreligiöse Bewegung christlicher und buddhistischer (letztendlicher) Glaubenswahrheiten aufeinander zu, ohne sie ineinander aufzulösen (das wäre die synkretistische Gefahr), noch in einer bloßen Fremdheit nebeneinander zu verharren (das wäre die Gefahr der Verweigerung von Transformation überhaupt).

... sich selbst nach der Art eines transformativen Diskurses konstruiert und versteht.

Andersheit in Relation zueinander gebracht.¹⁶⁷ Den differenziellen Komplexitäten, denen im transreligiösen Diskurs mit Hilfe dieser Strategie der Transmutation begegnet werden kann, eröffnet die Konstitution genuiner transreligiöser Theologie Dimension und Programm: die transformative Matrix, ihre Entwicklung, Analyse und Kritik.

Entsprechend der Eigenheit dieser dialektischen Triade ordnet er dann auch Zen, Tendai-Buddhismus, Shinran-Buddhismus und (evangelisches) Christentum zu oder Buddha, Bodhisattva und Christus. Christus erlangt in Tanabes Denken gerade wegen seiner historischen Gestalt besondere Bedeutung, die hier Konkretheit und Universalität im Erlösungsgedanken dialektisch vermittelt. Cf. zu dieser Zuordnung OZAKI (1990) passim.

SCHLUSS

Der entworfene Prospekt einer *Theologie transformativer Prozesse* (einschließlich ihrer philosophischen Tiefendimension, aber auch ihrer theologischen Begründung und Relevanz) stellt in seiner Ganzheit nichts anderes dar als einen Versuch, die Gestalt eines *transreligiösen Diskurses* zu entwerfen. Dieser wird sich – um es noch einmal zu betonen – anders gestalten müssen als eine auf Dialog und Mission gerichtete Verstehens- und Überzeugungstheologie; aber er wird sich auch entfernen müssen von der (wissenschaftlichen) »Tugend« der Komparation, die der Unvoreingenommenheit in der Standpunktklärung im Kraftfeld der Begegnung von (einander fremden) Traditionen Priorität zukommen lässt und damit dem pluralen Dialog als regulativer Idee (und als letztlich einzig haltbarem wissenschaftlichen »Fundament« des interreligiösen Dialogs) folgen möchte.

Der transreligiöse Diskurs kommt gewissermaßen erst dann in sein Eigenstes, wenn es ihm um *Transformation* geht, und zwar als leitende Idee, als Ziel und als strukturelles Modell methodischen Vorgehens gleichermaßen. Eben dieser Struktur wurde hier viel Raum geschenkt, um sie – auf prozesstheologischem (und -philosophischem) Hintergrund (und damit einem gewichtigen Beispiel seiner Durchführung) – als eine mit besonderen Eigenschaften ausgestattete »historische Route von Ereignissen« zu fassen zu bekommen und als *prozessualen Strom von kreativen Traditionsbegegnungen* zu analysieren. Eine Theologie transformativer Prozesse wird jener Analyse transformativer Ereigniszusammenhänge wohl (jedenfalls nach der bisher erwogenen Gestalt ihres möglichen Erscheinens und In-Erscheinung-Tretens) am besten entsprechen, wenn sie sich selbst nach der Art eines *transformativen Diskurses* konstruiert und versteht.