

Die Herausforderung des Post-Theismus

Formen des Christentums nach dem Christentum.
Oder auch ein postchristliches Christentum.
Eine tendenziell ethische Interpretation des
Christentums, das Göttliche als tiefe, wenn nicht sogar
ausschließliche Dimension des Menschlichen. Die
verschiedenen Optionen des Post-Theismus, die
mittlerweile auch in Italien verbreitet sind, werden uns
vom Philosophen und Theologen Giovanni Ferretti mit
einer präzisen Untersuchung vorgestellt, die darauf
achtet, die Unterschiede zwischen ihnen und die
gemeinsamen Aspekte herauszuarbeiten. Angesichts der
Notwendigkeit einer tiefgreifenden Neinterpretation
des Christentums im aktuellen historischen Kontext, der
von den Veränderungen der Moderne und Postmoderne
geprägt ist, erscheint der vom Post-Theismus
beschriebene Horizont jedoch als äußerst problematisch.
Die Gefahr besteht laut Ferretti darin, das
Christentum seiner wesentlichen Merkmale zu
berauben und die Kernpunkte der christlichen
Wahrheit zu verfälschen: Transzendenz und
Persönlichkeit Gottes,
Schöpfung, Offenbarung und Inkarnation, Eschatologie
und Auferstehung. Eine drängende Herausforderung
angesichts
des kulturellen Zusammenbruchs in der katholischen
Kirche und im christlichen Leben.

IDer Post-Theismus in Italien entstand vor allem als eine „Importphänomen“ durch eine Reihe von Übersetzungen von Texten ausländischer Autoren, deren Thesen die Herausgeber teilen. Zu letzteren zählen der katholische Priester Ferdinando Sudati und die Redakteurin von *Adista Claudia Fanti*; zu den Verlagen gehören Massari (Bolsena, VT), vor allem für die Bücher von John Shelby Spong, und Gabrielli (San Pietro in Cariano, VR), vor allem für die Ausgabe der vier Bände der Reihe „Oltre le religioni“ (Jenseits der Religionen), die sich offen zum Post-Theismus bekennen und in denen die wichtigsten Vertreter des internationalen christlichen Post-Theismus vertreten sind.¹

Der Verlag Gabrielli veröffentlichte außerdem die ersten Bücher oder Essaysammlungen italienischer Autoren, die der Bewegung angehörten oder mit ihr sympathisierten, wie Paolo Squizzato, Gilberto Squizzato, Paolo Zambaldi, Paolo Gamberini, Bruno Mori, Franco Barbero, Federico Battistutta und andere.²

Zu den ersten Merkmalen dieses Phänomens würde ich zählen, dass es sich um eine „echte Bewegung“ handelt und nicht nur um die Position eines Autors, wie im Fall des „Ana-Theismus“ von Richard Kearney,³ und eine theologisch-pastorale Bewegung, die sich im „katholischen Bereich“ verbreitet hat; dies ist eine bedeutende Neuerung, auch wenn sie sich weitgehend an protestantischen Autoren wie dem emeritierten Bischof der Episkopalkirche John Shelby Spong und mit diesen an den Autoren der radikalen Theologie vom Tod Gottes und noch davor an die Entmythologisierung, wie sie von Rudolf Bultmann vorgeschlagen wurde, an das nicht-religiöse Christentum von Dietrich Bonhoeffer oder sogar an einen Philosophen wie Baruch Spinoza.

Und was den konstruktiven Aspekt betrifft, so denke ich an Denker der mystischen Tradition, insbesondere Meister Eckhart, und an einen katholischen Wissenschaftler und Theologen wie Teilhard de Chardin.

Das Entstehungsdatum dieser katholischen Bewegung wurde ebenfalls ermittelt, wie es der Theologe José María Vigil im ersten Band der gleichnamigen Reihe *Oltre le religioni (Jenseits der Religionen)* angibt.⁴ Sie geht auf einen Vorschlag der Internationalen Theologischen Kommission der Ökumenischen Vereinigung der Theologen und Theologinnen der Dritten Welt (EAT-WOT) zurück, der unter dem Titel „postreligiöses Paradigma“ lanciert wurde. Dieser Vorschlag wurde erstmals auf dem IV. Internationalen Symposium für Theologie und Religionswissenschaften mit dem Titel „Religion und Kultur: Erinnerungen und Perspektiven“ diskutiert, das vom 12. bis 14. September 2011 von der Päpstlichen Katholischen Universität von Minas Gerais in Belo Horizonte organisiert wurde.⁵

In Lateinamerika wurde der Vorschlag dann diskutiert und von unzähligen Basisgruppen als Studienmaterial für eine „notwendige neue Phase der Befreiungstheologie“ übernommen. Für eine echte soziale Befreiung christlicher Prägung wäre es nämlich unerlässlich, das Volk von der mythischen Religiosität zu befreien, die noch immer die katholische Religion und generell die Religionen im Allgemeinen durchdringt; eine Religiosität, die sich passiv auf außergewöhnliche Eingriffe eines Gottes verlässt, der als allmächtiger Herr verstanden wird, der von der Welt getrennt ist und nach Belieben auf Gebete und Kultakte hin eingreifen kann. Ein mythischer Glaube, der verhindern würde...

ein aktives Engagement im Prozess der Befreiung, der der Geschichte innewohnt.⁶

Einige Jahre später wurde der Vorschlag auf Initiative von José María Vigil wieder aufgegriffen, wobei Personen aus verschiedenen Kontinenten einbezogen wurden, die sich damit einverstanden zeigten oder ihrerseits ähnliche theologische Vorschläge gemacht hatten, wie insbesondere John Shelby Spong (mit seiner post-theistischen Neuinterpretation des Christentums) und Roger Lenaers (mit seinem Engagement für eine Neuinterpretation des Christentums in nicht-religiösen Begriffen).

Das Ergebnis der Diskussion zwischen diesen Autoren wurde in der Zeitschrift *Horizonte* 13(2015) 37 im „Dossiê: Paradigma Pós-Religioso“ veröffentlicht. Daraus stammen die Kapitel des Buches der Autoren J.S. Spong, M.L. Vigil, R. Lenaers, J.M. Vigil, *Oltre le religioni* (Jenseits der Religionen), oben erwähnt als erster Band der Reihe

„Oltre le religioni“ (Jenseits der Religionen) des Verlags Gabrielli.⁷

ALLGEMEINE THEORETISCHE MERKMALE

Angesichts des magmatischen Charakters der Bewegung ist es nicht verwunderlich, dass es unterschiedliche theologische Positionen und Sensibilitäten gibt, sowohl hinsichtlich der Definition des Theismus, den man aufgeben möchte, als auch hinsichtlich der Alternativen, die man zum Theismus vorschlagen möchte, mit der entsprechenden Neuinterpretation des Christentums in einem post-theistischen Sinne. Auf den ersten Blick lassen sich meiner Meinung nach zwei theologische Formen des Post-Theismus unterscheiden, eine gemäßigtere und eine radikalere, die natürlich auch die erste umfasst.

Beiden gemeinsam ist die Kritik an der Vorstellung von Gott als einem von der Welt *getrennten* höchsten Wesen, „das hoch oben im Himmel lebt“, von außen in die Ereignisse der Welt eingreift, mit übernatürlichen oder wundersamen Handlungen, die über die Naturgesetze hinausgehen, Gesetze ethischen und religiösen Verhaltens auferlegt, diejenigen belohnt, die sie befolgen, die Guten, und diejenigen bestraft, die sie nicht befolgen, die Bösen; der auf Gebete und Opfer reagiert, indem er seine Gunst schenkt usw. Diese Vorstellung wird mit dem klassischen Theismus identifiziert und soll die Grundlage der Religion bilden, wie sie sich historisch seit der agrarischen Neolithikum-Periode entwickelt hat.

Eine Erfindung des Menschen, die die vorherige Religiosität der Altsteinzeit verdrängt hätte, die naturverbunden und matriarchalisch war, die die Natur und ihre Lebensenergien als heilig betrachtete und sich in tiefer Symbiose mit ihr fühlte. Diese neue theistische Vorstellung wäre sowohl von Israel als auch vom Christentum übernommen worden. Sie durchdringt die Erzählungen der hebräischen Bibel ebenso wie die des Neuen Testaments und folglich die gesamte christliche Dogmatik.

Die abgeschwächte Form des Post-Theismus scheint die Unterscheidung zwischen Gott und Welt und damit eine gewisse Transzendenz oder Andersartigkeit Gottes gegenüber der Welt beizubehalten, wenn auch ausgedrückt in Begriffen wie „Tiefe“, „letzter Sinn“, „tiefe Dimension“ oder ähnlichen, die oft nicht ganz eindeutig sind. Und in gewisser Weise scheint sie auch die Person-

Gottes Güte, die Schöpfung und das freie Handeln Gottes, wenn auch immanent im Lauf der Welt.

Die radikale oder extreme Form des Post-Theismus scheint hingegen jede Art von Transzendenz, Andersartigkeit oder Unterscheidung Gottes von der Welt und folglich auch seine Persönlichkeit und sein freies Handeln gegenüber der Welt zu leugnen; somit auch die Schöpfung, die vorsehungsvolle Führung des Weltgeschehens, bis hin zur Leugnung eines *Eschaton* jenseits der Raum-Zeit-Geschichte.

Als Alternative schlägt sie eine „kosmische Religiosität“ vor, die Gott als „Ur-Energie“ versteht, die „unendliche Majestät des Universums“ verehrt und voller Ehrfurcht und Staunen vor dem „Geheimnis der Welt“ steht. Eine Form des „kosmischen Monismus“, die sich der östlichen religiösen Tradition, insbesondere dem Buddhismus, sowie der westlichen mystischen Tradition à la Meister Eckhart oder auch der Philosophie Spinozas annähert, wo Gott als die einzige, ewige und notwendige Substanz verstanden wird, die weder persönlich noch frei ist.⁸

Beiden Positionen gemeinsam ist die Überzeugung, dass der Theismus im Bewusstsein des modernen Menschen aufgrund der Fortschritte der Wissenschaft mit ihrer neuen Sichtweise des Universums (astronomische Entdeckungen, Evolution, Psychoanalyse, Quantenphysik, Relativitätstheorie, Neurowissenschaften, neue Kosmologie usw.) und ihrer fortschreitenden Erklärung der Naturphänomene endgültig „gestorben“ ist.

Dieser Diagnose zufolge sei es vor allem die moderne Wissenschaft, die die fortschreitende Entfremdung des modernen Menschen von der Religion im Allgemeinen und vom Christentum im Besonderen verursacht habe, da diese als mit dem mittlerweile wissenschaftlich unhaltbaren Theismus solidarisch angesehen würden; und die parallele Verbreitung des Atheismus, verstanden als einfache Ablehnung dieses Theismus und daher als dessen Spiegelbild (wie vom Anatheismus von Kearney behauptet).

Mit der Krise des Theismus würde folglich eine Reduzierung aller Wunderberichte des Alten und Neuen Testaments auf mythische, rein menschliche Konstrukte einhergehen. Da diese die Grundlage der christlichen Dogmatik bilden, wären auch deren grundlegende Aussagen reine mythische Erfindungen, die heute völlig unglaublich sind. Dazu gehören beispielsweise die Lehre von der Schöpfung, vom Sündenfall, von der Erlösung durch die Menschwerdung Gottes in Jesus (die Erzählung von der jungfräulichen Empfängnis Marias ist natürlich völlig mythisch), das Opfer am Kreuz, die Auferstehung, die Himmelfahrt, die Dreifaltigkeit usw.

Aus dieser Diagnose und der Überzeugung, dass das Ende der theistischen Religion (die als reines historisches Konstrukt betrachtet wird) nicht das Ende der *Spiritualität* (die für den Menschen hingegen essenziell ist) bedeutet, ergibt sich die theologisch-pastorale Absicht der Bewegung: das Christentum von seiner mythisch-theistischen Hülle zu befreien, um sein Wesen in post-theistischen Begriffen auszudrücken: Der einzige Weg, um seine Zukunft in der Moderne zu sichern und seinen wesentlichen Kern zu nutzen, der auch heute noch einen wichtigen Beitrag zur menschlichen Reifung leisten kann.

Bei dieser imposanten „Entmystifizierungsaktion“ fühlt man sich sowohl durch die Ergebnisse der *Religionswissenschaften* bestätigt und autorisiert, die den historischen Ursprung und damit – wie man daraus schließen kann – die einfache menschliche Erfindung der theistischen Religion als archaischen Versuch, den Naturphänomene, deren tatsächliche Ursachen unbekannt waren, einen Sinn zu geben, belegt hätten, sowie durch die Ergebnisse der *historisch-kritischen Wissenschaften*, die auf die Bibel, das Alte Testament und auch das Neue Testament angewendet wurden und die die Nicht-Historizität aller darin erzählten Wunderberichte und damit den mythischen Charakter aller Elemente der christlichen Dogmatik als menschliche Konstrukte bestätigt hätten. Daraus ergab sich das Bestreben, zu der ursprünglichen Erfahrung der Jünger mit Christus zurückzukehren, in der das Wesen der ursprünglichen christlichen Botschaft zu finden sei.

Positiv ist der Vorschlag, herauszufinden, welche menschliche Erfahrung diese mittlerweile überholten mythischen Konstruktionen vermittelten wollten – eine Form der Interpretation der Bedeutung des christlichen Mythos im Einklang mit der modernen Mentalität und der universellen spirituellen Erfahrung des Menschen – bis hin zum Vorschlag, die gesamte sogenannte „heilige Geschichte“, wie sie in den biblischen Erzählungen beschrieben wird, beiseite zu lassen und sich an die allgemein zugängliche „neue heilige Geschichte“ zu halten, nämlich die Erzählung der modernen kosmologischen und evolutionistischen Wissenschaft.

Für die erste Position, die Teil der gemilderten Form des christlichen Post-Theismus ist, möchte ich auf die Gedanken von Spong und Lenaers verweisen; für die zweite, die Teil der radikaleren Form ist, auf die Gedanken von María López Vigil. Anschließend werde ich einige Beispiele für andere Konzepte skizzieren, die mehr oder weniger zwischen den beiden Positionen schwanken. Bei der Beschreibung der verschiedenen Formen des Post-Theismus werden auch die wichtigsten Konzepte hervorgehoben, die dieses Phänomen charakterisieren und die mehr oder weniger ausgeprägt bei seinen Vertretern zu finden sind.

EINIGE TYPISCHE FORMEN UND KONZEPTE DES CHRISTLICHEN POST-THEISMUS

Spong und die „neue Reformation“

Der Kern des theologischen Denkens von John Shelby Spong (1931-2021, US-amerikanischer Bischof der Episkopalkirche), der sich ausdrücklich als post-theistisch bezeichnet, ist in den 12 Thesen enthalten, die er 1998 den christlichen Kirchen als Aufruf zu einer „neuen Reformation“ zur Diskussion vorgelegt hat. Er hat sie in seinem Essay „Die 12 Thesen. Appello a una nuova riforma“ (Die¹²Thesen. Aufruf zu einer neuen Reformation).⁹ Diese Thesen sind die Zusammenfassung des im selben Jahr erschienenen Buches „*Why Christianity Must Change or Die. A Bishop Speaks to Believers in Exile*“ (Warum das Christentum sich ändern muss oder sterben wird. Ein Bischof spricht zu ^{Glaubigen}im Exil) (HarperOne, New York 1998).¹⁰

Die erste These erklärt den Theismus in ihrer Definition für tot und die Pflicht, eine neue Art und Weise zu finden, Gott zu begreifen und über ihn zu sprechen. Diese These ist entscheidend für die folgenden Thesen, die sich auf grundlegende Konzepte beziehen.

des traditionellen Christentums, von der Christologie bis zur Eschatologie.

„Der Theismus als Definition Gottes ist tot. Wir können Gott nicht mehr glaubwürdig als ein Wesen mit übernatürlichen Kräften wahrnehmen, das hoch oben im Himmel lebt und bereit ist, regelmäßig in die Geschichte der Menschheit einzugreifen, um seinen Willen zu vollbringen. Daher macht heute das meiste, was über Gott gesagt wird, keinen Sinn mehr. Wir müssen eine neue Art und Weise finden, Gott zu konzeptualisieren und über ihn zu sprechen“ („Die 12 Thesen“, 71).

Daher röhrt die Krise des christlichen Glaubens, in der wir leben, ausgedrückt in theistischen Begriffen. Es genügt hier, an die zweite These zur Christologie zu erinnern: „Da Gott nicht in theistischen Begriffen begriffen werden kann, macht es keinen Sinn, Jesus als „Inkarnation einer theistischen Gottheit“ zu verstehen. Die traditionellen Konzepte der Christologie sind daher bankrott gegangen“ (ebenda, 81).

Spong seinerseits ist der positiven Ansicht, dass der Kern der christlichen Botschaft und des christlichen Glaubens in der „Erfahrung der Begegnung mit Gott in Jesus“ durch die ersten Jünger zu finden ist (vgl. ebenda, 84). Die Zuschreibung übernatürlicher Kräfte an Jesus, die es ihm ermöglichen würden, „Wunder“ zu vollbringen, sowie die Erzählungen von der jungfräulichen Geburt, der Menschwerdung, der Auferstehung bis hin zur Vorstellung der Dreifaltigkeit seien hingegen spätere Konstrukte, mit denen man versucht habe, diese Erfahrung in den Begriffen des Theismus der damaligen religiösen Kultur auszudrücken. Heute könnte die ursprüngliche christliche Erfahrung jedoch anders, nämlich in post-theistischen Begriffen, ausgedrückt werden. Zum Beispiel indem man sagt: „Vielleicht haben die Menschen in seinem Leben „die Quelle des Lebens“, in seiner Liebe „die Quelle der Liebe“ und in seinem Sein „das Fundament des Seins“ gesehen und erfahren. Vielleicht haben sie in ihm und von ihm den Ruf verspürt, in Fülle zu leben, großzügig zu lieben und all das zu sein, was jeder sein konnte“ (ebenda, 84f).

Wenn man das Göttliche und das Menschliche nicht mehr als zwei getrennte Bereiche betrachtet, sondern als „eine fortläufende Realität“, dann besteht der Weg zur Fülle und zum Göttlichen darin, „tief und vollständig menschlich zu werden“ (ebenda, 85), „über das Überlebensbedürfnis hinauszuwachsen und fähig zu sein, sich selbst in der Liebe zu anderen hinzugeben“ (ebenda).

Wie man sieht, handelt es sich um eine Interpretation des Wesens des Christentums in einer tendenziell ethischen Auslegung, ohne jedoch eine geheimnisvolle transzendentale Quelle, die sich von der Welt unterscheidet, aber nicht dualistisch von ihr getrennt ist, vollständig auszuschließen. So behauptet er beispielsweise an anderer Stelle:

„Ich erlebe Gott als „Anderen“, als „Transzendenz“, als „Tiefe“ und als den letzten Sinn des Lebens (...) Das Göttliche ist die tief Dimension des Menschlichen“¹¹

Roger Lenaers und sein nicht-religiöses Christentum

Roger Lenaers (1925–2021, belgischer Jesuitenpriester, später katholischer Pfarrer im österreichischen Tirol)¹² ist der Ansicht, dass das

Christentum in seinem Wesen keine Religion, d. h. kein Theismus ist (Religion und Theismus sind für ihn und im Allgemeinen für Posttheisten dasselbe), sondern „die Gemeinschaft derer, die sich vom Glauben an Jesus von Nazareth leiten lassen, die in ihm die unsterbliche Offenbarung des absoluten Mysteriums erkennen oder, in vormodernen Worten, Jesus Christus als den ewigen Sohn Gottes anerkennen“¹³

Folglich ist es seiner Meinung nach möglich, alle religiösen Elemente, mit denen dieser Glaube historisch behaftet war, wie Dogmen, Gesetze, Priester, Sakramente, heilige Bücher, Tempel, Gelübde und Gebete, aufzugeben und zu versuchen, ihn mit der Moderne in Einklang zu bringen. Dies ist seiner Meinung nach möglich, wenn das neue post-theistische Bild Gottes als das geheimnisvolle „Etwas“, das „hinter allen Dingen steht“ und das Schlüsselement der Religiosität ist, es schafft, „die beiden klassischen Elemente des christlichen Gottesbildes, nämlich das des Schöpfers und das des Vaters“, einzubeziehen („Sind Christentum und Moderne vereinbar?“, 136).

Was die *Schöpfung* betrifft, so ist dies möglich, wenn man sie nicht als „Produktion“ versteht, sondern als „Ausdruck der eigenen Innerlichkeit in der Materie“ (ebenda, 135). Der Kosmos wäre dann als „Selbstausdruck eines sich langsam entwickelnden absoluten Geistes“ zu verstehen, ohne Gegensatz zwischen „Gott“ und Kosmos, sondern „nur mit Unterscheidung“ (ebenda, 136), die unverzichtbar ist, um unsere Freiheit und unsere Autonomie nicht zu beeinträchtigen.

Was den Begriff „Vater“ betrifft, so würde er auf die Erfahrung Jesu mit der letzten Wirklichkeit als absolute Liebe zu ihm verweisen, also nicht wörtlich als sein Vater, sondern für ihn wie ein Vater, der ihn ermutigte, immer zu lieben. Und er fügt hinzu: „Diese absolute Liebe wohnt nicht im Himmel, sondern im Herzen von allem, was existiert, und treibt alle Dinge ständig zur Entwicklung an, indem sie die Menschen dazu drängt, menschlicher zu sein, mehr Liebe zu sein. Dieses Etwas ist daher ein absolutes „Du“, das zu uns „du“ sagt“ (ebenda, 137).

Im Übrigen ist eine *tiefgreifende Neuformulierung des christlichen Glaubens in nicht mehr theistischen Begriffen* erforderlich. Dies bedeutet, „den in Nicäa formulierten Glauben aufzugeben“ (ebenda, 138), die Auferstehung der Körper für unmöglich zu erklären und die Auferstehung Christi und unsere eigene als „endgültigen Übergang zur absoluten Liebe“ zu verstehen (ebenda, 142), die Bibel als ein Buch menschlicher Worte zu betrachten, mit denen die Autoren, ausgestattet mit mystischen Fähigkeiten, „versucht haben, ihre intensive Erfahrung des transzendenten Wunderbaren auszudrücken“ (ebenda, 147) usw.

Abschließend fragt er sich: „Was bleibt vom tausendjährigen katholischen Monument übrig, wenn man den *Theos* aufgibt und ein gläubiger „Atheist“ wird? Es besteht kein Zweifel: Es bleibt das Wesentliche. Und dieses Wesentliche ist nicht die Formulierung des Glaubensbekenntnisses, es ist kein Buch mit den unfehlbaren Worten Gottes, es sind nicht die zehn Gebote, es ist keine autokratische Hierarchie, es sind nicht die Sakramente und das Priestertum oder die Messe und die Rituale der Liturgie, es ist nicht das Bittgebet und auch nicht der Gehorsam gegenüber den Regeln der Kirche. Es ist das Bewusstsein des

Die Tatsache, dass wir Teil eines Kosmos sind, der den kreativen Geist, der Liebe ist, in ständiger evolutionärer Bewegung zum Ausdruck bringt, zusammen mit dem Wunsch, uns von dieser Liebe bewegen zu lassen und Jesus zu folgen, den wir als jemanden kennen, der ewig lebt, weil er ganz von Liebe erfüllt ist» (ebenda, 156).

Eine Interpretation des Christentums, die von Lena-ers, die wir nicht nur als ethisch, sondern auch als „mystisch-kosmisch“ zusammenfassen könnten.

José María Vigil und die kosmische Heilgeschichte

Viel radikaler ist die Position von José María Vigil (spanischer Claretinerpriester, eingebürgter Nicaraguaner, Koordinator der EATWOT und führender Vertreter des sogenannten neuen postreligiösen oder posttheistischen Paradigmas), sowohl in seiner Kritik an der gesamten theistischen christlichen Religionsauffassung als auch in seinem Alternativvorschlag. Was den dekonstruktiven Aspekt betrifft, ist sein „militanter“ Charakter hervorzuheben. Die verschiedenen theistischen Elemente des Christentums werden nicht diskret aufgegeben und in Vergessenheit geraten gelassen, sondern es geht darum, „sie zu benennen und zu bekämpfen, sowohl wegen ihrer Überholtheit als auch vor allem wegen ihres schädlichen Charakters“.¹⁴

Der alternative Vorschlag verzichtet vollständig auf jeglichen Bezug zu biblischen Erzählungen, die als mythisch angesehen werden, und vertraut stattdessen auf die einzige authentische Quelle der Wahrheit, auch was den Sinn des Lebens und die Förderung der menschlichen Tiefe betrifft, nämlich auf die Erzählung der Wissenschaft. Diese beiden Zitate mögen genügen: Das erste hat einen deutlich positivistischen Comte-Charakter: „Die Fragen nach dem Sinn unseres Lebens, die seit jeher ausschließlich von der Religion und später auch von philosophischen Spekulationen beherrscht wurden, haben ihren Platz gewechselt und werden heute im Laboratorium der Wissenschaft untersucht (...), die zum ersten Mal auch umfassend und weitgehend zufriedenstellend die Frage beantwortet, *wer wir sind und woher wir kommen*“ („Ricentrando il ruolo futuro della religione“, 169). Das zweite Zitat geht von der sich daraus ergebenden epistemologischen Revolution aus, die sich für die Theologie anbietet, nämlich der Ersetzung des Primats der Heiligen Schrift als Buch der Offenbarung Gottes durch den Primat des Buches der Natur, das nur die Wissenschaft richtig und universell interpretiert. Die Heilige Schrift wäre in der Tat nur ein einfacher „Kommentar“ zum Buch der Natur, geschrieben von Menschen, die mit Hilfe ihrer Fantasie Mythen entwickelten, um in einer vorwissenschaftlichen Zeit der unbekannten Realität einen Sinn und eine Orientierung zu geben. So kommt man zu folgender Aussage über Evolution versus Schöpfung: „Die christlichen Kirchen (...) sind nicht in der Lage zu verstehen, dass die wahre „Erzählung“, die grundlegende, nicht die biblischen Mythen sind, sondern das, was uns die Wissenschaft zeigt, die *neue kosmologische Geschichte*, die neue wissenschaftliche Kosmogeschichte. Unsere wahre heilige Geschichte ist die heilige Kosmogeschichte, die Geburt des Kosmos, seine 13.730 Millionen

ni Jahre der Entwicklung...“.¹⁵

In dieser neuen heiligen Geschichte gibt es keinen Platz mehr für Theozentrismus, Christozentrismus und schon gar nicht für Ekklesiozentrismus, sondern nur noch für *Oikozentrismus*, der zum Schlüsselbegriff der neuen post-theistischen Religiosität wird.

„Es gibt keinen Raum – so heißt es – für eine andere „Zentrierung“ als die der Realität, der gesamten heiligen kosmischen Realität, deren Teil wir sind, zu der wir gehören, denn sie ist unser *Oikos*, unser großes Zuhause. Der einzige derzeit offenbar praktikable Zentrismus ist der Oikozentrismus“ („Non si tratta più di credere“, 59f).

Daher die Beschreibung der *neuen oiko-zentrierten Spiritualität*, die für den Post-Theismus vorgeschlagen wird: „Wir bewegen uns auf die Wiederentdeckung einer Spiritualität zu, die sich auf die Heiligkeit der kosmischen Realität, unseres heiligen *Oikos*, konzentriert und nicht mehr auf einen imaginären Himmel über den Wolken oder im ontischen Hintergrund der Metaphysik. Im religiösen Bereich werden wir daher versuchen, so zu leben, wie wir sind, als Erde, die zu denken, zu erkennen, zu verehren und sich als Gaia, als bewusster und heiliger Kosmos in Evolution, wiederzuentdecken vermag“ (ebenda, 68).

Die post-theistische Leugnung eines von der Welt getrennten Gottes, der dualistisch außerhalb und über der Welt steht, würde daher nicht die Leugnung des „Geheimnisses der Welt“ bedeuten, der

„Gottheit“ in diesem Universum. „Aus wissenschaftlicher Sicht“, so wird bemerkt, „gibt es weder ein „außerhalb“ noch ein „oberhalb“ des Kosmos, es gibt nichts und niemanden außerhalb des Kosmos. Das bedeutet nicht, das Geheimnis, die in diesem Universum vorhandene „Gottheit“ zu leugnen, sondern es bedeutet, dass man keine mythischen Kategorien verwenden sollte, um sich darauf zu beziehen“ (ebenda, 64).

Daher auch der Vorschlag einer *liturgischen Feier*, die sich nicht mehr auf die heilige Geschichte der Bibel bezieht, sondern auf die neue heilige Geschichte der Evolution des Kosmos, wie sie von der Wissenschaft entdeckt wurde, d. h. der Vorschlag einer echten Feier des „kosmischen Ostern“, in der „die Erde und der Kosmos sich in uns selbst betrachten und feiern können“.¹⁶

In dem als Beispiel vorgeschlagenen Ablauf der Feier werden die Etappen der Entwicklung des Kosmos bis zum Menschen in kontemplativer und verehrender Haltung nachgezeichnet und mit dem Refrain begleitet: „Und das Große Mysterium ist da“, um den aufsteigenden Prozess von der Energie zur Materie und zum Leben zu beleben, bis im Menschen „die Erde beginnt, sich selbst zu sehen, zu fühlen, zu denken, sich im Menschen und in seiner Wissenschaft zu reflektieren“ („Kosmisches Ostern“, 216). Abschließend in verehrender Haltung: „Das Große Geheimnis ist hier, auf der Erde und im Kosmos, die in uns sich ihrer selbst bewusst werden und das Geheimnis, das wir sind und das alles erfüllt, verehren, anbeten, berauscht und dankbar betrachten“ (ebenda, 219). Wir fragen uns, ob in dieser post-theistischen Position eine gewisse Transzendenz Gottes erhalten bleibt oder ob Gott mit der Welt, der heiligen Natur, identifiziert wird, wo die einzige Transzendenz das kontinuierliche Transzendieren des Kosmos ist? Die erklärte Absicht, die Religiosität der Altsteinzeit wiederzugewinnen, die sich auf die Sa- konzentriert, würde übrigens zur zweiten Alternative führen.

Die Göttlichkeit der Natur, die Große Mutter, die uns zeugt und nährt, aus der wir kommen und zu der wir zurückkehren. Diese Religiosität, die seiner Meinung nach vor der Wende herrschte, die mit der Agrarrevolution in der Jungsteinzeit zur theistischen Religion führte. Eine Wende, die als schädlich für den Planeten und die Menschheit angesehen wird und von der man sich distanzieren muss, indem man „nach Hause zurückkehrt“ nach „dieses unnötige und bereits mehr als ausreichende lange Selbstverbannung“.¹⁷

Aufmerksamer in diesem Punkt sind andere Autoren dieser Bände, wie José Arregi (aus dem Baskenland, ehemaliger Franziskanerpriester und katholischer Theologe) und vor allem Leonardo Boff (führender katholischer Vertreter der Befreiungstheologie), auf die wir nun eingehen möchten.

José Arregi und die Unbestimmtheit der Alternative

José Arregi erklärt ausdrücklich seine Unsicherheit darüber, wie die Alternative zum Theismus zu verstehen und auszudrücken ist. Gegen den Theismus behauptet er, dass das, was wir

„Gott“ ist nicht die Erklärung der Welt, „sondern das Geheimnis der Welt, das unerklärliche Geheimnis der Schönheit und Liebe, in dem wir uns befinden, unser letztes Wesen und unsere höchste Berufung“.¹⁸

Um dieses einzigartige Geheimnis der Welt zu verstehen, hofft er auf eine *Zusammenarbeit zwischen Wissenschaft und Mystik* mit ihren jeweiligen Methoden: „Die Wissenschaft ist die Kunst, die Teile des Ganzen zu messen. Die Mystik ist die Kunst, das Ganze in jedem Teil zu betrachten“ („Il credo dinanzi alla scienza“, 56). Was die Grenzen der Wissenschaft und ihre möglichen Beiträge zum mystischen Blickwinkel betrifft, so präzisiert er: „In Bezug auf diese letzte oder erste Realität, das Geheimnis der Welt, behaupten oder leugnen die Wissenschaften nichts, aber sie zwingen unserer Sprache einen gewissen Rahmen der Kohärenz und Vernünftigkeit auf, wenn wir etwas sagen wollen, das das Geheimnis nicht schmälert“ (ebenda, 65f.).

Was das Verhältnis zwischen Gott und Kosmos betrifft, wird – im Einklang mit dem gesamten Post-Theismus – der „theistische Dualismus“, sondern auch der „pantheistische Monismus“ oder der mit dogmatischem Positivismus verbundene Atheismus: „Gott oder die letzte Realität und die Welt“, so heißt es, „sind nicht zwei, aber auch nicht eins. Gott oder die Tiefe des Realen ist weder innerhalb noch außerhalb der Welt. Gott ist weder beschreibbar noch lokalisierbar“ (ebenda, 66).

„Was ist Gott also“, fragt er sich, „jenseits seines theistisch-persönlichen Bildes und jenseits seiner bloßen atheistischen Verneinung, die mit dogmatischem Positivismus verbunden ist? Wir wissen es nicht: Uns bleiben nur unzureichende Bilder: Gott steht zur Welt wie das Ganze zur Summe der Teile, wie der Grund oder die Quelle aller Formen, das Sein der Wesen, die Kreativität des Universums (...) Die Gemeinschaft aller Wesen, (...) das Ich jedes Du und das Du jedes Ichs, (...) die universelle Information oder die Seele der Welt oder das Bewusstsein des Universums oder die Zärtlichkeit der Liebenden“ (ebenda, 67).

Die Alternative zum „personalistischen Theismus“ bleibt daher unbestimmt oder von vielen Bildern und Namen geprägt. Dies scheint uns im Einklang mit der Tradition des mystischen Apophatismus zu stehen, die bei Post-Theisten häufig anzutreffen ist.

Leonardo Boff und die Ökospiritualität

Zweifellos scheint Leonardo Boff theologisch und philosophisch besser über die Beziehung zwischen Gott und Kosmos informiert zu sein, sodass ich ihn angesichts seiner klaren Behauptung der Unterscheidung und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt nicht als Post-Theisten im engeren Sinne betrachten würde.

Trotz einiger terminologischer Unklarheiten, wie beispielsweise dem Titel seines Aufsatzes „Il Dio che sorge nel processo della cosmogenesi“ (Der Gott, der im Prozess der Kosmogenese entsteht).¹⁹ Er unterscheidet nämlich klar zwischen dem, was die Wissenschaft feststellen kann, und dem, was die Philosophie und Theologie erreichen können, nämlich die von Liebe beseelte menschliche Intelligenz; eine Intelligenz, die auch der Wissenschaftler als Mensch über die Ergebnisse seiner streng wissenschaftlichen Methode hinaus und unabhängig davon einsetzen kann.

Die Wissenschaft weiß nämlich nichts und kann nichts darüber sagen, was vor dem Urknall und der von Astrophysikern als Hintergrund imaginierten „Grundenergie“ oder „schwangeren Leere“ existierte, aus der der Ursprungspunkt entstanden sein soll. Aber die finalistische Ordnung des kosmologischen Prozesses, der zur Entstehung des menschlichen Bewusstseins führt, weckt nach dem sogenannten „anthropischen Prinzip“ nicht nur Staunen und tiefen Respekt, sondern „verweist auf eine höhere Ordnung: Das Bewusstsein und der Geist deuten auf ein höheres und transzendenten Bewusstsein hin“ (ebenda, 110).

„Steng genommen“, so wird präzisiert, „gehört die Grundenergie zur gegenwärtigen Ordnung der Dinge. Aber sie verweist auf eine Realität, die noch geheimnisvoller und undurchschaubarer ist als die schwangere Leere, weit jenseits dessen, was wir uns vorstellen können. Diese schwangere Leere ist eine Metapher für diese ursprüngliche, wahrhaft geheimnisvolle und faszinierende Realität“ (ebenda, 112).

In der Praxis scheint uns, dass Boff das traditionelle Argument für die Existenz Gottes wieder aufgreift, das von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur ausgeht. Wenn nicht als wissenschaftlich stringenter Beweis, so doch zumindest als Argument mit einer Wahrheitskraft, die derjenigen ähnelt, die Kant den Beweisen für die Existenz Gottes zuschrieb: nämlich ausreichend zu sein, um in Bezug auf die ethische Praxis zu überzeugen.²⁰ Umso mehr, wie Boff behauptet, wenn zur Vernunft die Intelligenz des Herzens oder „die herzliche Vernunft“, wie er es nennt, hinzukommt, nicht ohne Anklänge an die „Gründe des Herzens“ von Pascal. In einem nicht-immanentistischen Sinne wären daher unserer Meinung nach auch einige mehrdeutige Äußerungen von Boff zu verstehen, wie die folgenden, die sich der „Ökospiritualität“ öffnen, wie sie der Autor versteht und vorschlägt: „Wenn alles Energie in Beziehungsnetzen ist, sind wir in besonderer Weise von lebenswichtiger, spiritueller, kosmischer Energie durchdrungen. Durch uns erlangen die Erde und das Universum selbst Bewusstsein, indem sie sich auf ihre Weise ebenfalls der heiligen Quelle allen Seins und aller Energie zuwenden. Diese Energie, die

macht uns lebendig, ist der andere Name Gottes oder des schöpferischen und lebenspendenden Geistes. Diese Sichtweise führt zu einer Spiritualität: Die Welt zu umarmen bedeutet, Gott zu umarmen, der sich in jedem Wesen verbirgt und offenbart. (...) Das kosmogonische Prinzip der Selbstorganisation des Universums wirkt in jedem einzelnen Teil und im Ganzen. Ohne Namen und ohne Bild. Gott ist der Name, den die Religionen gefunden haben, um ihn aus der Anonymität zu befreien und in unser Bewusstsein und unsere Feierlichkeiten aufzunehmen» (ebenda, 114f).²¹

Die von Boff vorgeschlagene Spiritualität könnte man als „kosmischen Naturalismus“ bezeichnen. Sie verknüpft – im Einklang mit der gesamten post-theistischen Bewegung – wissenschaftliche und mystische Sichtweisen, nicht ohne eine seltsame Vermischung der beiden und vor allem nicht ohne Zweideutigkeiten hinsichtlich der Transzendenz Gottes, die Gefahr läuft, auf die Energie reduziert zu werden, die die Welt durchdringt und bewegt, wie sie von der heutigen Wissenschaft festgestellt oder vermutet wird.²²

Paolo Gamberini und der relative Monismus

Die Verflechtung von Wissenschaft und Mystik wird auch von Paolo Gamberini in seinem oben erwähnten Buch *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo (Deus 2.0. Den Glauben im Post-Theismus neu denken)* aus dem Jahr 2022 als theologische Arbeitsmethode theoretisiert.²³ Meiner Meinung nach gehört es zu den Texten der post-theistischen Strömung, die mir bisher bekannt sind und die sich theologisch am organischsten und konstruktivsten mit diesem Thema auseinandersetzen.

Das Ziel des Buches ist, wie im Untertitel angegeben, *das Christentum in einer Zeit des Post-Theismus zu überdenken*, was im kulturell-religiösen Bereich einen echten „Paradigmenwechsel“ im Sinne von Thomas Kuhn darstellen würde.

Im Rahmen der post-theistischen christlichen Bewegung möchte man jedoch von *der destruktiven Phase*, in der zwar der zu kritisierende Theismus klar identifiziert wurde, aber keine Alternative vorgeschlagen wurde, zu einer *konstruktiven, systemischen Phase* übergehen, in der die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung der Evangelien, die neuesten wissenschaftlichen Entdeckungen – insbesondere aus der Quantenphysik und den Neurowissenschaften –, die verschiedenen mystischen Konzepte und die relationale Philosophie (vgl. *Deus duepuntozero*, 24) organisch miteinander zu verbinden. Es ist also beabsichtigt, mit einer inter- und transdisziplinären Methode vorzugehen.

Aber auch, und dies ist unserer Meinung nach eines der originellen Merkmale des Werks, „indem es sich aus der theistischen Tradition heraus bewegt, insbesondere aus der philosophischen und theologischen Tradition des Neoplatonismus“ (ebenda, 18). Tatsächlich, so heißt es weiter, „sind die alten Elemente dieser Denktradition ein Schatz für den christlichen Glauben und eröffnen Möglichkeiten für eine *panentistische* und post-theistische Sichtweise“ (ebenda).

Der panentistische Neoplatonismus beispielsweise sei für den Autor bereits bei Thomas von Aquin vorhanden gewesen und habe Meister Eckhart, auf den in dem Werk häufig Bezug genommen wird, stark beeinflusst. Panentistische Elemente seien übrigens bereits im Neuen Testament vorhanden, vor allem bei Paulus und im Johannesevangelium, die von der

allgegenwärtigen Gegenwart Gottes in der gesamten Realität und von einer tiefen Einheit Jesu mit Gott sprechen, zu der wir alle berufen und in die wir alle einbezogen sind.²⁴

Als Ausgangspunkt seiner Ausführungen macht sich Gamberini sowohl die Diagnose der Krise des Theismus durch die Post-Theisten zu eigen als auch deren Definition des „Theismus“ als eine Vorstellung, die sich einen überweltlichen Gott vorstellt, „der von der Welt getrennt ist und nach eigenem Ermessen und Willen mal hier, mal dort eingreift“ (ebenda, 14). „Ein persönliches Wesen, das in der Welt mit Wundern und besonderen Handlungen wirkt: durch prophetische Inspiration, Inkarnation, Vorsehung und das Jüngste Gericht“ (ebenda, 33). Ein Bild, das für Religionen wie das Judentum, das Christentum und den Islam konstitutiv sei.

Im Gegensatz zum Atheismus lehnt der Post-Theismus jedoch nicht jede Transzendenz ab, sondern nur die Transzendenz dieses Gottesbildes (ebenda, 14). Auch wenn wenig später und im Laufe des Buches die einzige Transzendenz, die vertreten wird, die „Selbsttranszendenz“ der Welt zu sein scheint, deren Quelle der „gemeinsame und mystische Logos“ ist, der alles durchdringt und das Wesen Gottes selbst zum Ausdruck bringt (ebenda, 19).

Folglich lehnt der Autor die absolute Unterscheidung zwischen Gott und Welt als Ausdruck einer dualistischen Logik ab und vertritt die These der „relationalen Identität“ zwischen Gott und Welt, also den sogenannten „relativen Monismus“ (vgl. ebenda, 24 und *passim*), der mit dem „Panentismus“ übereinstimmt (ebenda, 18, 467f).²⁵ *Relativer* oder relationaler *Monismus*, der den Grundstein seiner Neuinterpretation des christlichen Glaubens bildet: „Der in diesem Buch vorgestellte relative Monismus versteht sich als Vorschlag zur Neuinterpretation des christlichen Glaubens“ (ebenda, 24).

Wie ist dieser „relative Monismus“ zu verstehen? Gamberini beschreibt ihn anhand der Formel $(x = x + y)$, die er im Text wiederholt zu erklären versucht. Zum Beispiel: „Die Transzendenz und Absolutheit Gottes ($x = x$) zeigen sich in seiner Relativität ($x + y$). Wenn sich die Identität Gottes in der Beziehung zur Schöpfung bestimmt ($x = x + y$), bedeutet dies, dass das, was das Geschöpf ausmacht (*principium individuationis*), auch Gott eigen ist, nicht durch absolute Identität ($x = y$), sondern durch relative Identität“ (ebenda, 76).

Was diese „relative Identität“ konkret bedeutet, wird im Folgenden etwas genauer erläutert, wenn beispielsweise von „Einheit in der Verschiedenheit“ oder von „Unterscheidung, die durch eine Einheit ermöglicht wird, die ihr vorausgeht, sie umfasst und konstituiert“ die Rede ist (ebenda, 467-68).

Deutlicher wird es in einem anderen Text ausgedrückt: „Im relationalen Monismus unterscheiden sich die beiden Aspekte (x) und ($x + y$) nur *formal*; in Wirklichkeit sind sie *identisch*. Wie die beiden Seiten einer Münze, die nicht gleich sind, aber dieselbe Münze darstellen, so identifiziert sich Gott aufgrund seiner ursprünglichen Kreativität mit seiner Beziehung zur Schöpfung.“²⁶

Der entscheidende Unterschied zum traditionellen Theismus besteht meines Erachtens darin, dass in diesem Theismus die Welt nicht ohne Gott existieren kann, der ihr Schöpfer und Ursprung ist.

Im relativen Monismus ist es Gott, der ohne die Welt nicht existieren kann, da die Welt sein Selbstausdruck ist, das Ergebnis seines Wesens, das im Wesentlichen immer in unveränderlicher Weise wirkt und sich daher immer in der Schöpfung selbst ausdrückt.

Die Welt besteht also auf Gott, er ist für sie essenziell, auch wenn er ihr nichts hinzufügt. Wie der heilige Thomas sagt – und dies wäre ein Kernelement seines Neoplatonismus –, ist Gott *das Ipsum esse per se subsistens*, dem die Wesen nichts hinzufügen können. Denn sie sind seit jeher in Gott als seine wesensgleichen Ideen und auch als Wirkung seines immanenten Wirkens vorhanden. Gott muss weder von der Potenz zur Aktion übergehen, um sie zu erschaffen, noch um sie zu erkennen, denn er hat sie schon immer in sich, sie sind Teil seines Wesens, sie sind „eins“ in ihm.²⁷

Als Folge dieser Idee des „relativen Monismus“ wird die Freiheit der Schöpfung ausdrücklich abgelehnt, mit dem Argument, dass sie ein Akt der Willkür sei und etwas Zeitähnliches in Gott einführen würde (vgl. *Deus duopuntozero*, z. B. 191, 376). Es würde nämlich einen Zustand geben, in dem Gott in der Lage ist, zu schaffen oder nicht zu schaffen, x oder y zu tun, gefolgt von einem Zustand, in dem Gott x oder y wählt (vgl. ebenda, 376).²⁸ Daraus folgt die Leugnung der Persönlichkeit Gottes, da diese mit dieser Freiheit verbunden und an die Zeit gebunden wäre. Und auch eine tiefgreifende Überarbeitung sowohl der Christologie als auch der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes.

Wie bereits zu Beginn des Werkes festgestellt wird, „impliziert diese Vorstellung von Gott als wesentlicher Beziehung zur Schöpfung und nicht mehr als von ihr getrennt ein neues Verständnis der beiden grundlegenden Geheimnisse des christlichen Glaubens: die Menschwerdung Gottes und die Dreifaltigkeit Gottes“ (ebenda, 39).

Die *Inkarnation*, befreit vom theistischen christlichen Mythos, ist als Höhepunkt des Selbstausdrucks oder der allmählichen Kommunikation Gottes in der Welt zu verstehen (ebenda, 36 und *pas-sim*).²⁹ Also kein einzigartiges Ereignis, sondern ein kosmisches Ereignis; kein Ereignis, das sich qualitativ von anderen unterscheidet, sondern höchstens quantitativ; oder besser gesagt, ein Ereignis, das Gott allen Menschen anbietet und das jeder entsprechend seiner Fähigkeit und Freiheit aufnimmt.

Gott offenbart sich allen Menschen gleichermaßen und ist in allen gleichermaßen gegenwärtig und wirksam, ohne Vorlieben, im Prozess der Selbsttranszendenz der Welt, in der er sich ausdrückt. Aber jeder nimmt ihn entsprechend seinen Fähigkeiten auf.

„Im Prozess der Selbsttranszendenz der gesamten Realität ist Jesus von Nazareth keine Ausnahme, sondern stellt den Höhepunkt der Rezeption und der geschaffenen Aufnahme des sich mitteilenden Geheimnisses Gottes dar“ (ebenda, 37).

Die *Dreifaltigkeit*? „Sie ist sozusagen eine Metapher, um die absolute Relationalität des göttlichen Wesens auszudrücken“ (ebenda, 410). Wobei unter dieser absoluten Relationalität nicht die intratrinitarische Relationalität zwischen den Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes im Sinne des christlichen Glaubens verstanden wird, sondern die Relationalität mit der „Schöpfung“ oder „Welt“, die so Teil des göttlichen Wesens wird, im Sinne der „relationalen Identität“, die mit der bereits zitierten Formel $x = x+y$ ausgedrückt wird (vgl.

iv), 356s; 76s; vgl. auch 159, wo von der „wirklichen Identität Gottes mit seiner Beziehung zur Schöpfung“ die Rede ist).

Zusammenfassend sagt Gamberini: „Gott ist Dreifaltigkeit, nicht weil er drei Personen ist, sondern weil er in *einer wesentlichen Beziehung* zu den Geschöpfen steht. Die Sprache der Dreifaltigkeit beschreibt nicht so sehr das innere Wesen Gottes unabhängig von *unserer* Geschöpflichkeit, sondern will vielmehr die Beziehung aller Dinge zu Gott zum Ausdruck bringen“ (ebenda, 410).

Unserer Meinung nach ist Gamberinis Versuch, die grundlegenden christlichen Wahrheiten im Lichte der modernen Kultur, die mittlerweile als post-theistisch gilt, zu überdenken, sicherlich zu begrüßen. Wirft das Ergebnis, das in der These des „relativen Monismus“ formuliert wird, ernsthafte Fragen auf, da die konkrete Gefahr besteht, dass die Grundpfeiler des christlichen Glaubens, wie die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit der Schöpfung und die Konsistenz der Schöpfung als von Gott getrennte Realität, die einzigartige Originalität der Menschwerdung des Sohnes Gottes und die trinitarische Vorstellung von Gott, auf den Kopf gestellt werden. Vielleicht auch wegen einer übermäßigen unkritischen Angleichung an post-theistische Positionen, zu denen wir nun einige kritische Anmerkungen in Bezug auf die zahlreichen philosophischen und theologischen Probleme, die sie mit sich bringen, machen möchten.

PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE PROBLEME IM POST-THEISMUS UND KRITISCH-BEWERTENDE BEMERKUNGEN

Es gibt viele philosophische und theologische Probleme, die mit dieser Bewegung der regelrechten Dekonstruktion und radikalen Umstrukturierung des Christentums verbunden sind. Ich werde einige davon in Form einer zusammenfassenden Bilanz der Verdienste, die dieser Bewegung anzuerkennen sind, und der Punkte, die ich für am umstrittensten halte, ansprechen. Zu *den Verdiensten* zählen vor allem die folgenden drei.

Das Verdienst, die *Frage nach Gott in den Mittelpunkt* des globalen Umdenkens des Christentums in der gegenwärtigen kulturellen Phase gestellt zu haben, in der die Säkularisierung zunehmend durch die Globalisierung der Ergebnisse von Wissenschaft und Technik gekennzeichnet ist, die uns aus der „verzauberten Sichtweise“ der Welt herausgeführt haben; durch die zunehmende Reifung eines ethischen Bewusstseins, das die Individualität und die persönliche Freiheit mehr respektiert; durch die Verbreitung des religiösen Pluralismus, in dem verschiedene Gottesvorstellungen aufeinandertreffen und sich gegenüberstehen und keine mehr das ausschließliche Monopol auf das Göttliche beanspruchen kann.

Das Verdienst, in diesem Zusammenhang *einige archaische und verzerrte Vorstellungen von Gott hervorgehoben und kritisiert* zu haben, die in der religiösen Tradition, auch der christlichen, vorhanden sind: zum Beispiel die Vorstellung von Gott als einem von der Welt getrennten, männlichen und kriegerischen Wesen, das willkürlich in der Welt als Ursache unter den Ursachen wirkt, völlig heteronom Verhaltensnormen auferlegt und zu deren Einhaltung mit Belohnungen und Strafen zwingt... Mit einem Wort, jene „sakrale“ Vorstellung von Gott als *mysterium tremendum et fascinans* nach Rudolf Otto, die Jesus bereits gegenüber dem Alten Testament entdramatisiert hatte, indem er den himmlischen Vater als ganz und gar barmherzige Liebe darstellte.³⁰

Das Verdienst, daran erinnert zu haben, dass *die spirituelle und mystische Erfahrung im Mittelpunkt* des christlichen Lebens stehen muss, ohne das Christentum auf Ideologie, Legalismus oder Ritualismus zu reduzieren. Eine Erinnerung, begleitet von dem sicherlich problematischeren, aber dennoch lobenswerten Versuch, die vereinigende Universalität des wissenschaftlichen Denkens mit der vermeintlich vereinigenden Universalität der kosmisch-ökologischen mystischen Spiritualität zu verbinden.

Unter den *strittigen* (oder zu diskutierenden) *Punkten* in den umfassenden Fragen, die dieser christliche Post-Theismus aufwirft, möchte ich hier einige der meiner Meinung nach wichtigsten hervorheben.

Zur Definition des Theismus

Zunächst einmal ist es fragwürdig, dass die Posttheisten *ihre Definition von „Theismus“* willkürlich auf die gesamte religiöse Tradition, einschließlich der jüdisch-christlichen, ausweiten: einen Gott, der von der Welt *getrennt ist* und von *außen* mit punktuellen übernatürlichen Handlungen in sie eingreift. Der „Theismus“ der jüdisch-christlichen Tradition und nicht nur dieser zeichnet sich nämlich nicht durch die Vorstellung von Gott als einem von der Welt *getrennten* Wesen aus, sondern dadurch, dass er ihn als ein von der Welt *getrenntes* Wesen und freien Schöpfer der Welt versteht, *der* in diesem Sinne *über* die Welt *hinausgeht*; und vor allem dadurch, dass er ihn analog mit Intelligenz und Freiheit und damit mit Persönlichkeit ausstattet.³¹

So wurde beispielsweise in der Terminologie, die sich in der Zeit der Aufklärung (wie von Kant definiert) etablierte,³² der *Theismus* im Gegensatz zum *Deismus* definiert, gerade weil der *Deismus* Gott nur transzendentale Eigenschaften wie Absolutheit, Unendlichkeit, Notwendigkeit, Ewigkeit und Ähnliches zuschreibt, während der *Theismus* ihm auch die nicht-transzendentale Eigenschaften der Intelligenz und Freiheit und damit der Persönlichkeit zuschreibt. Aber weder der eine noch der andere definierten sich im Gegensatz zum *Atheismus* so, dass sie Gott als von der Welt getrennt betrachteten; wenn überhaupt, unterschieden sie sich vom *Pantheismus* dadurch, dass sie ihn als von der Welt getrennt betrachteten.

Die gesamte jüdisch-christliche Tradition, vom Alten und Neuen Testament bis hin zur gängigsten Katechese, hat Gott stets als überall gegenwärtig und wirksam verstanden, im Himmel, auf Erden und an jedem Ort (wie es auch der Katechismus von Pius X. bekräftigt), ohne jemals Transzendenz und Immanenz, Gottes Herrschaft über die Welt und seine wirksame Gegenwart in ihr, einander entgegenzusetzen. Der Himmel, in dem Gott wohnen soll, war schon immer eine offensichtliche kosmologische Metapher! Gott, der stets als reiner Geist verstanden wird, kann nämlich weder über noch unter, außerhalb noch innerhalb der Welt lokalisiert werden!³³ Bis man versteht, dass die absolute Transzendenz Gottes gerade durch seine höchste Fähigkeit gekennzeichnet ist, alles in allen und alles für alle zu sein, fähig, jeden mit seinem ganzen Wesen zu lieben, bis er in seiner souveränen Freiheit und Liebe in der Lage ist, die menschliche Natur selbst anzunehmen.³⁵

Ebenso ist es im klassischen Theismus nicht wesentlich, Gott punktuelle übernatürliche Eingriffe aus dem

außerhalb der Welt zuzuschreiben, sondern nur das vorsehende Handeln in der Welt, vor allem durch die sogenannten „sekundären Ursachen“.

Die derzeitige Infragestellung seitens einiger Vertreter der katholischen Theologie nicht nur der Wirksamkeit, sondern auch der theoretischen Möglichkeit punktueller Eingriffe Gottes als Ursache unter den Ursachen der Welt, der sogenannten „Wunder“ als Ausnahmen von den Naturgesetzen, scheint mir daher den Kern des traditionellen christlichen Theismus nicht zu berühren.³⁶ Dagegen wird er vom Post-Theismus zutiefst widerlegt, wenn dieser in seiner Kritik an der Vorstellung eines von der Welt getrennten Gottes ausdrücklich oder implizit sowohl die Trennung von der Welt als auch die Freiheit und Persönlichkeit in Frage stellt.

Über den Platz der Wissenschaft in der Theologie

Sehr problematisch ist die Stellung, die der Post-Theismus der Wissenschaft in der Theologie einräumt – insbesondere in ihren neueren Formen: Quantenphysik, heutige Kosmologie, Neurowissenschaften, aber auch anthropologische oder historisch-kritische Wissenschaften –, bis hin zu ihrer Erhebung zur einzigen oder jedenfalls entscheidenden Wissensquelle auch im theologisch-religiösen Bereich (vgl. das zuvor Gesagte über die „neue Heilige Geschichte“).

Die Wissenschaft wäre für den Post-Theismus entscheidend, um sowohl das zu identifizieren, was in den christlichen Aussagen nicht mehr glaubwürdig ist, weil es sich angesichts neuer wissenschaftlicher Entdeckungen als Ergebnis vorwissenschaftlicher mythischer Überlegungen herausgestellt hat (als ob – so meine Beobachtung – das grundlegende Ziel der Theologie darin bestünde, uns zu sagen, „wie die Dinge im erfahrbaren Kosmos funktionieren“), als auch um wahrere Konzepte und Bilder von Gott anzubieten: zum Beispiel Gott oder das Göttliche als die Energie zu verstehen, die das Universum durchdringt und es entwickeln lässt (als ob – so meine ich – solche kosmologischen Eigenschaften nicht auf Gott, dieses unverständliche und unbeschreibliche Geheimnis, nur analog oder symbolisch wie die anthropologischen Eigenschaften zutreffen).

Meiner Meinung nach ist es außerdem problematisch anzunehmen, dass die Wissenschaft als solche mit ihrer hypothetisch-experimentellen Methode *ein Verbündeter der mystischen oder sakralen Sichtweise* der Natur sein kann, d. h. dass sie die Welt als göttliches Mysterium erfassen kann. Etwas anderes ist es, wenn Wissenschaftler dies tun, die als Menschen wie alle anderen in der Lage sind, philosophisch zu reflektieren und die Realität mit religiösem Sinn oder im Licht des Glaubens zu erfassen, weit über die Ergebnisse hinaus, die allein mit wissenschaftlichen Methoden erzielt werden können.

Zur Sakralisierung oder Resakralisierung der Natur

Auch die *Sakralisierung oder Resakralisierung der Natur*, von der der Posttheismus spricht, wirft historische und theoretische Probleme auf: sowohl hinsichtlich der Art und Weise, wie sie der sogenannten Entsaakralisierung der Natur durch den Theismus mit seiner Schöpfungslehre entgegensteht, als auch hinsichtlich der Art und Weise, wie sie als religiöse Sichtweise der Natur vorgeschlagen wird, die es wiederzugewinnen oder zu der es zurückzukehren gilt.

Sicherlich haben sowohl das Judentum als auch das Christentum jede Form der Naturvergötterung oder der Verehrung der Naturkräfte überwunden und damit die Natur tatsächlich entweicht oder nicht mehr als „göttlich“ betrachtet. Aber deshalb haben sie die Natur nicht abgewertet und sie nur auf leblose und formlose Materie reduziert, die dem Menschen zur Verfügung steht.

Wie es historisch gesehen eher nach der wissenschaftlich-technischen Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts (man denke insbesondere an Francis Bacon, für den die Wissenschaft dem Menschen die Herrschaft über die Natur sichern muss) und dem Aufkommen der kapitalistischen Wirtschaft geschah. Für den jüdisch-christlichen Theismus hingegen ist die Natur keineswegs reine Ausbeutungsmasse, sondern wurde von Gott als gut geschaffen, spricht zu uns von Gott und preist Gott (vgl. die Psalmen), ist Zeichen seiner Größe, Güte und Vorsehung, und der Mensch muss sich um sie kümmern (vgl. die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus).

Was die Überwindung der mythisch-sakralen Sichtweise der Natur angeht, sollte man neben der Entstehung des Theismus, dem alle Schuld zugeschrieben wird, nicht vergessen,³⁷ auch die philosophisch-religiöse Trennung im sogenannten „axialen Zeitalter“ (zwischen 800 und 200 v. Chr.) nicht vergessen, die den Menschen von einer bloßen Unterordnung unter die notwendigen Rhythmen der Natur, in der er wie eingetaucht und undeutlich lebte und befreite und ihm

sich seiner selbst als freier und bewusster Mensch bewusst werden ließ. Ein historischer Prozess, der als Fortschritt in der Humanisierung kaum zu bestreiten ist.

Der Platz, der der vereinigenden oder verschmelzenden Mystik eingeräumt wird

Sehr problematisch ist die Vorrangstellung, die Posttheisten der *vereinigenden oder verschmelzenden Mystik* einräumen, die überwiegend östlichen metaphysisch-religiösen Ursprungs ist und in der das menschliche Ich im Göttlichen der Natur verschwindet oder sich auflöst, anstatt der *relationalen, christlich-westlichen Mystik*, die auch in der engsten vereinigenden Beziehung zwischen Gott und Mensch die Unterscheidung und Autonomie bewahrt. Unterscheidung und Autonomie basieren auf der Freiheit Gottes und des Menschen, wie es in der biblischen Kategorie des *Bundes* deutlich zum Ausdruck kommt.³⁸

Es sei daran erinnert, dass auch in der chalcedonischen Definition der hypostatischen Vereinigung Jesu mit Gott (der höchsten Vereinigung eines Menschen mit Gott, die jemals gedacht wurde) die Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Natur bekräftigt wird (unter Kritik am Monophysitismus); während im trinitarischen Dogma zwar die Einheit in der „Substanz“ bekräftigt wird, aber auch die Unterscheidung der drei göttlichen Personen bekräftigt wird.

¹ Die vier Bände, alle herausgegeben von Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR), sind in der folgenden Reihenfolge: 1. J.S. SPONG, M.L. VIGIL, R. LENAERS, J.M. VIGIL, *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana (Jenseits der Religionen. Eine neue Ära für die menschliche Spiritualität)*, Vorwort von M. BARROS, herausgegeben von C. FANTI und F. SUDATI, 2016. 2. J. ARREGI, L. BOFF, I. GEBARA, M. GONZALO, D. O'MURCHU, J.M. VIGIL, *Der Kosmos als Offenbarung. Eine neue heilige Geschichte für die Menschheit*, herausgegeben von C. Fanti und J.M. Vigil, Vorwort von P. Benvenuti, 2018.

3. J.M. VIGIL, D. MOLINEAUX, M.J. RESS, F. SUDATI, S. VILLAMAYOR, M. FOX, *Eine Spiritualität jenseits des Mythos. Von der verbotenen Frucht zur Revolution des Wissens*, herausgegeben von C. FANTI und J.M. VIGIL, Vorwort von F. COMINA, 2019. 4. J. ARREGI, C. MAGALLÓN, M.J. RESS, G. SQUIZZATO, J.M. VIGIL, S. VILLAMAYOR, *Oltre Dio. In ascolto del Mistero senza nome (Jenseits von Gott. Dem namenlosen Geheimnis lauschen)*, herausgegeben von C. FANTI und J.M. VIGIL, Vorwort von P. SQUIZZATO, 2021. Gleichzeitig mit diesen vier Bänden ist auch die Veröffentlichung des Buches von J.S. SPONG, *Ewiges Leben: Eine neue Vision. Jenseits von Religion, Theismus, Himmel und Hölle*, ital. Übersetzung von F. Sudati, Vorwort von F. Battistutta, Gabrielli, 2017 (englisches Original von 2009) zu erwähnen.

² Insbesondere, ebenfalls beim Verlag Gabrielli: P. SQUIZZATO (Hrsg.), *La goccia che fa traboccare il vaso. La preghiera nella grande prova*, 2020; P. ZAMBALDI, *Conversando con Baruch. Spinoza, un filosofo «oltre le religioni»*, Vorwort von P. Gamberini, 2022; P. GAM-BERINI, *Deus duepuntozero. Ripensare la fede nel post-teismo* (Deus 2.0. Den Glauben im Post-Theismus neu denken), Vorwort von R. Battocchio, 2022; B. MORI, *Per un cristianesimo senza religione. Die „Weg“ Jesu von Nazareth wiederfinden*, 2022; J. ARREGI, M. BUSO, M.J. RESS, J.M. VIGIL, *Welcher Gott, welches Christentum. Die Metamorphose des Glaubens im 21. Jahrhundert*, herausgegeben von C. FANTI, Vorwort von P. Squizzato, 2022; P. SQUIZZATO (Hrsg.), *Del male, di Dio e del nostro amore. Ventuno dialoghi e un saggio*, 2023. Der Band *Quale Dio, quale cristianesimo (Welcher Gott, welches Christentum)* versammelt die Beiträge des 1 internationalen Treffens zum neuen post-theistischen Paradigma, das Gabrielli am 2. April 2022 in Zusammenarbeit mit *Adista* organisiert hat. Bezeichnend für den Ton der Diskussion ist, was C. FANTI schreibt, das in der Vorstellung des Bandes aufgegriffen wird: „Angesichts der Wahl zwischen einer *radikalen Veränderung* – durch eine unverzichtbare Dekonstruktion des Bestehenden – und *dem Festhalten an traditionellen Positionen* ist die erste Alternative die einzige, die *zukunftsfähig erscheint*“ (Einleitung, 11). Im Einklang mit den grundlegenden Thesen des Post-Theismus stehen auch F. BARBERO (vgl. in par-

Insbesondere sein Werk *Confessione di fede di un eretico* (Glaubensbekenntnis eines Ketzer), Edizioni Mille, Pinero-lo 2017) und F. BATTISTUTTA (vgl. insbesondere sein Werk *Misticopolitica. Orizzonti della spiritualità post-religiosa (Mystikpolitik. Horizonte der postreligiösen Spiritualität)*, Effigi, Arcidosso 2022).

³ R. KEARNEY, *Anathem. Returning to God After God*, Columbia University Press, New York 2010; ital. Übersetzung *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, ital. Übersetzung von M. ZURLO, Einleitung von G. VATTI-MO, Fazi, Rom 2012.

⁴ Vgl. J.M. VIGIL, „Ricentrando il ruolo futuro della religione: umanizzare l’Umanità“, in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 159.

⁵ Die Beiträge und anschließenden Debatten, die in der Zeitschrift *Voices of the Third World*, 2012, Nr. 1, mit dem Titel *Towards a Post-Regional Paradigm?*, wurden übersetzt und in Auszügen in italienischer Sprache in der Zeitschrift *Adista*, 2012, Nr. 16 (Beilage Nr. 1 zu Nr. 6134), 3-7, herausgegeben von C. FANTI, veröffentlicht.

⁶ Es erscheint mir nicht unangemessen, in dieser Einschätzung das Echo des Urteils von KARL MARX zu hören, wie es in der Einleitung zu „*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*“ zum Ausdruck kommt und in dem berühmten lapidar Satz zusammengefasst ist: „Die Religion ist das Opium des Volkes“.

⁷ Die darin enthaltenen Aufsätze wurden bereits teilweise in italienischer Sprache in der Zeitschrift *Adista*, 2015, Nr. 29, 31, 33, im Abschnitt „*Docu-menti*“ veröffentlicht. Die Zeitschrift hat anschließend eine breite Debatte zu diesem Thema geführt und gefördert, indem sie die post-theistische Theologie wiederbelebt und unterstützt und ihre übliche, sehr kritische redaktionelle Linie gegenüber dem sogenannten „institutionellen“ katholischen Christentum mit seinen Dogmen, Riten, ethischen Normen und Hierarchien, wie oft wiederholt wird, bekräftigt hat.

⁸ Vgl. ZAMBALDI, *Im Gespräch mit Baruch*.

⁹ Vgl. J.S. SPONG, „*Die 12 Thesen. Aufruf zu einer neuen Reformation*“, in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Über die Religionen hinaus*, 69-120.

¹⁰ Viele Werke von Spong wurden inzwischen ins Italienische übersetzt. Vgl. *Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo. Perché muore la fede tradizionale e come ne nasce una nuova* (Ein neues Christentum für eine neue Welt. Warum der traditionelle Glaube stirbt und wie ein neuer entsteht), herausgegeben von F. Sudati, Massari, Bolognese (VT) 2010; *La nascita di Gesù tra mito e ipotesi* (Die Geburt Jesu zwischen Mythos und Hypothese), herausgegeben von F. Sudati, Massari, Bolognese (VT) 2017; *Letteralismo biblico: eresia dei Gentili. Reise in ein neues Christentum durch die Türen des Matthäusevangeliums*, herausgegeben von F. Sudati, Massari, Bolognese (VT) 2018; *Warum das Christentum sich ändern muss oder sterben wird. Reform des Glaubens und der Praxis der Kirche*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019; *Unglaublich. Warum das Credo der christlichen Kirchen nicht mit*

Ist es für die Zukunft des Christentums wirklich wünschenswert und vorhersehbar, den Weg der mystischen Vereinigung und Verschmelzung einzuschlagen, auf dem das menschliche Ich als solches verschwindet, anstatt den Weg der Vereinigung und Beziehung, auf dem das Ich Gott als ein Du in einer freien und dialogischen Beziehung gegenübersteht?

Zum Projekt der Entmythologisierung

Theologisch umstritten ist bei radikalen Posttheisten das *Projekt der Entmythologisierung* als Beseitigung des Mythos, der alle biblischen Erzählungen prägen würde, die der christlichen Dogmatik zugrunde liegen. Dieses entmythologisierende Projekt berücksichtigt nämlich nicht das alternative Projekt der *Interpretation* des Mythos gemäß der Neubewertung, die in der zeitgenössischen Philosophie und Theologie stattgefunden hat. Nach dieser Neubewertung sollte der „Mythos“ nicht entmythologisiert, sondern interpretiert werden, um die menschlich-religiöse Wahrheit zu erfassen, die er enthält.

Radikale Posttheisten betrachten den Mythos (als religiöse Erzählung in Symbolen) nach wie vor als eine einfache menschliche Konstruktion, die dazu dient, dem, dessen Ursache wissenschaftlich nicht bekannt war, einen Sinn zu geben, wie es Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, im 19. Jahrhundert behauptete. Und sie sehen ihn nicht als Ausdruck oder Offenbarung³⁹

Vince più, herausgegeben von F. SUDATI, Mimesis, Udine-Mailand 2020; *I peccati della Bibbia*, herausgegeben von P. CASCIOLA, Massari, Bolsena 2021.

⁴⁰ Zitiert in F. SUDATI, „Un credente in esilio“, in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Oltre le religioni*, 58.

⁴¹ Viele Werke von Lenaers wurden inzwischen ins Italienische übersetzt. Vgl. *Il sogno di Nabucodonosor. Fine della chiesa cattolica medievale (Der Traum von Nebukadnezar. Das Ende der mittelalterlichen katholischen Kirche)*, herausgegeben von F. Sudati, Feltrinelli, Mailand 2005; *Benché Dio non stia nell'alto dei cieli. Un seguito a Il sogno di Nabucodonosor (Obwohl Gott nicht in den Höhen des Himmels wohnt. Eine Fortsetzung zu Der Traum von Nebukadnezar)*, herausgegeben von F. Sudati, Massari, Bolsena (VT) 2012; *Jesus von Nazareth. Ein Mensch wie wir?*, herausgegeben von F. SUDATI, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2017; *Christen im 21. Jahrhundert? Eine radikale Neuinterpretation des Glaubensbekenntnisses*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018; *Atheisten aus Respekt vor Gott. Den Glauben nach dem Zusammenbruch der Religion leben*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2023.

⁴² R. LENAERS, „Sind Christentum und Moderne vereinbar?“, in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Über die Religionen hinaus*, 135.

⁴³ VIGIL, „Die zukünftige Rolle der Religion neu ausrichten“, in SPONG, VIGIL, LENAERS, VIGIL, *Über die Religionen hinaus*, 188.

⁴⁴ J.M. VIGIL, „Es geht nicht mehr darum zu glauben. Die Epistemologie aktualisieren: die größte Herausforderung der Religion“, in VIGIL, MOLINEAUX, RESS, SUDATI, VILLAMAYOR, FOX, *Eine Spiritualität jenseits des Mythos*, 56. In J.M. VIGIL, „Kosmisches Ostern. Feier des neuen Universums“, in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Der Kosmos als Offenbarung* wird unter anderem T. BERRY, *The New Story*, American Teilhard Association for The Future of Man, Anima Books, Chambersburg 1977, sowie T. BERRY, B. SWIMME, *The Universe Story*, Bell Tower, New York 1999, zitiert. Als Beispiel für die Verbreitung dieser „neuen heiligen Geschichte“ unter den Posttheisten siehe MORI, *Per un cristianesimo senza religione*, 128-142.

⁴⁵ VIGIL, „Kosmisches Ostern“, in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, 202.

⁴⁶ VIGIL, „Elogio della spiritualità oikocentrata“ (Lob der oikozentrischen Spiritualität), in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Der Kosmos als Offenbarung* me rivelazione, 128.

transzender Wahrheiten, die nur in symbolischer, analogischer und metaphorischer Form ausgedrückt werden können⁴⁰. Daher sind sie der Meinung, dass man im Zeitalter des wissenschaftlichen Wissens auf den „christlichen Mythos“ vollständig verzichten kann, ja sogar muss, und dass man folglich auch die gesamte traditionelle christliche Dogmatik, die darauf basiert, aufgeben sollte.

Über die Absicht, nur das Wesen des Christentums zu bewahren

Problematisch ist auch die daraus resultierende theologische Absicht, *nur das Wesentliche* des Christentums zu bewahren und zu valorisieren, das in *der ursprünglichen Erfahrung* der ersten Jünger mit Jesus zu finden ist, so wie sie mit der heutigen historisch-kritischen Methode wissenschaftlich erreichbar ist. Zusammenfassend handelt es sich um eine Erfahrung Gottes als absolute Liebe, der man sich im Hinblick auf eine vollendete Humanisierung anpassen muss.

Die gesamte nachfolgende theologische Reflexion, wie sie bereits im Neuen Testament und später in der von den ökumenischen Konzilien sanktionierten kirchlichen Ausarbeitung vorhanden ist, wäre *eine einfache mythische Hülle* menschlicher Schöpfung, die man nicht nur loswerden kann, sondern loswerden muss, um heute zu schaffen...

¹⁸ J. ARREGI, „Der Glaube vor der Wissenschaft. Anmerkungen für eine glaubwürdige Theologie“, in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Der Kosmos als Offenbarung*, 65.

¹⁹ L. BOFF, „Der Gott, der im Prozess der Kosmogenese entsteht“, in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Der Kosmos als Offenbarung* me rivelazione, 99-118.

²⁰ Vgl. hierzu G. FERRETTI, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Turin 2023.

²¹ Zur Wiederaufnahme dieser ökologischen Spiritualität, die im Post-Theismus oder bei dessen Sympathisanten weit verbreitet ist, siehe neben dem bereits erwähnten

J.M. Vigil mit seiner „ökozentrischen Spiritualität“ vgl. beispielsweise B. MORI, *Per un cristianesimo senza religione*, 162-164, mit Verweis auf

L. Boff, und vor allem einige Vertreterinnen der ökofeministischen Theologie wie I. GEBARA, „Un contributo dell'ecofeminismo teologico a una migliore convivenza planetaria“ (Ein Beitrag des ökofeministischen Theismus zu einem besseren Zusammenleben auf dem Planeten), in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione (Der Kosmos als Offenbarung)*, 137-162 und

M.J. RESS, „Il grido dell'ecofeminismo. Ricordiamoci chi siamo: figlie e figli della Madre Terra“ (Der Ruf des Ökofeminismus. Erinnern wir uns daran, wer wir sind: Töchter und Söhne von Mutter Erde), in ARREGI, BUSSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo (Welcher Gott, welches Christentum)*, 93-109.

²² Auf den Zusammenhang zwischen moderner Physik und mystischer Spiritualität weisen beispielsweise sowohl der bereits erwähnte Arregi als auch vor allem D. O'MURCHU, „Orizzonti dello Spirito nel XXI secolo“ (Horizonte des Geistes im 21. Jahrhundert), in ARREGI, BOFF, GEBARA, GONZALO, O'MURCHU, VIGIL, *Il Cosmo come rivelazione*, 163-191, der sich auf den mittlerweile klassischen F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Mailand 1982 (deutsches Original von 1975) bezieht.

²³ Eine erste Diskussion über das Buch von GAMBERINI, *Deus duepuntozero*, erschien in *Rassegna di teologia* 62(2022) 3 mit einem Aufsatz von M. Nardello und einer Antwort von Gamberini sowie einer Zusammenfassung der Beiträge von F. Bottaro, R. Battocchio, A. Corallo, P. Beltrame und Gamberini selbst, die bei der Präsentation des Buches im Auditorium del Gesù in Rom am 20. Juni 2022 gehalten wurden. Eine Zusammenfassung der zentralen Thesen des Werkes wurde vom Autor auch in P. GAMBERINI, „Monismo relativo. Comprensione panentei-stica di Dio e concezione trinitaria“ (Relativer Monismus. Panentheistisches Verständnis von Gott und trinitarische Konzeption) in *Filosofia e teologia* 36(2022) 3, 389-404 sowie in anderen Aufsätzen wie id., „Verso un'altra forma di cristianesimo“ (Auf dem Weg zu einer anderen Form des Christentums) in ARREGI, BUSSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo*, 135-143.

den christlichen Glauben zu stärken und ihm so eine Zukunft im Dienste der Menschheit zu sichern.

Es wird nicht berücksichtigt, dass diese theologische Überlegung, wie die zeitgenössische Theologie behauptet, *ein fortschreitendes Verständnis der Wahrheit/des Geheimnisses Christi* gewesen sein könnte, *das notwendigerweise in den Begriffen der Kultur der Zeit ausgedrückt und vermittelt wurde*. Daraus ergibt sich für die Post-Theisten eine *Umwälzung der christlichen Theologie*, die das Neue Testament und die nachfolgende kirchliche Tradition stets als wesentliche Bezugspunkte verstanden hat, sich jedoch verpflichtet fühlte, ihre Wahrheitsinhalte kontinuierlich in den Begriffen (Konzepten, Bildern, Sprachen...) der sich entwickelnden Kultur neu zu interpretieren.

Über die geringe Beachtung der analogen oder symbolischen Bedeutung der theologischen Sprache

Ein letzter wichtiger Punkt, der Probleme aufwirft, ist die geringe Beachtung der *stets nur analogen oder symbolischen Bedeutung der theologischen Sprache* in der Argumentation der Post-Theisten, da wir über das Geheimnis Gottes nicht anders sprechen können. Diese Beachtung ist in der gesamten christlichen theologischen und mystischen Tradition sehr präsent, *sowohl was die Sprache der Bibel als auch die der späteren theologischen Ausarbeitung betrifft*.

²⁴ Vgl. beispielsweise die Zitate aus 1 Kor 15,28 (GAMBERINI, *Deus duepuntozero*, 24): „Gott ist alles in allem“ (tatsächlich sagt der Text, dass er es am Ende sein wird); aus Apf 17,28, Paulus auf dem Areopag: „Gott ist der, in dem wir leben, uns bewegen und unser Dasein haben“ (wie es dort übersetzt wird, 48); aus Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins“ usw. ²⁵ Für den Panentheismus wird vor allem auf den Theologen K. MÜLLER verwiesen, von dem unter anderem sein jüngstes Werk *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus*, Aschendorff, Münster, zitiert wird.

2021.

²⁶ GAMBERINI, „Verso un’altra forma di cristianesimo“ (Auf dem Weg zu einer anderen Form des Christentums), in ARRE-

GI, BUSSO, RESS, VIGIL, *Quale Dio, quale cristianesimo*, 139.

²⁷ Die thomistische Definition Gottes als „*ipsum esse per se subsistens*“ wurde kritisiert, weil sie zu einer einheitlichen und univokalen Sichtweise des Seins führen würde, die neoplatonischen Ursprungs ist, bereits von Aristoteles angefochten wurde und mit der Idee der Schöpfung von Wesen, die sich von Gott unterscheiden, unvereinbar wäre (vgl. die Kritik von E. Berti zu diesem Thema; zum Beispiel

E. BERTI, „Aristotelismus und Neoplatonismus in der thomistischen Lehre von Gott als „*Esse ipsum*“, in id., *Studi aristotelici*, Japadre, L’Aquila 1975, und mehrfach danach). Meiner Meinung nach wurde Thomas jedoch zu Recht gegen diese Kritik verteidigt, da er eine klare analogische Vorstellung vom Sein hat, die es ihm ermöglicht, die Unterscheidung zwischen dem Sein Gottes und dem der Geschöpfe aufrechtzuerhalten. Berti selbst hätte dies schließlich auch in Bezug auf die Überlegungen thomistischer Gelehrte wie S.L. BROCK, „*L’ipsum esse è platonismo?*“, in id. (Hrsg.), *Tommaso d’Aquino e l’oggetto della metafisica*, Armando, Rom 2004. Vgl. hierzu V. POSSENTI, „*Il dibattito sull’auto on (esse ipsum) e la terza navigazione*“, in F. TOTARO (Hrsg.), *Enrico Berti. Una preziosa eredità*. Monografieheft von *Humanitas* 78(2023) 1, 60-68, wo unter anderem dieses klare Zitat aus *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 4m wiedergegeben wird: „*Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio esse*“. Was die Tatsache betrifft, dass die Geschöpfe zum Wesen Gottes gehören, da sie seit jeher in Gott sind, unterscheidet Thomas zwei Arten des Seins in Gott: insofern, als er sie in ihrem eigenen Sein bewahrt, und insofern, als Gott sie kennt, d. h. als seine Ideen. Im ersten Fall unterscheiden sich die Geschöpfe vom Schöpfer und gehören nicht zu seinem Wesen; im zweiten Fall, insofern sie in der Schöpfungskraft und in den Ideen enthalten sind

, sowohl was die biblische Sprache als auch die spätere theologische Ausarbeitung betrifft.

Wenn man diese Tragweite vergisst, ebenso wie die aktuellere Frage nach den literarischen Gattungen, in denen sich die biblische Sprache ausdrückt, läuft man unweigerlich Gefahr, die biblisch-theologische Sprache auf reinen „Anthropomorphismus“ (wie es beispielsweise die Post-Theisten den Theisten vorwerfen, wenn sie von Gott als Person sprechen) oder sogar auf „Kosmomorphismus“ (wie es die Theisten tun könnten, wenn die Post-Theisten von Gott als Energie oder kosmischer Leere sprechen).

Die theologische Sprache, die sich des „Geheimnisses Gottes“ bewusst ist, hat nicht den Anspruch, das Göttliche zu definieren oder in ihren Formulierungen zu erschöpfen, und kann diesen Anspruch auch nicht haben. Aber mit Hilfe von Analogien, Symbolen, Metaphern und mythisch-symbolischen Erzählungen will sie auf die Offenbarung Gottes reagieren, die man erfahren hat, indem sie versucht, die Richtung anzugeben, in die man schauen soll, und von anderen falschen Richtungen abzulenken.

Zum Beispiel, indem er in Richtung Liebe und nicht Hass, Vergebung und nicht Rache, Freiheit und Erkenntnis und nicht Notwendigkeit und Blindheit weist.

göttlich, sie sind in Gott wie sein Wesen selbst. Vgl. *De potentia*, q. 3, a.16, ad 24m: „*Ad vicesimumquartum dicendum, quod creatura dici-tur esse in Deo dupliciter. In einer Weise, wie es in der leitenden und erhaltenen Ursache des Geschöpfes ist; und so wird vorausgesetzt, dass das Geschöpf vom Schöpfer insofern unterschieden ist, als das Geschöpf von Gott gesagt wird. Denn es wird nicht verstanden, dass das Geschöpf in seinem Sein erhalten bleibt, außer insofern es bereits in seiner eigenen Natur ist, insofern es vom Sein des Geschöpfes von Gott unterschieden wird. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute cause agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, si-cut dicitur Iohannis I, 3: quod factum est in ipso vita erat*. In ähnlicher Weise drückt sich P. SEQUERI in modernen Begriffen aus, *Il grembo di Dio*, Città Nuova, Rom 2023, 58: „Der Schöpfungsakt ist nichts anderes als die schöpferische Eigenschaft Gottes, unterscheidet sich jedoch von seiner „Selbstgenügsamkeit“, gerade weil er eine „Hinzufügung“ darstellt, die nur in Bezug auf die tatsächliche Äußerlichkeit der weltlichen Differenz gedacht werden kann (auch wenn sie nicht mit ihr übereinstimmt).“ Was den hier erwähnten Begriff der „Hinzufügung“ betrifft, so wird in einer Fußnote auf E. GUGLIELMINETTI, *La commozione del bene. Una teoria dell’aggiungere*, Jaca Book, Mailand 2011, verwiesen.

²⁸ In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass es in der klassischen theistischen Position, wie der von Thomas von Aquin, sicherlich kein Vorher und Nachher in Gott gibt. Das bedeutet jedoch nicht, dass sein Handeln in Gott notwendig ist. Auch eine ewige Handlung kann eine freie Handlung sein. Die Entscheidung zu erschaffen ist in Gott eine freie ewige Handlung, aber ihre Auswirkungen zeigen sich in der Zeit, wie wir feststellen können. Es sei denn, man denkt wie Emanuele Severini, dass auch die gesamte Entwicklung der Welt eine Gesamtheit von Ewigkeiten ist. Thomas stellt präzise fest, dass die Schöpfung, auch wenn sie von *Ewigkeit* her besteht, nicht notwendig ist: vgl. z. B. *SThI*, q. 19, a.3, ad 1m: „*Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab aeterno vult aliiquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle*“.

²⁹ In Anlehnung an diese Sprache ein Zitat aus LE-NAERS, *Christen im 21. Jahrhundert?*, 50.

³⁰ Auf diese „Klärung“ hat sehr gut hingewiesen P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniiana, Brescia 1996.

³¹ Der Begriff „getrennt“ im biblischen Wortschatz (wie *qadosh*, heilig, d. h. von jeder anderen Realität getrennt) erkennt zwar einerseits

usw. Wohl wissend, dass Gott all diese Eigenschaften nicht in der uns bekannten menschlichen Weise und in menschlichen Grenzen besitzt, sondern auf eine herausragende, unvergleichliche und für uns unbegreifliche Weise.

So sollte beispielsweise im symbolträchtigen Fall der Persönlichkeit Gottes, die von den meisten Post-Theisten des „personalistischen Theismus“ angefochten wird, ist daran zu erinnern, dass der traditionelle Theismus, indem er sie Gott in analoger Form zuschrieb, Gott weder auf ein einfaches Wesen unter den Wesen reduzierte, wenn auch ein vollkommenes, noch ihm die Persönlichkeit mit all den Einschränkungen und Funktionsweisen der menschlichen Intelligenz und Freiheit zuschrieb. Vielmehr wollte er ihm analog und in herausragender Weise die höchste menschliche Vollkommenheit zuschreiben, die die Grundlage der Freiheit und der dialogischen Beziehung bildet, die nur zwischen Personen (zwischen einem Ich und einem Du, wie Martin Buber sagte) und nicht zwischen unpersönlichen Wesen oder zwischen Personen und unpersönlichen Wesen (zwischen einem Ich und einem *Es*, in der Terminologie von Buber) möglich ist.

Thomas von Aquin, der bedeutendste Vertreter des klassischen personalistischen Theismus, war sich dessen bewusst, als er auf die Einwände antwortete, die schon damals gegen die Zuschreibung des „Namens“ „Person“ an Gott erhoben wurden: „*Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura. Unde, cum omne illud quod est per-*

Er erkennt die unergründliche Andersartigkeit und Transzendenz, bezeugt aber andererseits die liebevolle Nähe, wie sie demjenigen eigen ist, der sich in seiner Hingabe an den Anderen in einer freien und unentgeltlichen, treuen und barmherzigen Beziehung bekannt und wiedererkannt macht.

³² Vgl. E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, im Abschnitt der *Transzendentale Dialektik* mit dem Titel „Kritik jeder auf spekulativen Grundsätzen der Vernunft beruhenden Theologie“ (ital. Übersetzung von G. Colli, Einaudi, Turin 1957, 649f). Aber auch beispielsweise in *Vorlesungen über Religionsphilosophie*, ital. Übersetzung von C. Esposito, Bibliopolis, Neapel 1988, 110-112).

³³ Vgl. erneut Thomas, der in *STh* I, q. 8 (*De existentia dei in re-bus*) behauptet, dass Gott „innerlich“ in allen Dingen ist (a. 1) und überall „secundum se totum“ (a. 4). Das bedeutet nicht, dass er in ihnen enthalten ist, wie es bei Körpern der Fall ist. Die geistigen Realitäten, so bemerkt Thomas, enthalten nämlich das, worin sie sind, wie die Seele den Körper. Daher kann man in gewisser Analogie sagen, dass „*Deus est in rebus sicut continens res*“ (a. 1, ad 2m). Dies hat jedoch nichts mit jenem Pantheismus zu tun, nach dem die Welt innerlich und wesentlich in Gott ist und Gott folglich im Universum wird.

³⁴ Unter den vielen Beispielen, die man für diese beständige christlich-theistische Tradition der engen Verbindung von Transzendenz und Immanenz, die Gott charakterisiert, anführen könnte, beschränke ich mich darauf, Paulus zu zitieren: „Ein einziger Gott und Vater aller, der über allen steht, durch alle wirkt und in allen gegenwärtig ist“ (Eph 4,6); Augustinus, für den Gott „intimior intimo meo et superior summo meo“ (*Conf.* 3, 6, 11); Pascal sagt: „Das Glück liegt weder in uns noch außerhalb von uns; es liegt in Gott, sowohl außerhalb als auch innerhalb von uns“ (*Pensieri*, Paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1987, Nr. 465).

³⁵ Vgl. die „Widerrufung“ von KARL BARTH in seiner berühmten Vorlesung *Die Menschlichkeit Gottes* von 1956, in der er behauptet, dass die „Göttlichkeit“ Gottes, d. h. seine absolute Transzendenz als *totaliter aliter* (völlig anders), seine „Menschlichkeit“ einschließt, d. h. seine Freiheit, nicht nur das Andere von sich selbst zu erschaffen, sondern auch die menschliche Natur anzunehmen, um in Jesus von Nazareth zum Partner des Menschen zu werden (vgl. K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, ital. Übersetzung von S. MERLO, Claudiiana, Turin² 2021).

³⁶ Dies wird insbesondere vom spanischen Theologen A. TORRES QUEIRUGA vertreten, beispielsweise in seinem Werk *Oltre il cristianesimo pre-*

*fectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc no-mem persona de Deo dicatur. Nicht jedoch in derselben Weise, wie es von den Geschöpfen gesagt wird, sondern in einer erhabeneren Weise; ebenso wie andere Namen, die wir den Geschöpfen geben, Gott zugeschrieben werden“ (*STh* I, q. 29, a. 3).*

Wir sind uns bewusst, dass wir nur an der Oberfläche der komplexen philosophischen und theologischen Probleme gekratzt haben, die der Post-Theismus sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht mit sich bringt. Wir haben dennoch versucht, die wichtigsten davon herauszuarbeiten, mit den kritischen Vorbehalten, die die post-theistischen Positionen bei uns hervorgerufen haben.

Auch wir sind von der Notwendigkeit eines Umdenkens oder besser gesagt einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens im aktuellen modernen und postmodernen Kontext überzeugt.

Es scheint uns jedoch, dass der von den Post-Theisten eingeschlagene Weg, wenn auch mit den besten Absichten, die Gefahr birgt, die Kernpunkte jener christlichen Wahrheit, die sie wiederbeleben wollen, zu verfälschen: Transzendenz und Persönlichkeit Gottes, Schöpfung, Offenbarung, Inkarnation, Erlösung, Auferstehung, Dreifaltigkeit, Eschatologie... Auch aufgrund der Grenzen des von uns aufgezeigten philosophisch-theologischen Ansatzes.

Giovanni Ferretti *

moderno, Elledici, Leumann (TO) 2013 (spanisches Original von 2000), ohne damit die Transzendenz Gottes, die Schöpfung aus Liebe und somit in Freiheit und die Originalität der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth in irgendeiner Weise in Frage zu stellen.

³⁷ Es gäbe viel zu diskutieren darüber, wie Posttheisten die *Entstehung des Theismus* im Gegensatz zu vermeintlich vorherrschenden naturalistischen und matriarchalischen Religiosität beschreiben. Ist der Theismus tatsächlich historisch gesehen im Übergang vom nomadischen Paläolithikum zum sesshaften neolithischen Agrarzeitalter entstanden? War die Invasion der Kurgan-Zivilisation mit ihren männlichen Göttern und Kriegern wirklich entscheidend? Und vor allem: Ist der Theismus, da er zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte der Menschheit entstanden sein soll, aus theoretischer Sicht – wie sie folgern – eine reine Erfindung des Menschen? Könnte er nicht, wie die Theisten glauben, das Ergebnis einer höheren Intelligenz und/oder Offenbarung der göttlichen Wahrheit sein?

³⁸ Für eine vertiefte philosophisch-theologische Analyse der Kategorie „Bund“, die als Prinzip der Metaphysik in ihrer Beziehung zu Differenz und Freiheit erhoben wurde, siehe P. CAPELLE-DUMONT, *Le principe alliance. Tome I. Phénoménologie de l'alliance*, Hermann, Paris 2021.

³⁹ Zum Begriff der Offenbarung, den die christliche Theologie seit langem nicht mehr als wundersame Mitteilung von Aussagen versteht, die blind zu glauben sind – wie es die Posttheisten im Allgemeinen denken, um ihn zu kritisieren –, sondern als Ereignis der Öffnung für die Wahrheit, die von Gott kommt und die der Mensch im Glauben annimmt, indem er sie in seine eigene analoge und symbolische Sprache übersetzt, vgl. die aufschlussreichen Texte von A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Rom 1991 (der den Charakter der „historischen Mäeutik“ hervorhebt) und von J.-L. MARION, *Da al-trove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto feno-menico di rivelazione*, Inschibboleth, Rom 2022 (der den Charakter eines Phänomens hervorhebt, das sich nicht auf die immanente Ebene der menschlichen Subjektivität reduzieren lässt).

⁴⁰ Zu der aufschlussreichen Bedeutung der mythisch-symbolischen Erzählung sind die Beobachtungen von L. PAREYSON, „Filosofia ed esperienza religiosa“ (Philosophie und religiöse Erfahrung), in *Annuario filosofico* 1(1985), 19-27, sehr aufschlussreich; jetzt in ID., *Ontologia della libertà (Ontologie der Freiheit)*, Einaudi, Turin 1995, 104-106.

* Diese Studie von Don Giovanni Ferretti wird auch in der vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift *Filosofia e teologia* (Philosophie und Theologie) in der dritten und letzten Ausgabe des Jahres 2024 veröffentlicht werden.