

Die Welt als Unvollendete

Das subjektivitätstheoretische Denken Roger Haight

Cornelia Dockter

1 Einführende Gedanken¹

Der Jesuit Roger Haight (*1936) hat mit seiner Publikation aus dem Jahr 1999 in der theologischen Landschaft der Vereinigten Staaten für erhebliches Aufsehen gesorgt. Zunächst einmal aufgrund der Tatsache, dass sein Werk „Jesus Symbol of God“ zum Bestseller avancierte und die Auszeichnung der *Catholic Press Association* als bestes Buch im Bereich der Theologie des Jahres 1999 gewann. Dann aber auch aufgrund einer kritischen Infragestellung seiner in der Schrift dargestellten Positionen vonseiten der Kongregation für die Glaubenslehre, was im Jahr 2004 zu der Veröffentlichung einer Notifikation und einem damit verbundenen Lehrverbot seitens der katholischen Kirche führte.² In Deutschland sind weder die Person noch die Theologie Roger Hights sehr bekannt. Dabei bieten seine christologischen Arbeiten von den späten 1980-er- bis hin zu den frühen 2000-er-Jahren, seine Studien zur Spiritualität Ignatius von Loyolas (1491–1556)³ und seine jüngsten Publikationen zum Zusammenhang von Schöpfungsglaube und Evolution eine interessante Auseinandersetzung mit dem Versuch, die traditionellen Glaubenszeugnisse nicht nur mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften,⁴ sondern auch mit den

¹ Teilergebnisse des vorliegenden Artikels wurden veröffentlicht in: C. Dockter, Geist im Wort. Aktuelle christologische Debatten vor dem Horizont koranischer Perspektiven (Beiträge zur Komparativen Theologie 32), Paderborn 2020.

² Kongregation für die Glaubenslehre, *Notificatio de opere „Jesus Symbol of God“ a patre Rogerio Haight S. J. edito*, in: AAS 97 (2005) 194–203.

³ Vgl. R. Haight, *Spirituality Seeking Theology*, Maryknoll, NY 2014; ders., *Expanding the Spiritual Exercises*, in: *SSpJ* 42 (2010) 1–43.

⁴ Vgl. hierzu insbesondere Hights Begründung einer Neu-Interpretation der Christologie vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Evolutionsforschung in ders., *Faith and Evolution. A Grace-Filled Naturalism*, Maryknoll, NY 2019, 189f.

Denkmustern der Postmoderne zu verbinden.⁵ So sagt Haight selbst mit Blick auf seine Publikation „Jesus Symbol of God“:

„But the aim of this book is not to propose a Spirit christology, but to begin a systematic conversation about Jesus Christ that addresses the postmodern culture that characterizes the situation of the churches as they begin the third millennium of their existence after Jesus Christ.“⁶

Das hier angesprochene Programm einer Geistchristologie ist Kennzeichen der subjektivitätstheoretisch geprägten Theologie Haight, die den Menschen mit seinem spezifischen Lebenskontext und Wirklichkeitsverständnis in den Mittelpunkt des Denkens über die Möglichkeiten einer Gegenwart Gottes in der Welt stellt und sich damit im Gegenüber zu Entwürfen positioniert, die dezidiert offenbarungstheologisch vom Selbsterweis Gottes in der Geschichte her argumentieren.⁷ Seinen subjektorientierten Ansatz führt Haight gerade in seinen späteren Schriften in der Form eines pantheistisch-inspirierten Verständnisses des Gott- und Weltverhältnisses weiter. Haight's Votum für den Pantheismus passt sich damit in das ein, was der Theologe Norbert Scholl (*1931) mit dem Aufruf des „Gott neu denken“⁸ meint: Scholl spricht von der „Wiederentdeckung“ des

⁵ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass es Haight nicht darum geht, die Postmoderne als den einzigen möglichen Interpretationsrahmen der christlichen Glaubensüberlieferung heute zu verstehen. Es geht ihm um eine Aneignung der Glaubenswahrheit vor dem Hintergrund der je eigenen kontextuellen Wirklichkeit. Dieser Kontext stellt in Haight's Fall die Postmoderne dar, wie sie die westliche Gesellschaft prägt. Dieser Kontext selbst dürfe allerdings wiederum nicht verabsolutiert werden – vgl. hierzu ders., *Trinity and Religious Pluralism*, in: *JES* 44 (2009) 525–540, hier: 533, Anm. 19.

⁶ Ders., *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, NY 1999, 490. Vgl. auch ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 143: „Can a person who accepts the description of reality that science offers also embrace the Jesus Christ of Christian faith?“

⁷ Hier zeigt sich auch der Einfluss des liberalen Denkens des protestantischen Theologen Paul Tillich (1886–1965) auf Haight, der seine theologische Promotion an der Divinity School der University Chicago, an der Tillich zuletzt lehrte, absolvierte. Zur Geistchristologie Tillich's vgl. etwa R. Haight, *Logos Christology Today*, in: E. M. Leonard, K. Merriman (Hg.), *From logos to Christos* [FS Joanne McWilliam], Waterloo, Ontario 2010, 91–111, hier: 99–102.

⁸ N. Scholl, *Gott neu denken*, in: *Christ in der Gegenwart* 66 (2014) 1–8.

Pantheismus“⁹ angesichts zahlreicher Forschungsarbeiten im Bereich der Naturwissenschaften sowie angesichts des Bedürfnisses des von der Säkularität geprägten Menschen, Gott nicht allzu anthropomorph denken zu müssen – wenn er ihn überhaupt noch denkt. Entsprechend bezeichnet auch Benedikt Paul Göcke (*1981) den „Pantheismus als Denkform der Postmoderne“¹⁰, insofern gerade das „dialektische Bestimmungsverhältnis“¹¹ von Gott und Welt radikal ernstgenommen wird.

Der Einfluss des menschlichen Fragens nach Ursprung, Sinn und Ziel der eigenen, je individuellen Existenz auf das Gott-Welt-Verhältnis steht auch bei Haight im Zentrum seines theologischen Arbeitens. Er nimmt dabei die Grundintention der beispielsweise im theologischen Denken Karl Rahners (1904–1984) repräsentierten anthropozentrischen Wende auf, bezieht diese aber stärker auf den – für die Postmoderne kennzeichnenden – „kreative[n] Umgang mit Differenzen und Unversöhntheiten und [auf] die Spurensuche nach Gott im Anderen, Fremden, Marginalisierten“¹².

Im Folgenden werden die offenbarungstheologischen Überlegungen Haight im Dreischritt von Schöpfungstheologie, Soteriologie und Christologie genauer in den Blick genommen. Dieser theologischen Vertiefung geht eine Beschreibung des Haight’schen Denkrahmens voraus, der sich durch eine *Hermeneutik des Symbols* auszeichnet. Den Abschluss bildet eine kritische Reflexion der Überlegungen Haight und damit eine Auseinandersetzung mit der Frage, ob sein Programm einer „Theologie des Geistes“ nicht nur den Erfordernissen der Postmoderne, sondern auch denen des christlichen Glaubenszeugnisses genügt.

⁹ Ebd., 7.

¹⁰ B. P. Göcke, *Jenseits des Theismus. Pantheismus als Denkform der Postmoderne*, in: B. Nitsche, K. von Stosch, M. Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* (Beiträge zur Komparativen Theologie 23), Paderborn 2017, 113–135, hier: 113.

¹¹ Ebd., 134.

¹² K. Ruhstorfer, *Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zum Apophatismus, Monismus und Theismus*, in: Nitsche, von Stosch, Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* (s. Anm. 10), 63–93, hier: 90.

2 Hermeneutik des Symbols und der kritischen Korrelation vor dem Horizont der Postmoderne

Jede Auseinandersetzung mit der Theologie Haight's muss zunächst einmal am Symbolbegriff ansetzen, den Haight für seine theologische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit zugrunde legt.¹³ Schon hier zeigt sich die grundsätzliche Nähe des Haight'schen Ansatzes zur Theologie Karl Rahners, demzufolge das Seiende aufgrund seiner immanenten Pluralität grundsätzlich symbolisch strukturiert sei und ein angemessenes Verständnis der Wirklichkeit sich nur vor dem Hintergrund einer Hermeneutik des Symbols vollziehen lasse.¹⁴ Hierbei unterscheidet Haight im Anschluss an Rahner zwischen einem Zeichen bzw. Vertretungssymbol und einem Symbol (Realsymbol). Im ersten Fall stelle die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem eine nachträgliche, zufällige Übereinkunft dar, gemäß der das Zeichen auf das Bezeichnete verweise, ohne dass die beiden Momente des Symbolgeschehens in einer wesenhaften Abhängigkeit zueinander stünden. Im Fall eines Symbols wiederum sei eine solche wesenhafte Verbindung derart gegeben, dass eine Wirklichkeit nicht nur auf eine andere Wirklichkeit verweise, sondern diese „gegenwärtig macht, ‚da-sein‘ läßt“¹⁵. Durch eine symbolhafte Vermittlung der Wirklichkeit lasse sich laut Haight eine Erweiterung des eigenen Bewusstseins erlangen, da sinnlich Wahrnehmbares mit einer Bedeutung verknüpft werde, die sich eben nicht direkt auf dem Weg der sinnlichen Erfahrung erschließen lasse.¹⁶ Für unsere Überlegungen von immenser Wichtigkeit ist hierbei die Rolle, die Haight dem Rezipienten des Symbolgeschehens beimisst. Die Bedeutung eines Symbols sei zwar nicht arbiträr, allerdings wesentlich auf die Interpretationsleistung des Rezipienten verwiesen, der durch den symbolisch ver-

¹³ Vgl. hierzu und zum Folgenden Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 8–15.196–202.

¹⁴ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln u. a. ⁴1964, 275–311 (wiederabgedruckt in *KRSW* 18, 423–457), hier: 278–284. Auch hier zeigt sich zudem der Einfluss Tillichs auf das theologische Denken Haight's – vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 202.

¹⁵ Rahner, *Zur Theologie des Symbols* (s. Anm. 14), 279.

¹⁶ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 11.

mittelten Erkenntnisprozess zu einem „engaged participatory knowledge“¹⁷ gelange. So sei jegliches *Verstehen* der Wirklichkeit immer *Interpretation* der Wirklichkeit.¹⁸

In besonderer Weise komme diese symbolisch strukturierte Erkenntnis von Wirklichkeit im Bereich des Religiösen zum Tragen. Eine Erkenntnis Gottes sei an subjektive Interpretationsleistungen gebunden. Im Prozess der Erkenntnisgewinnung mittels der Kategorie des Symbols öffne sich das Bewusstsein des Menschen für eine transzendente Wirklichkeit, die ohne die religiös-symbolische Vermittlung grundsätzlich verschlossen bleibe. Dabei wird der Rezipient des Symbols, wie bereits angedeutet, aktiv in die interpretatorische Pflicht genommen – das Symbol erschließt sich nicht von selbst, sondern bedarf der „reflektierenden und interpretierenden menschlichen Antwort“¹⁹. Wenn die Erschließung religiöser Symbole sich aber in einer gewissen Abhängigkeit zum Interpretieren befindet und das Symbol selbst keine objektive Evidenz besitzt, setzt dies Haight zufolge die grundsätzliche menschliche Fähigkeit des (angemessenen) Interpretierens voraus.²⁰

Bereits an dieser Stelle wird deutlich, inwiefern Hights Symbolverständnis einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis entspricht und Offenbarung in starkem Maße subjektorientiert begreift:

„If God were not transcendent and infinite, but a part of this world, God would not be the final answer to the religious question. And if God's infinite transcendence were not accommodated to the structure of human knowing, God could not be encounte-

¹⁷ Ebd., 9.

¹⁸ Vgl. ebd., 41. Haight nimmt hier in erster Linie Bezug auf die philosophische Hermeneutik im Gepräge von H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Unveränderter Nachdruck der 3. erweiterten Auflage Tübingen 1975 und P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, hg. und übersetzt von J. B. Thompson, Cambridge 1981; P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, TX 1976.

¹⁹ Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 10 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „This experiential dimension of faith and revelation, however, exists nowhere without a reflective and interpretive human response.“

²⁰ Vgl. ebd., 193–195.

red. If God is really encountered in the world by human beings, then God must be such that God can be so encountered.²¹

Haight verweist auf den Dominikaner Thomas O'Meara (*1935) und nimmt dessen Offenbarungsverständnis in Anspruch, demzufolge Offenbarungstheologie immer bei der individuellen Gott-Mensch-Beziehung anzusetzen hat, die sich an den existenziellen Fragen des Menschen entzündet und über eine konkrete, persönliche Erfahrung des Göttlichen vermittelt werde.²² Im Zuge der Fokussierung auf die Struktur menschlicher Subjektivität verweist Haight auf die dem Menschen inhärente Ambivalenz, über sich selbst hinauszugreifen, sich im selben Moment jedoch als begrenzt zu erfahren.²³ Der Tod als natürliche Grenze des Menschseins vernichtet die Sinnerspektive und -behauptung des Menschen und wirft diesen auf die radikale Kontingenz seines Daseins zurück. Dieser Bruch im Rahmen der menschlichen Selbsterfahrung wird als der Ausgangspunkt der Gottesfrage erkannt und somit die Frage des Menschen nach sich selbst eng mit der Frage nach Gott verschränkt.

Auf der Grundlage dieser Einsicht greift das Prinzip der *kritischen Korrelation*, das Haight als methodische Leitlinie seines theologischen Argumentierens versteht.²⁴ Gemäß der Philosophie einer Hermeneutik im Anschluss an Hans-Georg Gadamer (1900–2002) und Paul Ricoeur (1913–2005), in deren Tradition sich Haight verortet, müsse die Bedeutung eines Ereignisses – hier des Offenbarungsgeschehens, wie es aus Sicht des Christentums in und durch die Schrift bezeugt wird – aus seiner Partikularität heraus befreit werden, um dann in einem weiteren Schritt seine Bedeutung in einer neuen Situation entfalten zu können. Nur durch eine solche Übertragungsleistung des Besonderen in neue Situationen und Kontexte sei gewährleistet, dass die Bedeutung eines Ereignisses nicht in sich abgeschlossen bleibe und die Relevanz und die Geltung dieses Ereignisses auch losgelöst von der ursprünglichen geschichtlichen Ver-

²¹ Ebd., 193.

²² Vgl. T. O'Meara, *Toward a subjective theology of revelation*, in: TS 36 (1975) 401–427, hier: 402–406.

²³ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 192.

²⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd., 40–47; ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 188f.

ortung wirksam werden könne. Möglichkeitsbedingung einer solchen Transferleistung sei die Auffindung einer universalen Bedeutung innerhalb der Konkretisierung eines geschichtlichen Geschehens, also einer Abstraktion vom Konkreten in das Allgemeine, wie dies bereits von Thomas von Aquin (1224–1274) für die Gewinnung menschlicher Erkenntnis grundgelegt wurde.²⁵ Diese Abstraktion wiederum sei möglich aufgrund der allen Menschen gemeinsamen anthropologischen Grundkonstanten, die eine Verständigung selbst angesichts kultureller Unterschiede und zeitlicher Abstände möglich mache. In Anlehnung an Gadamer spricht Haight hier von einer „fusion of horizons“²⁶, also eines Bewusstseins dafür, dass jegliches Sein immer geschichtlich vermittelt sei und die verschiedenen kulturell und zeitlich gebundenen Ebenen von Bedeutung in Beziehung zueinander gesetzt werden können und müssen.²⁷

Den Horizont, den Haight bei seinen theologisch-anthropologischen Überlegungen zugrunde legt, ist der eines postmodernen Weltverständnisses.²⁸ Hights Verständnis der Postmoderne wird von vier Dimensionen bzw. Bewusstseins Ebenen geprägt – einem radikal geschichtlichen, einem kritisch sozialen, einem pluralistischen und einem kosmischen Bewusstsein. *Erstens* habe der Mensch der Postmoderne die Überzeugung aufgegeben, dass die Welt in ihrer Gänze auf ein Ziel zustrebe, das der Gesamtheit des Daseins einen Sinn verleihe. Damit ist die Absage an einen Fortschrittsoptimismus, wie er noch für eine moderne Weltauffassung kennzeichnend war, ausgedrückt. Die Einsicht in die Kontingenz der Geschichte sei

²⁵ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 190f.

²⁶ Ebd., 46.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd., 330–334. Haight versteht die Postmoderne als Kennzeichen der intellektuellen Kultur des Westens (vgl. ebd., 330). Damit ist natürlich eine gewisse Form des kulturtheoretischen Imperialismus impliziert, wenn Haight dieses Wirklichkeitsverständnis grundlegt, um seinen zeitgenössischen Zugang zur Offenbarung zu explizieren. Dieser Umstand wird von Haight selbst kritisch reflektiert und dahingehend entkräftet, dass jegliches Wirklichkeitsverständnis per se an die je spezifischen subjektiven Erkenntnisbedingungen des und der Interpretierenden zurückgebunden bleibe (vgl. ebd., 400f.). Hieraus ergibt sich nicht nur, dass Haight von seiner eigenen kulturellen Situation nicht abstrahieren kann, sondern zudem die Herausforderung an alle Theolog(inn)en, Glaubenswahrheiten in den je eigenen Kontext zu übersetzen.

darüber hinaus durch die Gräueltaten des 20. Jahrhunderts noch weiter verschärft worden. Die Abwesenheit einer alles verbindenden Sinndeutung führe dann zu einer Verunsicherung des Einzelnen, dem angesichts der offenen Geschichte und der Pluralität wie auch der Relativität von Ideen und Idealen die sichere Basis der Weltdeutung entzogen bleibe. *Zweitens* umfasse die Postmoderne ein kritisch soziales Bewusstsein. Während der Mensch der Moderne als Subjekt der Erkenntnis in den Mittelpunkt gestellt und seine autonome und kritische Vernunft als Grundlage einer Wahrheitsfindung verstanden werde, trete nun die Abhängigkeit des Subjekts von ihn funktionalisierenden Strukturen zutage. *Drittens* sei die Postmoderne geprägt von dem Bewusstsein einer „Pluralität von Gesellschaften, Kulturen, Religionen“²⁹, was die Einsicht in einen gewissen Relativismus der Weltanschauungen mit sich führe. Dementsprechend wird die Vorstellung von der Möglichkeit einer einheitlichen Weltdeutung bzw. eines gesellschaftlichen, kulturellen oder religiösen Zentralismus aufgelöst.³⁰ *Viertens* spricht Haight von einem kosmischen Bewusstsein und verweist hiermit auf die Erkenntnisse der Wissenschaft, in erster Linie der Naturwissenschaften. Astronomie und Physik korrigieren die Wahrnehmung der Welt als Mittelpunkt des Kosmos und setzen jedem „naiven Anthropozentrismus“³¹ ein Ende.

Trotz dieser Einsicht in die Pluralität postmodernen Denkens distanziert sich Haight ausdrücklich von einem Begriff der Postmoderne im Sinne eines radikalen Relativismus, der die Existenz einer „transzendenten oder universal relevanten Wahrheit“³² negiert.³³ Im Gegensatz zu willkürlich gesetzten Zeichen betont Haight den Realismus, der (religiösen) Symbolen inhärent ist.³⁴ So ermöglichen religiöse Symbole durch den inneren Bezug zwischen Zeichen und Bezeichnetem eine reale Erfahrung des transzendenten Bezugs-

²⁹ Ebd., 333.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Ebd., 334.

³² Ebd., 331.

³³ Vgl. ebd., 188; ders., *The Impact of Pluralism on Christology*, in: T. Merrigan, J. Haers (Hg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (BETL 152), Löwen 2000, 31–44, hier: 31; Haight, *Trinity and Religious Pluralism* (s. Anm. 5), 534; ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 190.199.

³⁴ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 12.

objekts und somit eine Erkenntnis, die über eine rein menschliche Projektionsleistung hinausgehe.³⁵ Die damit im symbolisch vermittelten Offenbarungsgeschehen tatsächlich erfahrbare Gnade Gottes wird nun bei Haight allerdings nicht als punktuelles Ereignis innerhalb der Geschichte verortet, sondern erweist sich an der allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Relation.

3 Schöpfung als Offenbarung Gottes

Gerade in seinen neueren Publikationen setzt sich Haight eingehend mit der Frage auseinander, wie das christliche Konzept der Schöpfung mit den Erkenntnissen der Evolutionstheorie in ein Verhältnis gebracht werden kann.³⁶ Wie kann beispielsweise noch von einer *creatio continua* gesprochen werden, angesichts der von Darwin aufgestellten Behauptung, dass das Voranschreiten der Welt in der Zeit keinem teleologischen Prinzip, sondern dem „blinden Prozess der natürlichen Selektion“³⁷ folgt? Wenn die theologische Rede eines (schöpferischen) Handelns Gottes Plausibilität in einer Welt gewinnen soll, deren Erkenntnisprinzipien maßgeblich an einem analytisch-empirischen Wissenschaftsverständnis orientiert sind, muss die Theologie Rechenschaft davon ablegen, inwiefern die Rede von einem Wirken Gottes plausibilisiert werden kann, ohne hierbei die Gesetzmäßigkeiten der Natur zu unterlaufen bzw. mehr sagen zu wollen, als es sich gemäß der Erkenntnisbedingungen des Menschen sagen lässt.³⁸

Um den Gedanken der Schöpfung der Welt theologisch zu explizieren und dabei nicht in die Falle zu tappen, die Rede von der Schaffung der Welt durch Gott als Alternative für naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle wie den *Big Bang* fungieren zu lassen, betont Haight den metaphorischen Charakter der Schöpfungsidee. Das Konzept der *Schöpfung* verweise im Wesentlichen auf die Quali-

³⁵ Vgl. ebd., 12; ders., Spirituality, Evolution, Greater God, in: TS 79 (2018) 251–273, hier: 261.

³⁶ Vgl. hierzu und zum Folgenden ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 57–84; ders., Spirituality, Evolution, Greater God (s. Anm. 35), 251–273.

³⁷ Ders., Spirituality, Evolution, Greater God (s. Anm. 35), 255.

³⁸ Vgl. ebd., 252–256.263–265.

tät der Beziehung zwischen Gott und Mensch.³⁹ Der theologische Begriff der *creatio ex nihilo* führe nicht weiter, wenn hiermit die kausale Verursachung der Welt in zeitlichen Kategorien zum Ausdruck gebracht werden soll. Der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts habe in erster Linie der Absicherung der absoluten Souveränität Gottes gedient. Dieser Souveränitätsgedanke werde für heutiges theologisches Denken insofern anschlussfähig gemacht, als dass hiermit die direkte und absolute Abhängigkeit der Welt von Gott, aber eben nicht in umgekehrter Weise die Abhängigkeit Gottes von der Welt zum Ausdruck gebracht werde.⁴⁰ Das Wirken Gottes im Sinne einer *creatio continua* wird von Haight nun ausdrücklich niemals so verstanden, als könne Gott durch Formen eines Eingreifens in die Kausalzusammenhänge der Welt diese direkt beeinflussen. Das Wirken Gottes in der Welt müsse vielmehr als beständige Präsenz Gottes in der geschaffenen Natur verstanden werden.⁴¹ Im Anschluss an Paul Tillichs (1886–1965) Gottesbegriff bestimmt Haight Gott als den alles umgreifenden „ground of being“⁴². Dieser Grund allen Seins muss als Erstsache der gesamten Existenz verstanden werden, manifestiert sich allerdings ausdrücklich *nicht* auf der Ebene der Zweitursachen.⁴³ Gott als alles umgreifender und prägender Horizont kann nun implizit durch das (Selbst-)Bewusstsein des Menschen erschlossen werden,⁴⁴ indem dieser sich als begrenzt wahrnimmt und gleichzeitig über diese Erfahrung des Begrenztseins hinaus auf ein Mehr ausgreift.⁴⁵ Dass der Mensch zu einer solchen

³⁹ Vgl. ebd., 264f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 264–266.

⁴¹ Vgl. ebd., 264.

⁴² Ebd., 258.

⁴³ Vgl. ebd., 267–270. Aufschlussreich ist in diesem Kontext auch Hights Kontextualisierung des Gedankens der Inkarnation. Inkarnation wird bei ihm nicht christologisch, sondern genuin schöpfungstheologisch verstanden – vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 187: „Creation, affirmed in the context of an immense universe and a quiet experience of God within the self, provides the foundation for the meaningfulness of the term *incarnation* today.“

⁴⁴ Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 264, der hier Impulse aus der Religionsphilosophie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834) entnimmt.

⁴⁵ Vgl. ebd., 258–262.

Transzendenzbewegung in der Lage ist, wird wiederum auf die Präsenz Gottes *in* jedem Menschen zurückgeführt.

Das Wirken Gottes ist somit ausschließlich als transzendente Bestimmung des Menschseins zu verstehen. Ausgeschlossen wird jede kategoriale Manifestation Gottes, die dem Menschen sozusagen von außen in den Zusammenhängen der Geschichte begegnet.⁴⁶ Dabei geht es Haight ausdrücklich nicht darum, durch die Ablehnung eines direkten Handelns Gottes die Annahme eines geschlossenen Kausalsystems der Naturgesetze zu untermauern. Es gebe keine Möglichkeit eines von außen auf die Welt einwirkenden Handelns Gottes, weil Gott schlichtweg nicht als Gegenüber der Welt verstanden werden könne. Deutlicher als noch im Rahmen seiner 1999 erschienen christologischen Arbeiten spricht sich Haight in seinen Publikationen späteren Datums für ein pantheistisches Gott-Welt-Verhältnis aus.⁴⁷ Obwohl er die absolute Transzendenz Gottes herausstellt, gelingt es ihm mithilfe des pantheistischen Konzepts, die gleichzeitige „unmittelbare und direkte Präsenz [Gottes] in der endlichen Realität als Ganzes und in jeder Entität innerhalb derselben“⁴⁸ zum Ausdruck zu bringen. Grundlage dieser Annahme ist das Verständnis Gottes als „der reine Akt des Seins selbst“⁴⁹, wie Haight es im Anschluss an das aristotelische Denken Thomas von Aquins formuliert. Demzufolge ist Gott laut Haight eben gerade nicht ein Seiendes, ein Wesen, sondern in einem aktiven Sinne das Sein überhaupt.⁵⁰ Der Gedanke von Gott als dynamisches Sein wird nun mit Blick auf die Schöpfungsrelation so ausbuchstabiert, dass die Schöpfung als in der Kraft Gottes existierend gedacht wird – oder anders gewendet, von der Präsenz Gottes *in* allem Seienden ausgegangen wird. Haight

⁴⁶ Vgl. ebd., 268. Zu den Problemen eines interventionistischen Verständnisses des Handelns Gottes vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 233f.

⁴⁷ Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 266–273; ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 72–84. Haight spricht auch von einem „*grace-filled naturalism*“ (ebd., 198).

⁴⁸ Ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 72 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „By contrast, the five conceptions of God characterized above, namely, God as act, ground, creativity, mystery, and presence, more easily allow God’s immediate and direct presence to finite reality as a whole and to every entity within it.“

⁴⁹ Ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 258 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „God is the pure act of being itself.“

⁵⁰ Vgl. ebd., 266.

positioniert sich hiermit zwischen einer klassisch-theistischen Gottesvorstellung, nach der Gott als radikal anderes Gegenüber der Welt gedacht wird, und einem pantheistischen Konzept, das die Präsenz Gottes in der Schöpfung im Sinne einer Identität von Gott und Welt interpretiert.⁵¹

Ein theistisches Gegenüber von Gott und Welt wird von Haight mit Verweis auf den hierdurch evozierten Dualismus abgewiesen – wenn Gott als Gegenüber der Welt verstanden werde, entstehe hierdurch eine Trennung beider Instanzen, die den Gedanken einer Immanenz Gottes in der Welt verunmögliche. Die Immanenz Gottes in der Welt könne nur dann mit seiner Transzendenz in Einklang gebracht werden, wenn Gottes Wirken auf die Welt streng als schöpferische Gegenwart verstanden wird.⁵² Damit sind die offenbarungstheologischen Konsequenzen bereits impliziert – wenn Gottes Wirken streng auf die Ebene der Erstursache beschränkt bleibt, dann muss schlechterdings jedes direkte Handeln Gottes in der Geschichte ausgeschlossen werden und somit auch jedes offenbarungstheologische Handeln, das über eine implizite Erkenntnis Gottes durch den Selbstbezug des Menschen hinausgehen würde. Das Selbstverhältnis des Menschen und das Verhältnis der Menschen untereinander offenbart somit in gleicher Weise die Autonomie des Menschen als denkendes und handelndes Subjekt wie die in diesem Denken und Handeln sich ausdrückende Gegenwart Gottes.⁵³

Diese Verschränktheit von göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit ist Kennzeichen des durchaus in personalen Kategorien gedachten Gottesbegriffs, solange die Personalität Gottes nicht dahingehend falsch verstanden wird, dass Gott selbst eine Person ist.⁵⁴ Bereits an dieser Stelle deutet sich an, dass sich das Offenbarungsverständnis Hights nur schwer mit der Vorstellung verbinden lässt, dass sich Gott in Gestalt einer Person derart offenbart, dass er selbst zu einem direkten Gegenüber des Menschen innerhalb der Geschichte wird. Ausdrücklicher noch wird die christologische Reserve

⁵¹ Vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 197f.

⁵² Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 268.

⁵³ Vgl. ebd., 263.

⁵⁴ Vgl. ebd., 262: „‘Presence’ more explicitly implies that the ‘ground of being’ is also the ground of personhood [...]. Presence implies ‘personal Presence.’ But this should not lapse into the anthropomorphism that God is a person.“

Haight in der folgenden Äußerung: „God cannot be God and a secondary cause at the same time any more than God can be creator and creature at the same time.“⁵⁵ Offensichtlich ist hier eine Grenze zu trinitätstheologischen Ansätzen markiert, die im Handeln des Vaters als Schöpfer der Welt zugleich auch das Handeln des Sohnes sowie das Handeln des Geistes erblicken.⁵⁶

4 Die Frage nach Gottes Heilshandeln in der Geschichte

4.1 Das Verhältnis von transzendentaler und kategorialer Offenbarung

Die Einordnung der göttlichen Offenbarung in das allgemeine Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis stellt eine deutliche Verbindungslinie zwischen dem Denken Haight und Rahners dar.⁵⁷ Rahners Hinweis auf die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott, die unthematisch im Selbstvollzug des Menschen immer gegeben ist und sich im existenziellen Suchen und Fragen des Menschen zum Ausdruck bringt, erinnert an Haight's Rede von Gott als den alles umgreifenden Grund allen Seins – mit Rahners Worten dem „Woraufhin und Wovonher unserer ursprünglichen Transzendenzerfahrung“⁵⁸ –, der als Konstitutionsbedingung für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis angesehen wird.⁵⁹ So würdigt Rahner ausdrücklich die pantheistische Intention – die der Pantheismus mit dem Panentheismus teilt –, Gott als den ursprünglichen Grund anzuerkennen:

„Deswegen könnte man den Pantheismus das Gefühl (besser: die transzendente Erfahrung) davon nennen, daß Gott die absolute

⁵⁵ Ebd., 268.

⁵⁶ Vgl. K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: ders., Schriften zur Theologie (s. Anm. 14), 423–457 (wiederabgedruckt in KRSW 22/1b, 512–568).

⁵⁷ Vgl. ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976 (wiederabgedruckt in KRSW 26), 42.85–87; Haight, Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 12f.351.452.

⁵⁸ Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 57), 69.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch den bei Rahner formulierten Gedanken der Quasi-Formalursächlichkeit des Wirkens Gottes in Form seiner Selbstmitteilung an die Welt in ders., Selbstmitteilung Gottes, in: SM 4 (1969) 521–526 (wiederabgedruckt in KRSW 17/2, 1280–1284), hier: 522f.

Wirklichkeit, der ursprüngliche Grund, das letzte Woraufhin der Transzendenz ist. Darin liegt sein Wahrheitsmoment.“⁶⁰

Einig sind sich Rahner und Haight ebenfalls in der Abweisung eines Dualismus von Gott und Welt.⁶¹ Nun stellt sich aber die Frage, ob Rahner Haight ebenfalls darin folgt, dass eine Antreffbarkeit Gottes in der Welt aufgrund der Entzogenheit des letzten Horizonts ausgeschlossen werden muss:

„Gott kann als unsagbares Geheimnis in seiner Welt nicht antreffbar sein, er scheint in die Welt, mit der wir umgehen, nicht einrücken zu können, weil er ja dadurch gerade das würde, was er nicht ist: ein einzelnes, neben dem es anderes gibt, das er nicht ist. [...] Gott scheint per definitionem nicht innerweltlich sein zu können.“⁶²

Während Haight nun auf Grundlage exakt dieser Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf eine Antreffbarkeit Gottes als Handelnder in der Geschichte tatsächlich ausschließt, ruft Rahner in Erinnerung, inwiefern die – man muss hier anfügen *christliche* – Religion nicht angemessen gedacht werden kann, wenn aus ihr der Moment eines kategorialen Sich-Erschließens Gottes *in der Welt* getilgt wird.⁶³ Transzendente Selbstmitteilung und kategoriale Selbstmitteilung werden hierbei im Sinne eines Vermittlungsverhältnisses gedacht – das besondere Handeln Gottes als Offenbarungsgeschichte ist die „geschichtliche Konkretetheit der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes“⁶⁴ selbst. Nun ereigne sich die kategoriale Offenbarungsgeschichte bereits dann, wenn Menschen das ihnen immer schon eigene Wesen der Transzendenz realisieren – sprich, wenn sie das eigene Dasein in Freiheit und Verantwortung übernehmen, ohne

⁶⁰ Ders., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 57), 71f.

⁶¹ Vgl. ebd., 72; Haight, Spirituality, Evolution, Greater God (s. Anm. 35), 266.270.

⁶² Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 57), 89.

⁶³ Vgl. ebd., 89f.: „[...] eine solche Religion gibt doch innerhalb unserer Erfahrung gegebene Phänomene als bestimmte eigentümliche Objektivationen und Manifestationen Gottes an, so daß Gott gleichsam auf diese Weise innerhalb unserer kategorialen Erfahrungswelt an ganz bestimmten Punkten im Unterschied zu anderen erscheint. [...] Religion als konkret praktizierte scheint gar nicht auf eine Kategorialisierung Gottes verzichten zu wollen oder zu können.“

⁶⁴ Ebd., 94; zum Verhältnis der Nähe und der Entzogenheit Gottes vgl. auch ebd., 125f.

dass ihre Transzendenzbewegung hierbei explizit in den Kategorien einer Gottesbeziehung bestimmt werden muss.⁶⁵ Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne ereigne sich allerdings erst dann, wenn diese „unobjektiviert[e] und unthematisch[e]“⁶⁶ Realisierung der Transzendentalität des Menschen zu ihrem vollen und expliziten Ausdruck komme:

„Offenbarungsgeschichte in dem üblichen und – vor allem – vollen Sinn des Wortes ist also dort gegeben, wo diese Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte so glückt und in Sicherheit zu sich selbst und zu einer Reinheit kommt, daß sie sich mit Recht als von Gott gesteuert und geführt weiß und sich – von ihm gegen alle sich selbst verhärtende Vorläufigkeit und Depravation geschützt – selbst findet.“⁶⁷

In diesem Vollsinn ist die Offenbarungsgeschichte in dem Offenbarungsereignis Jesus Christus gegeben, der die kategoriale Verwirklichung der transzendentalen Bestimmung des Menschen als „unwiderauffliche, unüberbietbare und endgültige Selbstzusage Gottes an uns“⁶⁸ darstellt. Vor diesem Hintergrund ist Christus als Maßstab einer Unterscheidung zwischen der wirklichen Offenbarungsgeschichte und einer Täuschung über das, was man als Erfahrung des Wirkens Gottes deutet, zu verstehen.

Das, was Rahner als „natürliche Offenbarung“ kategorisieren würde – die gnadenhaft vermittelte Transzendentalität des Menschen – wird in Haight's Überlegungen positiv aufgenommen, wenn er auf

⁶⁵ Vgl. ebd., 155–158.

⁶⁶ Ebd., 156.

⁶⁷ Ebd., 159. Hier ist es vonnöten, den Begriff der „Steuerung“ näher in den Blick zu nehmen. Rahner versteht diese Steuerung nicht im Sinne eines deterministischen, von außen kommenden Handelns Gottes, sondern als Wirkung der transzendentalen Bestimmtheit des Menschen, die als innerliches Prinzip dem Menschen von Gott gnadenhaft gegeben wurde. Steuerung steht hier also nicht im Widerspruch zur menschlichen Freiheit, da die Realisierung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes sich in der Geschichte des Menschen ereignet und von diesem in Freiheit vollzogen (oder abgelehnt) wird. Freiheit und göttliches Wirken stehen in einem Verhältnis der Proportionalität, da der Freiheitsvollzug selbst als von Gott (mit-)getragen verstanden werden muss (vgl. ebd., 104–113.160).

⁶⁸ Ders., Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich u. a. 1983, 206–216 (wiederabgedruckt in KRSW 30, 321–329), hier: 215.

das fragende und suchende Wesen des Menschen blickt.⁶⁹ Über diese natürliche Offenbarung hinaus verweist Rahner allerdings auf eine Selbsterschließung Gottes, die als explizite Antwort auf die Frage, die der Mensch ist, verstanden werden kann. Diese explizite Antwort, wie Gott denn nun zum Menschen steht, wird von Rahner als direkte Anrede Gottes an den Menschen verstanden – Offenbarung ereignet sich also in der Geschichte im Sinne eines *Gegenübers* zum Menschen.⁷⁰

Wenn Haight diese kategorial-explizite Selbstausslegung Gottes ausschließt, stellt sich die Frage, ob sein Offenbarungsbegriff nicht im gewissen Sinne unterbestimmt bleibt. So fällt auf, dass Haight bei einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Gnade dabei stehen bleibt, die *Dialektik* jeder Erfahrung der Gegenwart Gottes herauszustellen.⁷¹ Hieraus ergeben sich nun zwei Fragen: Die erste Frage ist, ob an dieser Dialektik der Erfahrung Gottes auch mit Blick auf Jesus Christus festgehalten werden muss und das Offenbarungsgeschehen durch Jesus Christus dementsprechend als ebenso vorläufig verstanden wird wie die Realisierung der Selbstmitteilung Gottes im Leben eines jeden Menschen. Damit verknüpft ist die Frage, welche Konsequenzen dies für das Verständnis der Erlösung hat. Rahner bestimmt Christus als den „absoluten Heilsbringer“⁷², da alleine in der ausdrücklichen Erfahrung der Gegenwart Gottes in Jesus Christus die „Erfüllung der totalen Sinnfrage“⁷³ und damit Erlösung gedacht werden kann. Wie also versteht Haight das göttliche Erlösungsgeschehen, wenn er den Begriff der Offenbarung in einer nie endenden Ambivalenz zu belassen scheint?

4.2 Die menschliche Partizipation am Heilshandeln Gottes

Erlösung und Offenbarung werden im Konzept Hights unauflösbar miteinander verbunden. So fasst er sein soteriologisches Konzept mit der prägnanten Formel zusammen: „Christian salvation is no more and no less than the meeting with God in Jesus the Christ.“⁷⁴

⁶⁹ Vgl. Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 103.

⁷⁰ Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 57), 173f.

⁷¹ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 453f.

⁷² Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 57), 195.

⁷³ Ders., *Jesus Christus – Sinn des Lebens* (s. Anm. 68), 208.

⁷⁴ Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 338. Haight beschreibt diese Defini-

Offenbarung und Erlösung sind keine voneinander unterscheidbaren Größen oder unterschiedliche Formen des Wirkens Gottes in der Welt, sondern so zu verstehen, dass sich *in* der und *durch* die Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit und Gegenwart in Jesus Christus die Erlösung des Menschen ereignet.⁷⁵ Dabei wird – ganz im Einklang mit der Erlösungslehre Thomas Pröppers (1941–2015) – das *gesamte* geschichtliche Dasein Jesu Christi in den Blick genommen und Erlösung nicht einseitig auf das Kreuzesgeschehen beschränkt.⁷⁶ Allerdings bedeutet das Offenbarungsgeschehen durch Jesus Christus nicht in gleicher Weise wie bei Rahner und Pröpper eine Überbietung der göttlichen Offenbarung im Rahmen der allgemeinen Schöpfer-Geschöpf-Relation. Rahner versteht Christus nicht nur als Repräsentant des allgemeinen Heilswillens Gottes, sondern sieht in Christus als dem absoluten Heilsbringer zugleich auch die *causa finalis*⁷⁷ der Heilsgeschichte.⁷⁸ Jesus Christus ist nicht nur – wie jeder Mensch – als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes Zeugnis für die absolute Zusage Gottes an den Menschen, sondern zugleich auch die unüberbietbare Annahme dieser Selbstmitteilung. Die Offenbarungs- und Heilsgeschichte kommt hiermit in den Zustand ihrer Irreversibilität. Diesem Erlösungsverständnis stellt Haight das Konzept des protestantischen Theologen Schubert Ogden (1928–2019) entgegen.⁷⁹ Haight lobt dessen Geschichtssensibilität, weil er nicht wie Rahner versuche, ein „totalizing historical nar-

tion des Erlösungsgeschehens als *reductio ad simplicitatem* – ders., Jesus and Salvation. An Essay in Interpretation, in: TS 55 (1994) 225–251, hier: 229. Vgl. hierzu auch ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 182–187.

⁷⁵ Vgl. ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 154f.

⁷⁶ Vgl. T. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. II, Freiburg i. Br. ²2012, 1298–1305. Diese Loslösung der Soteriologie von einer Engführung auf das Kreuz hat zur Kritik einer Vernachlässigung der Passion Christi geführt – vgl. R. Haight, Jesus Symbol of God. Criticism and Response, in: LouvSt 27 (2002) 389–405, hier: 392f. Haight nehme durch seine starke Betonung des Lebens und Wirkens Christi das Leiden Christi nicht ernst genug und binde es nicht ausreichend in sein soteriologisches Verständnis ein. Haight selbst gibt zu, die Kategorie des Leidens nicht genügend beachtet zu haben und nimmt in seinem Werk „The Future of Christology“ eine Neujustierung der Kreuzestheologie vor – vgl. ders., The Future of Christology, New York 2005, 75–102.

⁷⁷ Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 57), 195.

⁷⁸ Vgl. ebd., 127.

⁷⁹ Vgl. S. Ogden, Is There Only one True Religion or Are There Many?, Dallas,

rative⁸⁰ zu entwerfen, nach dem Christus als Grund der Erlösung die *universale* Antwort der suchenden Weltgeschichte darstelle. Haight zufolge entfaltet die Offenbarungswirkung Christi seine Kraft de facto nicht für die gesamte Menschheit, sondern allein in einem konkreten – das heißt hier dem christlichen – Kontext.⁸¹ Die Funktion Christi wird bei Haight somit in gewisser Weise auf seine revelatorische Wirkung *in einem bestimmten Kontext* eingeschränkt: „In short, the event of Jesus reveals the salvation of all in revealing God, but it is not the cause of the salvation of all.“⁸² Hier wird deutlich, dass Haight das göttliche Schöpfungshandeln und das göttliche Heilshandeln nicht als zwei unterschiedliche Wirkweisen versteht, sondern miteinander identifiziert.⁸³

Die unbedingte Zusage, die die Schöpfung von Anbeginn an prägt, benötigt eine geschichtliche Vermittlung, um dem Menschen bewusst werden zu können.⁸⁴ Auf dieser Grundlage ist dann eine freiheitliche Aneignung der Heilswirklichkeit Gottes möglich, die als notwendige Voraussetzung für eine Fruchtbarwerdung der Erlösung verstanden wird. Dezidiert heißt es hierzu bei Haight:

„Jesus does not cause God’s loving presence to human existence which is there from the dawn of creation. But Jesus causes it to be revealed, and thus formally accepted by human freedom, and thus consciously effective.“⁸⁵

TX 1992; ders., Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religion, in: JR 68 (1988) 493–507.

⁸⁰ Haight, Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 352.

⁸¹ Die Kontextualisierung der Heilsbedeutung Jesu Christi redet dabei keinem absoluten Relativismus das Wort. Aufgrund der pluralen Erkenntnisvoraussetzungen der Menschen kann die geschichtliche Mittlerfigur Jesus Christus – Haight zufolge – nicht die gleiche erlösende Kraft in *allen* Situationen und für *alle* Menschen zeitigen. Allerdings richtet sich die Botschaft Christi prinzipiell an die *gesamte* Menschheit und ist damit universell gültig, weil sich in ihm wirklich Gott selbst zum Ausdruck bringe – vgl. ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 184–187.

⁸² Ders., Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 353. Vgl. hierzu auch die folgende Äußerung Haight’s in ders., Jesus and Salvation (s. Anm. 74), 251: „It is through Jesus that the saving action of God is initiated: Jesus is the medium of *Christian* salvation.“ [Hervorhebung Verf.]

⁸³ Was dies für das christologische Verständnis Haight’s bedeutet, wird im folgenden Abschnitt genauer in den Blick genommen.

⁸⁴ Vgl. ders., Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 194.

⁸⁵ Ebd., 350. Vgl. auch ebd., 360 sowie ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 185.

Die Wechselwirkung zwischen der objektiven Heilswirkung Gottes, die in Jesus Christus ihre geschichtliche Vermittlung findet, und der Notwendigkeit einer individuellen Rezeption wird gemäß des Prinzips der kritischen Korrelation mit den bereits skizzierten existenziellen Fragen der Postmoderne verknüpft. Diese zwei Dimensionen des Erlösungshandelns Gottes – die objektive wie die subjektive⁸⁶ – verweisen abermals auf die symbolische Strukturierung der gesamten Theologie Haight's. Die Heilswirkung Christi darf nicht in einem objektiven, selbsterschließenden Sinne verstanden werden, sondern steht stets in Wechselwirkung mit den Fragen der Menschen, die mit ihrer eigenen Existenz ringen und nach einer sinnträchtigen Interpretation ihres Daseins suchen.⁸⁷ An dieser Stelle kommen erneut die verschiedenen Bewusstseinssebenen des postmodernen Menschen zum Tragen, die sich in drei grundsätzlichen existenziellen Fragen des Menschen manifestieren: die Frage nach der *Personwürde des Einzelnen trotz und innerhalb seiner sozialen Vernetztheit*, die Frage nach der *Bedeutung menschlicher Geschichte* und die Frage nach der *Zielsetzung menschlicher Freiheit*.

Inwiefern ist nun Jesus Christus als Erlöser von den Übeln, mit denen sich der postmoderne Mensch konfrontiert sieht, zu verstehen? Der Fokus der Antwort liegt hier auf dem Gottesbild, das Jesus Christus nicht nur vermittelt, sondern durch sein Leben für seine Mitmenschen und durch die Wirkung des Geistes auch für seine Nachwelt erfahrbar macht. Der Gott, den Jesus verkündet, ist ein personaler, transzendenter Gott, der sich durch sein Schöpfungshandeln zugleich als ein liebender Gott offenbart hat.⁸⁸ Gott leidet mit dem Leiden der Menschen und übt Gerechtigkeit gegen die Sünde der Welt. Damit ist das Reich Gottes, das Jesus zum Zentrum seiner Botschaft und seines Wirkens gemacht hat, ein Reich, das sich ganz konkret gegen all das wendet, was Menschen unterdrückt und ihnen abspricht, einen Wert im eigenen Dasein und in der eigenen Person zu finden. Aus diesem Grund hat das Wirken Christi auch, bzw. nach Juan Luis Segundo (1925–1996) sogar *in erster Linie*,⁸⁹ eine gesellschaftspolitische Dimension, die eine Bewegung ins Leben ruft, die „kritisch ist gegenüber

⁸⁶ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 336.

⁸⁷ Vgl. ders., *Trinity and Religious Pluralism* (s. Anm. 5), 531.

⁸⁸ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 360.381f.

⁸⁹ Vgl. J. L. Segundo, *The Historical Jesus of the Synoptics*, Maryknoll, NY 1985.

allen historischen Mechanismen, die unterdrücken und gleichzeitig Strukturen unterstützt, die menschliches Leben verbessern.“⁹⁰ Damit ist laut Haight die theologische Botschaft Christi nicht relativiert, sondern vielmehr akzentuiert.⁹¹ Der Einsatz für die Verkündigung Gottes lasse sich nicht anders ausbuchstabieren als in einem Engagement für die Marginalisierten, für diejenigen, die heutzutage als Verlierer der Gesellschaft bezeichnet werden. Dies impliziert jedoch auch, dass die befreiende Botschaft Christi sich nicht einfach auf ein besseres Leben in einer anderen Welt im Sinne einer Jenseitsvertröstung bezieht, sondern ganz konkret im Hier und Jetzt des jeweiligen Menschen Frucht tragen soll und nicht anders als durch menschliche Freiheit selbst aktualisiert werden kann.⁹² Aus diesem Grund ist es für Haight von so hoher Bedeutung, dass das befreiende Handeln Christi *nachahmbar* ist: Auch wenn Christus als „Gründer und Leitfigur einer Bewegung“⁹³ angesehen werde, könne seine Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes doch nicht ohne die Mithilfe der Menschen Verwirklichung finden. Ziel sei hierbei die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse.⁹⁴ Die geschichtliche Figur Jesu könne so verstanden werden, dass sie sich aktiv gegen die Situationen richte, die auch das Leben der Menschen von heute beeinträchtigen – Situationen von „unterdrückender Armut, Sexismus, Patriarchalismus, beherrschender Macht, Rassismus und den Resten einer Kultur, die aktiv Sklaverei unterstützt oder toleriert hat.“⁹⁵ Dabei widerspricht Haight jeder Vermutung eines unangebrachten Missbrauches Jesu

⁹⁰ Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 378 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Jesus intended to form a cadre or corps of followers who would enlist in a religious historical project that would simultaneously be critical of all historical mechanisms that oppressed and constructive of structures that enhanced human life.“

⁹¹ Vgl. auch Hights Auslegung von Lk 6,27–36 in ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 167–170.

⁹² Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 379.

⁹³ Ebd., 380 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Liberation theologians, along with many others, are convinced that Jesus is the founder and leader of a movement.“

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Ebd., 381 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „As to the theme of relevance, it is not difficult to see how this Jesus addresses the situations of oppressive poverty, sexism, patriarchalism, dominative power, racism and the remains of a culture that actively supported or tolerated slavery.“

Christi für postmoderne Zwecke. Die Antwort, die das Zeugnis Jesu Christi auf die drängenden Fragen unserer Zeit gebe, sei nicht in ihn hineingelesen, sondern ergebe sich aus der Lektüre des Neuen Testaments.⁹⁶ Man könne sogar noch weiter sagen, dass das Aufkommen bestimmter Fragen nicht ohne die Person Jesus Christus zustande gekommen wäre, weil erst die Botschaft Christi den Menschen vor Augen gehalten habe und bleibend halte, woran es ihnen in ihrem eigenen Dasein mangle.⁹⁷ Allerdings sei dies noch nicht alles – Jesus führe nicht nur vor Augen, was den Mangel menschlichen Daseins eigentlich ausmache, sondern vermittele zudem die Gegenwart desjenigen, der diesen Mangel zu füllen imstande sei. So lässt sich auf die drei großen Fragen der Postmoderne, wie sie oben beschrieben wurden, antworten: „God guarantees the value of the human person, promises that history has a meaning, but seeks human collaboration in establishing that meaning.“⁹⁸

Haight's soteriologisches Verständnis bleibt hierbei immer auf die aktive Partizipation des Menschen verwiesen. Gerade angesichts der Tatsache, dass Jesu Wirken als zeitlich wie auch örtlich begrenzt gedacht werden muss, bleibt die Umsetzung seiner Botschaft bleibend an seine Nachfolger gebunden.⁹⁹ Dabei versteht Haight den Einsatz zur Transformierung der Gesellschaft erst dann als eine theologische Kategorie, wenn Menschen sich durch die Aktivierung ihrer freiheitlichen Kräfte für die Umsetzung des Reiches Gottes einsetzen und ihr Handeln an den Werten ausrichten, die ihnen durch dieses Ideal vermittelt wurden.¹⁰⁰ Damit hat auch menschliche Geschichte erst in dem Maße Anteil an der Erlösung Gottes und damit einen tieferen Sinn und Bedeutung, wie sie sich die Botschaft Gottes zur Richtschnur ihres Handelns macht.

Das, was Christus offenbart und angestoßen habe, müsse durch menschliches Tun erst noch Vollendung finden.¹⁰¹ Entsprechend

⁹⁶ Vgl. ebd. sowie ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 155–173.

⁹⁷ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 350.

⁹⁸ Ebd., 382.

⁹⁹ Vgl. ebd., 387: „[...] the salvation Jesus preaches and exemplifies is a power that must be actualized by human freedom; it remains a merely potential salvation until it is taken up by followers and acted out in history.“

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 387f. sowie ders., *Jesus and Salvation* (s. Anm. 74), 250.

¹⁰¹ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 388.

spricht Haight im Kontext der Erlösungswirkung Christi auch nur von einer „potenziellen Erlösung, die davon abhängig ist, durch die Nachfolger aktiv fortgeführt zu werden.“¹⁰² Nun kann jedoch kritisch die Frage an Haight gerichtet werden, ob ein solches Verständnis der erlösenden Wirkung nicht zu stark auf die Aktivität der Gläubigen reduziert ist, die selbst jedoch den Begrenzungen der endlichen Welt unterlegen sind und deswegen niemals das umzusetzen vermögen, was sie in erlösender Hinsicht intendieren.

4.3 Christus als geisterfülltes Symbol Gottes

Aus Sicht des Christentums macht es gerade das Erlösungswirken Jesu Christi aus, dass er mit seinem Leben, seinem Tod am Kreuz und seiner Auferweckung eine Wirklichkeit in die Welt einträgt, die das realisiert, was menschlicherseits nur antizipiert werden kann. Im Rahmen seines schöpfungstheologischen Offenbarungsverständnisses und im Anschluss an das theologische Denken von Edward Schillebeeckx (1914–2009) versteht Haight Christus als „konzentrierte Form von Gottes schöpferischer Kraft und Gegenwart“¹⁰³ und markiert damit eine Unterscheidung zwischen Christi und unserem Menschsein. Vor diesem Hintergrund kann Haight dann auch formulieren, dass Christus für die Christenheit das „zentrale normative Zeugnis der Wirklichkeit Gottes“¹⁰⁴ darstellt.¹⁰⁵ Haight folgt an

¹⁰² Ebd. [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Jesus reveals a potential salvation, that is dependent upon its being taken up in action by the followers.“

¹⁰³ Ebd., 351 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „The saving power of God found in Jesus is nothing but a concentrated form of God’s creating power and presence.“

¹⁰⁴ Ebd., 358 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „It does mean, however, that for the Christian Jesus is the central normative witness to the reality of God.“

¹⁰⁵ Haight formuliert ebd., 401 [eigene Übersetzung] mit Blick auf Christus das „logische [...] Prinzip des Nicht-Widerspruchs“. Originaler Wortlaut: „This assumption is important in any comparison of religious claims, for it allows the logical principal of non-contradiction to become operative.“ Aufgrund der besonderen Geisterfülltheit Christi, auf die noch einzugehen sein wird, muss Christus als (negative) Norm einer Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit verstanden werden. Wohlweislich: *eine* Norm bzw. die Norm für das Christentum, allerdings nicht *die* Norm für jegliche Erfahrung von Transzendenz. Haight eröffnet somit die Möglichkeit einer Anerkennung religiöser Wahrheit in anderen Religionen und überschreitet den nicht-konstitutiven Inklusivismus in Richtung des religiö-

dieser Stelle der Position eines *normativen nicht-konstitutiven Inklusivismus*.¹⁰⁶ *Nicht-konstitutiv*, sondern *repräsentativ* ist die Heilswirkung Jesu Christi, weil er das Heil aller Menschen nicht bewirkt – also konstituiert –, sondern lediglich offenbart, was immer schon gilt.¹⁰⁷ Die Relativierung der Heilsbedeutung Christi für die gesamte Menschheit ergibt sich aus Haight's Abkehr von jeglicher Form einer spekulativen und metaphysisch-aufgeladenen Theologie.¹⁰⁸ Eine metaphysische Verknüpfung der geschichtlichen Person Jesus Christus mit dem innergöttlichen Beziehungsgeschehen wird von Haight nicht vorgenommen.¹⁰⁹ Christus ist *nicht* – und hier zeigt sich die deutlichste Abgrenzung zu Rahner – die Inkarnation des präexistenten göttlichen Logos.¹¹⁰ Hintergrundfolie dieser Differenz ist erneut das symbolische und dialektische Denken Haight's, das auf die Metaphorik jeder theologischen Rede verweist. So sieht er in der Hypostasierung der in der Schrift bezeugten Kategorie des Wortes eine kirchenhistorische Fehlentwicklung.¹¹¹ Das göttliche Wort dürfe nicht als eigenständige Instanz verstanden werden, sondern stelle eine Metapher für Gottes Kommunikation mit der Welt dar. Interessant ist an dieser Stelle, dass Haight zwar einerseits betont, dass das Attribut des Wortes die sich mitteilende und nach außen gewendete Seite Gottes zum Ausdruck bringen solle, andererseits diese Akzentsetzung nicht exklusiv der Rede vom Wort Gottes vorbehalten sei. Auch die Kategorien *Geist* und *Weisheit* verwiesen

sen Pluralismus – vgl. ders., *Jesus and World Religions*, in: *MoTh* 12 (1996) 321–344.

¹⁰⁶ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 399.

¹⁰⁷ Vgl. auch den Unterschied zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie bei R. Bernhardt, *Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie*, in: C. Danz, F. Hermanni (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 171–189.

¹⁰⁸ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 405.

¹⁰⁹ An dieser Stelle kann keine umfassende Beschäftigung mit Haight's Kritik an der klassischen Trinitätslehre vorgenommen werden. Vgl. hierzu ebd., 467–491 sowie ders., *The Point of Trinitarian Theology*, in: *TJT* 4 (1988) 191–204 und ders., *Trinity and Religious Pluralism* (s. Anm. 5), 525–540.

¹¹⁰ Verwiesen sei auf Haight's Reformulierung der Christologie Rahners unter postmodernen Bedingungen in ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 431–445.

¹¹¹ Vgl. ders., *Logos Christology Today* (s. Anm. 7), 94; ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 270.

auf denselben Aspekt Gottes, weshalb sie, dem neutestamentlichen Zeugnis folgend, auch synonym gebraucht werden könnten.¹¹² Die Unterschiede, die so zwischen den Kategorien von *Wort* und *Geist* zu ziehen seien, seien also eher als Nuancen zu verstehen – während das Wort klassischerweise stärker den Aspekt der Schöpferkraft Gottes zum Ausdruck bringe, beziehe sich der Geist vornehmlich auf die Kraft, die in „Propheten und charismatischen Anführern“¹¹³ wirke.¹¹⁴ Aufgrund dieser Nähe der verschiedenen Symbole Gottes zueinander kommt Haight zu dem Schluss, dass

„Logoschristologie sich nicht radikal von Geistchristologie unterscheidet, da das Symbol Weisheit identifiziert werden kann mit Gott als Geist (Weish 1,7; 7,25) und Weisheit den Kontext für das Verständnis des Logos zur Verfügung stellt.“¹¹⁵

An dieser Stelle wird deutlich, dass Haight die Logoschristologie nur unter der Voraussetzung zu akzeptieren bereit ist, dass der Logos nicht als Hypostase, sondern als Personifikation eines Attributs Gottes zu verstehen ist.¹¹⁶ Damit verknüpft ist die Ablehnung des Gedankens einer Identifizierung des göttlichen Wortes mit der geschichtlichen Person Jesus Christus. Haight lehnt das klassische

¹¹² Vgl. ebd., 437: „[...] all of these symbols are basically the same insofar as they point to the same generalized experience of God outside of God's self and immanent in the world in presence and active power.“ Vgl. auch ders., *Jesus and World Religions* (s. Anm. 105), 339.344, Anm. 52.

¹¹³ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 437 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „God as Spirit is the source of life and an immanent power at work in prophets and charismatic leaders.“

¹¹⁴ Vgl. auch die Unterscheidung zwischen „God as creator“, „God as Word“ und „God as Spirit“ in ders., *Logos Christology Today* (s. Anm. 7), 109. Auf Grundlage dieser von Haight selbst vorgeschlagenen Differenzierung ließe sich durchaus zwischen der Wirkung des Wortes und des Geistes unterscheiden. Nichtsdestoweniger dürfe über die Appropriationen Gottes kein Rückschluss auf das immanente Wesen Gottes, das radikal Geheimnis sei, vorgenommen werden.

¹¹⁵ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 437, Anm. 20 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „From a biblical standpoint one could say that Logos christology is not radically distinct from Spirit christology, for the symbol Wisdom can be identified with God as Spirit (Wis 1:7, 7:25) and Wisdom provides a scriptural context for the meaning of Logos.“

¹¹⁶ Zur Unterscheidung zwischen Personifikation und Hypostase vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 257.

Verständnis einer Deszendenz- bzw. Inkarnationschristologie zugunsten einer „Spirit Christology“¹¹⁷ ab.¹¹⁸ In Jesus Christus begegnet einem die nach außen wirkende Kraft Gottes.¹¹⁹ Jesus Christus erlebt die Gegenwart Gottes in seinem Leben und macht sie wiederum für seine Mitmenschen erfahrbar:

„What seems to be established is this: that Jesus experienced the power of God as Spirit in his life; that he was aware of this in these terms; that this empowerment was manifested in his actions; that these empowered actions were construed as the ruling of God; and that people recognized this even during his life-time.“¹²⁰

Es ist der die gesamte Schöpfung prägende Geist Gottes, der in und durch Jesus Christus wirkt. Damit wird durch Haight die Konsubstantialität Christi und unseres Menschseins in den Blick genommen, da die Gottes-Erfülltheit Christi keinen *qualitativen* Unterschied zwischen Jesus Christus und der übrigen Menschheit einzieht.¹²¹ Die Unterscheidung sei vielmehr *quantitativer* Art, da „Gott als Geist in einem Grad der Superlative in Jesus gegenwärtig war“¹²². Diese Form

¹¹⁷ Ebd., 445.

¹¹⁸ Zu Hights Kritik an der klassischen Inkarnationschristologie vgl. ebd., 458–460. Haight vermag den Begriff der Menschwerdung durchaus in seinen christologischen Entwurf zu integrieren, allerdings nur unter der Prämisse eines metaphorischen Verständnisses. Vgl. zu diesem Thema auch das Verständnis von Inkarnation in Reinhold Bernhardtts „Plädoyer für eine inklusive Geistchristologie“ – vgl. R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie?, in: M. von Brück, J. Werbick (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg i. Br. 1993, 144–208, hier: 196.

¹¹⁹ Vgl. Haight, Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 447f. sowie ders., The Case for Spirit Christology, in: TS 53 (1992) 257–287, hier: 266f.

¹²⁰ Ders., Jesus Symbol of God (s. Anm. 6), 449. Vgl. auch ebd., 38f.44.

¹²¹ An dieser Stelle setzt auch die maßgebliche Kritik Hights an Rahner an, der die Gleichwesentlichkeit Christi mit dem Rest der Menschheit nicht mehr vollständig zu denken vermag, indem er Jesus Christus deszendenzchristologisch als Inkarnation des göttlichen Wortes versteht (vgl. ebd., 432f.442).

¹²² Ebd., 464 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „In short, one may understand that God as Spirit was present to Jesus in a superlative degree, and this is sufficient to convey all that was intended by a qualitative difference.“ Vgl. auch ders., Faith and Evolution (s. Anm. 4), 196f. Der Verweis auf eine quantitative Differenz statt einer qualitativen ist hierbei nicht ungewöhnlich für geistchristologische Ansätze und wird von logoschristologischer Seite aus oftmals aufgrund

einer Geistchristologie, wie sie Haight vertritt, versteht sich strikt aszendenzchristologisch – der Mensch Jesus Christus ist das handelnde Subjekt, das vom Geist Gottes gestärkt (Stichwort *empowerment*) und durch diese Stärkung zum Symbol der Gegenwart Gottes in der Welt wird.¹²³ Da es wirklich Gott selbst ist, der in und durch Jesus Christus erfahrbar wird, muss die Erlösung als „wahr, universell relevant, und somit normativ“¹²⁴ gedacht werden.¹²⁵ Gleichzeitig ist damit keine Absolutstellung der Heilsrelevanz Jesu Christi markiert, da es eben keine „kausale Verknüpfung mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu“¹²⁶ und der Erlösung der Welt gebe.

einer vermuteten Unterbestimmung der Göttlichkeit Jesu kritisiert – vgl. K.-H. Menke, *Inspiration statt Inkarnation?, oder: Das heterogene Phänomen der ‚Geist-Christologien‘*, in: ders., *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015, 411–450, hier: 413.415.425. Eine solche Kontrastierung von Qualität und Quantität wird von Haight allerdings abgelehnt. Die Grenzen einer Unterscheidung von qualitativen und quantitativen Merkmalen würden verschwimmen, da es sein könne, „dass qualitative Unterschiede in einem quantitativen Sinne verstanden werden, und dass in manchen Fällen Unterschiede der Quantität oder des Grades oder der Intensität einen qualitativen Unterschied konstituieren.“ (Haight, *Jesus Symbol of God* [s. Anm. 6], 463 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „It is not impossible that qualitative differences may be understood quantitatively, and that in some cases differences of quantity or degree or intensity may constitute a qualitative difference.“ Vgl. auch Bernhardt, *Deabsolutierung der Christologie?* [s. Anm. 118], 199). Es sei aus diesem Grund ausreichend, zu sagen, dass Gott in Jesus „auf vollkommene oder in einer voll wirksamen, oder in intensivster Art und Weise“ (Haight, *Jesus Symbol of God* [s. Anm. 6], 463f. [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „If one says that the Spirit of God, which is God, is present to Jesus in a complete way, or in a fully effective way, in as most intense manner, need one say more?“) gegenwärtig sei, um hierdurch Christi göttliche Besonderheit zum Ausdruck zu bringen.

¹²³ Zu Hights Geistchristologie vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 445–466.

¹²⁴ Ebd., 456 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „For Jesus empowerment by God as Spirit offers a salvation that is true, universally relevant, and thus normative.“

¹²⁵ Vgl. hierzu auch die folgende Äußerung von Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 184, die noch einmal die universale Heilsbedeutung der Erlösergestalt Christus zum Ausdruck bringt: „This particular revelation of God in Jesus is true and meant for all of humankind because it is true.“

¹²⁶ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 456 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „On the other hand [...] God as Spirit has been present and at work in

Haight befindet sich mit seinem geistchristologischen Ansatz in der Tradition des anglikanischen Theologen Geoffrey Lampe (1912–1980), der als einer der Pioniere geistchristologischen Denkens gilt.¹²⁷ Allerdings distanziert sich Haight von der Vorstellung eines Besitzes des Geistes Gottes (Lampe) oder auch der reinen Inspiration Christi durch den göttlichen Geist (John Hick [1922–2012])¹²⁸, da diese Metaphern entweder zu schwach seien, um die Heilsbedeutung Jesu Christi zum Ausdruck zu bringen (gegen Hick), oder nicht angemessen die Freiheit des Menschen Jesus zu bewahren in der Lage seien (gegen Lampe)¹²⁹. Im Gegenzug hierzu denkt Haight durchaus in ontologischen und nicht in rein funktionalen Kategorien, wenn er von der Göttlichkeit der Person Jesus Christus spricht:¹³⁰ „In this empowerment christology Jesus is the reality of God.“¹³¹ Interessanterweise ist dies eine der wenigen Stellen, an denen Haight – hier mit dem Bezug auf den niederländischen Jesuiten Piet Schoonenberg (1911–1999) und in Abgrenzung zu Lampe – es wagt, ausdrücklich von einer *Göttlichkeit* Christi zu sprechen: „Jesus is divine dialectically, because the presence of God as Spirit pervades his being and action.“¹³² Um die enge Verbindung zwischen Christus und dem Geist Gottes zu verdeutlichen, kann sich Haight an dieser Stelle auch dem Gedanken einer göttlichen Menschwerdung annähern: „Jesus was empowered by God’s Spirit; the Spirit of God is God present, and thus a personal presence, a power, a force, an energy, so that Jesus is an em-

the world for human salvation from ‚the beginning,‘ without a causal connection to the historical appearance of Jesus.“

¹²⁷ Vgl. G. W. H. Lampe, *The Holy Spirit and the Person of Christ*, in: S. W. Sykes, J. P. Clayton (Hg.), *Christ, Faith and History*, London 1972, 111–130; G. W. H. Lampe, *God as Spirit*, Oxford 1977.

¹²⁸ Vgl. J. Hick, *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, in: S. T. Davis, J. B. Cobb (Hg.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta, GA 1988, 5–22; J. Hick, *A Christian Theology of Religion*, Louisville, KY 1995.

¹²⁹ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 454f. Vgl. auch ders., *The Case for Spirit Christology* (s. Anm. 119), 258.

¹³⁰ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 455.462. Vgl. auch ders., *The Case for Spirit Christology* (s. Anm. 119), 275.

¹³¹ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 455. Vgl. auch ebd., 458.

¹³² Ebd., 455, Anm. 59. Vgl. auch ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 194: „These reflections lead to a first conclusion that the divinity of Jesus refers to the Presence and power of God within him.“

bodiment of God as Spirit.¹³³ Das ontologische Moment der göttlichen Prägung Christi wird dadurch eingeholt, dass Christus „vom ersten Moment seiner Existenz an“¹³⁴ von der Gegenwart Gottes in Form des Geistes in ihm erfüllt war. Hiermit versucht Haight auf der einen Seite seinem geistchristologischen Modell treu zu bleiben, auf der anderen Seite jedoch der adoptianistischen Schlagseite in seinem Ansatz auszuweichen. Entscheidend ist an dieser Stelle die Abweisung des Gedankens, dass etwas anderes, sprich weniger als Gott selbst, in Christus gegenwärtig sei.¹³⁵

Haight's geistchristologisches Konzept passt sich insofern in sein an der Postmoderne orientiertes Erlösungsverständnis ein, da der Gedanke des *empowerment* zum Ausdruck bringt, dass nicht Gott als Wort anstelle des Menschen Jesus Christus in der Welt wirkt und diesen hierdurch instrumentalisiert, sondern dass der Mensch Jesus Christus durch den Geist allererst zu seiner wahren Freiheit und menschlichen Eigenständigkeit kommt.¹³⁶ Insofern wird Christus zu einem wirklichen Beispiel für alle Menschen, in denen der Geist Gottes in *gleicher* Weise wirkt.¹³⁷ Durch die besondere Geisterfülltheit Christi bekommen die Menschen ein Kriterium dafür, was als Gegenwart Gottes in der Welt verstanden werden kann und werden zudem dazu aufgerufen, Christi Beispiel in Freiheit zu folgen und Gottes Geist in den vielfältigen Situationen existenzieller Brüche erfahrbar zu machen. Dabei könne nur Gott allein die Momente von Schuld, Versagen, Leiden und Tod heilen,¹³⁸ wobei sich diese Heilung niemals über-geschichtlich vollziehe. Eine Antwort auf die drängenden Fragen des Lebens und menschlicher Existenz müsse in menschlichem Leben und menschlicher Existenz selbst verortet sein,

¹³³ Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 459. Hierzu führt Haight weiter aus (ebd.): „No reason dictates why God as Spirit's personal selfcommunication, presence, and activity in Jesus should not be understood in an ontological incarnation, as long as incarnation is not taken to mean that Jesus' consubstantiality with us is negated.“

¹³⁴ Ebd., 460 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „But in contrast to adoptianism, one may think of the presence of God as Spirit to Jesus from the first moment of his existence.“

¹³⁵ Vgl. ebd., 462.

¹³⁶ Vgl. ebd., 459.

¹³⁷ Vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 149.194–196.

¹³⁸ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 337.

um dem Menschen einen wirklichen Ausweg bereitstellen zu können. Entsprechend könne „nur eine geschichtliche Person Bedeutung und Erlösung an genau die geschichtlichen Situationen vermitteln, die weder für die Opfer noch für die gesamte Gemeinschaft einen Sinn ergeben.“¹³⁹ Jesus Christus sei nun eben jene Person, die im christlichen Glauben genau diesen geschichtlichen Heilsmittler darstelle, da seine Auferweckung durch Gott, die im Gesamtzusammenhang seines Lebens und Sterbens verstanden werden müsse, erlösend in dem Sinne sei, dass sie „menschliche Hoffnung mit einem Inhalt trifft, der menschliche Existenz erfüllt.“¹⁴⁰ Dabei meine die Absage an eine rein übergeschichtliche Erlösungswirkung nicht, dass die Person Jesus Christus nur für die Menschen seiner Zeit eine geschichtliche Lösung bereithalte. Im Sinne der kritischen Korrelation und dem Prinzip der Abstraktion offenbare Jesus Christus durch sein konkret geschichtliches Wirken den allgemeinen Heilswillen Gottes, der seit Anbeginn der Schöpfung gelte und der durch Jesus Christus eine für alle Menschen prinzipiell erfahrbare und damit die Geschichte transzendierende Wirklichkeit werde.¹⁴¹

Abschließend lässt sich somit festhalten: Durch die pneumatologisch akzentuierte Christologie vermag Haight Jesus als Symbol der rettenden Gegenwart Gottes zu denken.¹⁴² Durch die Betonung der Dialektik jedes Symbolbegriffs wird das Christusereignis dabei so offengehalten, dass weder die Subjektivität noch die Freiheit der Adressaten der Heilszuwendung Gottes übergangen wird. Durch die Verankerung der Christologie in die allgemeine Schöpfer-Geschöpf-Beziehung verweist Haight auf die Möglichkeit, aber auch

¹³⁹ Ebd., 377 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Only a historical figure can mediate meaning and salvation to precisely those historical situations that make no sense for either the victims or the community as a whole.“ Vgl. auch ebd., 194.

¹⁴⁰ Ebd., 342 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „And Jesus resurrection is salvific because it meets human hope with a content that fulfills human existence.“

¹⁴¹ Entsprechend kann ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 201 Jesus *in diesem Sinne* auch eine universale Relevanz zusprechen: „Jesus bears universal relevance because of the consciousness of God he mediates to Christian faith and potentially to all.“ Vgl. auch Anm. 81 sowie Anm. 125 in diesem Beitrag.

¹⁴² Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 357–361.

auf die *Notwendigkeit*, das befreiende Handeln Christi nachzuahmen und damit fortzuführen.¹⁴³

5 Kritische Reflexion

Hights theologisches Arbeiten zeugt von dem konsequenten Versuch, die Heilswahrheit der christlichen Botschaft so zu explizieren, dass sie für postmodernes Denken anschlussfähig ist. Der Mensch als suchendes und fragendes Subjekt steht im Mittelpunkt seiner gesamten Theologie und die Frage, ob und wie der Mensch im Rahmen seiner jeweiligen Lebenswirklichkeit die befreiende Gegenwart Gottes erfahren kann, wird zum Lackmustest für jede Form der Soteriologie und Christologie.¹⁴⁴ Erlösung wird eng an die lebensverneinenden Situationen gebunden, in denen Menschen gefangen sein können und aus denen sie sich nicht zu befreien vermögen.¹⁴⁵ Heilung und Befreiung erfährt der Mensch in der Begegnung mit der rettenden Zuwendung Gottes, die die Welt im Innersten prägt und sich in geschichtlicher Vermittlung dem Menschen offenbart. Göttliche Offenbarung wird somit zum Moment der Erlösung selbst. Allerdings zeigt sich bereits in den früheren Werken Hights die Tendenz, das aktive Offenbarungshandeln Gottes zu relativieren, da sich in der symbolisch-geschichtlichen Vermittlung Gottes prinzipiell nichts anderes zeigt und ereignet als es schöpfungstheologisch immer schon grundgelegt ist. Auch die Erlösergestalt Jesus Christus wird entsprechend eingeordnet:

„Symbolic or sacramental causality effects by bringing to consciousness and explicit awareness something that is already present within, but latent and not an object of clear attention or focused recognition. By being a symbol of God, by mediating an encounter with God, Jesus reveals God as already present and active in human existence.“¹⁴⁶

¹⁴³ Vgl. ebd., 389.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 183.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 354f.

¹⁴⁶ Ebd., 359.

Die Heilsbedeutung Jesu Christi erweist sich also daran, dass er die Zusage Gottes in einen konkreten Kontext hinein vermittelt.¹⁴⁷ Vor diesem Hintergrund erklärt sich dann nicht nur Haight's Votum für den religiösen Pluralismus, der die Existenz unterschiedlicher, gleichrangiger Heilsmittler auch außerhalb des Christentums vertritt,¹⁴⁸ und Erlösung als ein individuell erlebtes Geschehen begreift.¹⁴⁹ Haight's radikal schöpfungstheologisch begründete Soteriologie führt ihn darüber hinaus zu der Feststellung: „People have come to appreciate more deeply that God alone effects salvation and Jesus' universal mediation is not necessary.“¹⁵⁰

Die von Haight festgehaltene Normativität des Heilsereignisses Christi für das Christentum kann nicht darüber hinwegtäuschen – sie will es auch gar nicht –, dass Erlösung ohne jegliche Form des Christozentrismus auskommen kann.¹⁵¹ Die von Gottes gutem Geist geprägte Welt benötigt lediglich die Erkenntnis dieser allgemeinen Heilszuwendung, um sich darauf aufbauend gegen die Ungerechtigkeit und das Leid der Welt aufzulehnen. In dieser Auflehnung – in Camus' Sinne also im Protest gegen das Absurde – geschieht bereits Erlösung:

„Religious salvation does not lie in the degree of the success of this action, but in the action itself. [...] The meaningfulness of human existence in history lies precisely in the intentional exercise of personal and corporate freedom.“¹⁵²

Die Frage ist hierbei nicht, inwieweit Erlösung dann als tatsächlich vollendete Erlösung im Hier und Jetzt des Menschen gedacht werden kann – auch Haight's Erlösungsverständnis macht Halt an der natürlichen Begrenztheit des Menschen. Für ihn zählt die intentionale Inanspruchnahme der Zusage Gottes, die sich dann eschatolo-

¹⁴⁷ Vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 155.

¹⁴⁸ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 396 sowie ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 186.198f.202.

¹⁴⁹ Vgl. ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 354: „As Schillebeeckx put it, salvation in the rain forest will be dry; in the desert, it will be wet.“

¹⁵⁰ Ebd., 405.

¹⁵¹ Zu Haight's Überlegungen, dass der konstitutive Inklusivismus aufgrund der veränderten postmodernen Situation sich in Zukunft immer stärker als überholt erweisen wird, vgl. ders., *The Future of Christology* (s. Anm. 76), 186–190.

¹⁵² Ders., *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 388.

gisch erweisen muss. Damit ist zwar das traditionelle Spannungsverhältnis von „Schon und Nochnicht“¹⁵³ eingeholt, allerdings scheint sich dann die klassische protestatheistische Frage nach dem Zuspätkommen der Erlösung in einer Schärfe zu stellen, die nicht einfach mit dem Verweis auf Gottes rettendes Handeln in der Auferweckung nach dem Tod gestillt werden kann.¹⁵⁴

Dieser Vorwurf trifft Haight entgegen seiner eigentlichen Intention, gerade durch ein panentheistisches Gott-Welt-Konzept die Theodizee-Sensibilität seiner Theologie zu bewahren. So ist seine Absage an ein direktes Handeln Gottes in der Welt auf der Ebene der Zweitursachen auch vor dem Hintergrund zu verstehen, eine Möglichkeit zu finden, das Leid in der Welt mit einem gütigen Gott zusammendenken zu können.¹⁵⁵ Im Sinne einer direkten Intervention kann es nicht Gott selbst sein, der die Trauernden tröstet und Unheil abwehrt. Diese Verantwortung kommt dem Menschen in seiner Freiheit und seiner Eigenständigkeit zu, der dabei allerdings – und das ist nun entscheidend – eben nicht gott-los handelt, sondern gerade von Gott gestärkt und zum heilenden Handeln befreit wird.¹⁵⁶

Diese uneingeschränkte Respektierung menschlicher Freiheit und Eigenverantwortung und der Verzicht auf Gottes unüberbietbaren Selbsterweis als Handelnder in der Geschichte ergibt sich bei Haight aus seinem Versuch, den religiösen Glauben so auszubuchstabieren, dass er nicht im Widerspruch zu einem naturwissenschaftlich geprägten Weltverständnis steht.¹⁵⁷ Dabei trägt die theologische Rede

¹⁵³ Präpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 76), 1313.

¹⁵⁴ Vgl. exemplarisch F. Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, 2 Bde., aus dem Russischen von K. Nötzel, Frankfurt a. M. 1986, 420f.

¹⁵⁵ Vgl. Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 206f.: „In anthropomorphic language one easily thought of God as able to interrupt the order of the material world and history as the sovereign of creation itself. But this failure to respect both science and the transcendence of God’s creating leaves us with a flat-out unresolvable problem of theodicy: God can but does not respond to suffering. Chapter 3 presented a different conception of how God acts in history: God does not act in the world as a finite creature or secondary cause, but as a Presence that sustains the autonomous action of nature. [...] This may not completely resolve the mystery of God’s relation to what humans perceive as evil, but it opens up a new positive conception of God’s relation to the world.“

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 88f.99.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 207.

von Gottes aktiver Präsenz in der Welt zu einer Neuinterpretation der Welt bei – die Welt ist mehr als ein indifferenter Gesamtzusammenhang von sich gegenseitig bedingenden Naturgesetzen. Die zentralen Fragen der Postmoderne aufnehmend, garantiert Gottes immerwährende Präsenz die Werthaftigkeit dieser zunächst unpersönlich und bisweilen grausam-uninteressierten Welt.¹⁵⁸ Haight nimmt nun die sich aufdrängende Frage selbst auf, ob es nicht Leid in der Welt gibt, das so drastisch ist, dass dieser Gott-geschenkte Wert nicht in jedem individuellen Fall erkannt werden kann.¹⁵⁹ Das sich hiermit manifestierende Problem stellt meines Erachtens nicht das Konzept Haight infrage, sondern ist eine mahnende Erinnerung für jede Form der Theologie, die christliche Botschaft trotz der vielen Widersprüche in der Welt wach zu halten, zu verteidigen und – in den menschenmöglichen Formen – zu realisieren.

Es ist allerdings genau die Realisierung des Heilswillens Gottes, die in Haight's Konzept auf den Menschen zurückgeworfen bleibt, und damit die Unerlöstheit der Welt radikal vor Augen führt. Ist mit dem Glauben an den innerlich wirkenden Geist Gottes genug gesagt, um das Vertrauen in Gottes rettende Präsenz aufrecht zu erhalten? Haight versteht Gottes Antwort auf das bittende Gebet eines Menschen in Not in Form einer Aktivierung der im Menschen vorhandenen Kräfte, gegen diese Not anzukämpfen und damit die eigene Verantwortung für eine heil-volle Welt mitzutragen.¹⁶⁰ Haight entspricht hier also dem vollkommen berechtigten Anliegen, nicht begründen zu müssen, warum Gott in dem einen Fall rettend eingreift und in dem anderen Fall nicht. Allerdings zeigen theistisch argumentierende Ansätze, dass es durchaus möglich ist, Gott als aktiv in der Geschichte handelnd zu verstehen, ohne hierbei die Eigenwirksamkeit der Schöpfung außer Kraft zu setzen oder einen Will-

¹⁵⁸ Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 271: „[...] fixing on God as loving creator radically transforms an impersonal world. Without altering a single fact, recognition of a personal creator God gives everything a new, deeper, personal, intentional, meaningful character, even though these qualities remain mysterious.“ Vgl. auch ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 187.

¹⁵⁹ Vgl. ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 272: „But we have not yet factored in the reality that the state of existence of many people may be so dehumanized that they are unable to appreciate the sheer value of their own existence; that has to enter into the discussion.“

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 272f.

kür-Gott zu postulieren.¹⁶¹ Die Entscheidung für oder gegen ein pantheistisches Gottesbild hat sich aus meiner Sicht deswegen nicht darüber zu entscheiden, ob es die Freiheit des Menschen besser zu bewahren vermag als das theistische Pendant. Die Frage ist vielleicht vielmehr, ob es für den christlichen Gedanken der Erlösung ein Ereignis innerhalb der Menschheitsgeschichte *braucht*, das die Unbedingtheit der Heilzusage Gottes aus seiner menschlichen Zwiespältigkeit zu befreien vermag und damit eine Zusicherung der Treue Gottes in die Welt spricht, die menschlichem Hoffen allererst ihre Berechtigung verleiht.¹⁶² Entsprechend kritisiert Pröpper an der Offenbarungstheologie Rahners dessen Verständnis der *transzendenten Selbstmitteilung* als *eigentliche Offenbarung*.¹⁶³

Haight's Zurückweisung eines Selbsterweises Gottes im Wort (also „*Gott als personales Gegenüber im Logos*“¹⁶⁴) erschwert dabei nicht zwingend eine Unterscheidung der Geister, die es ermöglicht, Gottes Gegenwart in der Welt von menschlichen Projektionen und Trugbildern abzugrenzen.¹⁶⁵ Explizit wird Christus als Norm jedweder Gotteserkenntnis verstanden: „One does not know the true Spirit of God except through Jesus, that is, through the mediation of Jesus.“¹⁶⁶ Diese Normativität gilt nun aber ausdrücklich nur für den christlichen Bereich und so bleibt die klassische Kritik am Pluralismus als Frage im Raum bestehen: Wie können unterschiedliche Mittlergestalten der göttlichen Heilzusage in gleicher Form in ihrem jewei-

¹⁶¹ Vgl. hierzu bspw. die Überlegungen zu einem theodizeesensiblen Handeln Gottes bei K. von Stosch, Gottes Handeln denken. Zur Verantwortung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes im Gespräch mit den Naturwissenschaften, in: G. Gasser, J. Qwitterer (Hg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn u. a. 2010, 55–80 wie auch von Stoschs Verteidigung des Theismus in ders., *Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus*, in: Nitsche, Stosch, Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* (s. Anm. 10), 189–211, hier: 197f.201–211.

¹⁶² Vgl. hierzu die an soteriologischen Fragestellungen orientierte Kritik an Haight's geistchristologischem Entwurf von B. Dahlke, *Über das Dogma hinaus. Anliegen und Problematik betont moderner Christologien*, in: *Cath(M) 67* (2013) 40–71, hier: 69f.

¹⁶³ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 76), 1349.

¹⁶⁴ Stosch, *Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus* (s. Anm. 161), 191.

¹⁶⁵ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 450.

¹⁶⁶ Ebd., 450.

ligen Bereich normativ sein, wenn Form und Inhalt der Vermittlung im Widerspruch zueinander stehen?¹⁶⁷ Auch wenn Haight dem Prinzip des Nicht-Widerspruchs folgt,¹⁶⁸ wird dieses Prinzip insofern wieder relativiert, als dass das Offenbarungsereignis Jesus Christus aufgrund der symbolischen Dialektik und Offenheit ein radikal subjektives Kriterium der Heilserkenntnis darstellt.¹⁶⁹ Verschärft wird dieser Relativismus durch die Feststellung Hights, dass die Gültigkeit und Wahrheit des christlichen Glaubens nicht primär durch den Selbsterweis Gottes, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, begründet wird, sondern im Sinne des Prinzips der kritischen Korrelation auch vor allem darüber, dass sich die christliche Glaubenswahrheit innerhalb „allgemeiner menschlicher Erfahrung“¹⁷⁰ verorten und explizieren lasse.¹⁷¹

Diese letzten Zitate bündeln in gewisser Weise die Vorzüge wie die problematischen Desiderate der (Offenbarungs-)Theologie Hights. So gelingt es ihm, die Inhalte des christlichen Glaubens so

¹⁶⁷ Vgl. hierzu insbesondere Haight im Gespräch mit Paul Knitter (*1939), der einen religiösen Pluralismus vertritt: R. Haight, P. Knitter, *Jesus and Buddha. Friends in Conversation*, Maryknoll, NY 2015. Über den Zugang einer spirituellen Erschließung der Lehren Jesu und Buddhas werden Christentum und Buddhismus zueinander in Beziehung gesetzt und als sich gegenseitig bereichernde Glaubenshorizonte jenseits doktrinellem Unterschiede verstanden. Zur kritischen Sicht einer pluralistischen Religionstheologie vgl. A. Kreiner, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i. Br. 1996, 118–131.

¹⁶⁸ Vgl. Anm. 105.

¹⁶⁹ Vgl. Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 407. Des Weiteren versucht Haight, mögliche Widersprüche zwischen religiösen Überzeugungen in der Transzendenz Gottes als *mysterium stricte dictum* aufzulösen – vgl. ders., *Jesus and World Religions* (s. Anm. 105), 328: „[...] there is a tradition of expectation that God can contain what from our limited vantage point are contradictions.“ Diese Position deckt sich mit Hicks Rede vom *Real an sich*, die Kreiner, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie* (s. Anm. 167), 129 als „metaphysische Adhoc-Hypothese“ kritisiert.

¹⁷⁰ Haight, *Jesus Symbol of God* (s. Anm. 6), 410 [eigene Übersetzung]. Originaler Wortlaut: „Indeed the validity or truth of Christian beliefs is displayed by an analysis that shows its reasonability and credibility within common human experience.“

¹⁷¹ Vgl. ebd.; ders., *Jesus and World Religions* (s. Anm. 105), 323; ders., *The Impact of Pluralism on Christology* (s. Anm. 33), 41.

zu reformulieren, dass sie für den Menschen der Postmoderne, der mit den klassischen Glaubensvorstellungen vielfach nichts mehr anzufangen weiß, wieder verständlich, weil existenziell anschlussfähig werden.¹⁷² Dieses grundsätzliche Verständnis ebnet dann den Weg zu einer möglichen – wenn auch nicht notwendigen – Erkenntnis der *Relevanz* einer religiösen Weltdeutung. Diese starke Ausrichtung an den Adressaten der Heilszuwendung Gottes führt gleichzeitig aber zu einer Relativierung des Offenbarungsereignisses Jesus Christus, in dem Gott zwar wirkt, der aber selbst eben nicht Gottes „unendliche Intensivierung in konkret-geschichtlicher Gegenwart“¹⁷³ ist.¹⁷⁴ Dies impliziert dann, wie wir gesehen haben, eine Relativierung der Möglichkeit wirklicher Gotteserkenntnis. Da Haight selbst die auf Offenbarung zurückgehende Erkenntnis Gottes und den Gedanken der Erlösung streng aufeinander bezieht, bleibt damit offen, ob Erlösung im Hier und Jetzt wirklich gedacht, geschweige denn gelingen kann. Wenn dies aber nicht klar ist, dann wird auch die Möglichkeit von Erlösung *überhaupt* angesichts der Tatsache, dass das „Ende der Geschichte radikal offen ist“¹⁷⁵, stark infrage gestellt.¹⁷⁶

¹⁷² Darüber hinaus verweist ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 197 auf die Vorzüge seines geistchristologischen Ansatzes, im Einklang mit einem evolutionstheoretischen Weltbild zu stehen. Die Dringlichkeit einer Vereinbarung von „*Faith and Evolution*“ ist vor dem Hintergrund des im US-amerikanischen Kontext nach wie vor verbreiteten Kreationismus nur zu verständlich.

¹⁷³ J. Werbick, *Gott verbindlich, Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg i. Br. 2007, 594.

¹⁷⁴ Vgl. Haight, *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 235: „The Christian counter-view resonates with faith’s realism. Granted that we have no conclusive or self-evident material evidence that the revelation of the rule of God mediated through Jesus represents a real promise of God. But human beings can do no other than live by faith. And a phenomenology of the expansive and transformative experience that underlies this vision proposed by Jesus, when anthropomorphic language is shorn from revelatory encounter, makes this faith more plausible and generative than its alternatives.“

¹⁷⁵ Stosch, *Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus* (s. Anm. 161), 209.

¹⁷⁶ Haight’s Gedanken zu der Frage „What can we hope for?“ (Haight, *Faith and Evolution* [s. Anm. 4], 220) verweist auf die Offenheit der Frage nach einer eschatologischen Heilserwartung (vgl. auch ders., *Jesus Symbol of God* [s. Anm. 6], 390–393). Aufgrund der „Kontinuität zwischen der Ausübung menschlicher Freiheit in dieser Welt und dem endgültigen Zustand der Dinge“ (ebd., 390f. [eigene Übersetzung]). Originaler Wortlaut: „Perhaps the most important

Vor diesem Hintergrund bekommt Haight's Rede von der Unvollendetheit der Welt dann noch einmal eine neue Brisanz: „Creation is a narrative; creation is still moving through time; creation is unfinished.“¹⁷⁷

eschatological conviction for our time would deal with the continuity between the exercise of human freedom in this world and the final state of things.“) wird die freiheitliche Entscheidung des Menschen zu Lebzeiten auch eschatologisch nicht einfach durch ein allversöhnendes Handeln Gottes übergangen (vgl. ebd., 392). Ausgehend von der Erfahrung der Auferweckung Jesu Christi (zur Interpretation dieses Geschehens vgl. ebd., 119–151) kann der Mensch auf die Bewahrung der eigenen Identität in die Gegenwart Gottes hinein hoffen. Allerdings speist sich die Hoffnung in erster Linie eben nicht aus der Auferweckungserfahrung Christi, sondern aus dem Gedanken der Geschöpflichkeit der Welt – vgl. ders., *Faith and Evolution* (s. Anm. 4), 230: „The ultimate ground for hope in personal resurrection ultimately comes down to faith in the creator God who is also the lover and the finisher of finite existence. [...] If God is God, why cannot one hope for the preservation of the human person and personal resurrection? We revert to a primal creation-consciousness: God loves and does not forget or cease to love what God creates.“

¹⁷⁷ Ders., *Spirituality, Evolution, Greater God* (s. Anm. 35), 269.