

chen der post-Durkheimschen Situation ist der expressive Individualismus oder die Kultur der Authentizität, die nach T. mit der Konsumrevolution der 60er Jahre einsetzt. Das Sakrale werde jetzt nicht mehr in einer Kirche gefunden, die mit der Gesellschaft koextensiv ist (paläo-D.), auch nicht in einer Denomination und einer politischen Gemeinschaft, welcher die Vorsehung eine Aufgabe zugewiesen hat (neo-D.). Das religiöse Leben sei nicht mehr nur, wie in der neo-Durkheimschen Situation, Gegenstand meiner Wahl, vielmehr müsse es mich ansprechen; es müsse meine spirituelle Entwicklung, so wie ich sie verstehe, fördern. Der Imperativ lautet jetzt: „Akzeptiere nur, was deinem inneren Selbst wahr klingt“ (101).

James, so T.s abschließendes Urteil, lebe bereits in seiner eigenen post-Durkheimschen Welt. Verglichen mit der heutigen Situation habe er aber drei Phänomene nicht gesehen: (a) Viele Menschen finden durch ihre eigene individuelle religiöse Entscheidung den Weg in eine religiöse Gemeinschaft. (b) Auch in der post-Durkheimschen Phase behalten die neo-Durkheimschen Identitäten ihre Bedeutung. Hier verweist T. auf die Situation in den Vereinigten Staaten, in Polen und in Irland. (c) Aus unseren spirituellen Intuitionen muß eine spirituelle Praxis erwachsen; dem Bekehrungserlebnis muß eine spirituelle Disziplin in der Form von Gebet oder Meditation folgen. Aber das alles könne die große Bedeutung, die James für uns habe, nicht mindern. Was ihn auszeichne, sei, daß er „so tief in einen wesentlichen Zug unserer gespaltenen Zeit geblickt“ habe (116). Die religiöse Erfahrung, die anfänglichen Winke und Intuitionen, bei denen wir fühlen, daß wir ihnen folgen müssen, seien heute so entscheidend wie nie zuvor.

F. RICKEN S. J.

HASKER, WILLIAM, *Providence, Evil, and the Openness of God* (Routledge Studies in the Philosophy of Religion; 3). London/New York: Routledge 2004. 233 S., ISBN 0-415-32949-3.

Der amerikanische Philosoph William Hasker gehört wohl zu den scharfsinnigsten und anerkanntesten Vertretern der Analytischen Religionsphilosophie. Sein neuestes Werk faßt mehrere wichtige, über die letzten Jahre hinweg publizierte Aufsätze sowie bisher unveröffentlichtes Material zusammen, das die Probleme von Vorsehung, Theodizee und „open theism“, einer Gottesvorstellung, die im deutschen Sprachraum noch kaum zur Kenntnis genommen wurde, mit gewohnter logischer Schärfe durchleuchtet.

Der erste Teil des Werkes umfaßt den Themenkreis der Theodizee (7–94). Anfangs stellt Verf. heraus, daß die grundsätzliche Bejahung der eigenen Existenz auf ein stichhaltiges Theodizeeargument führe. Als minimale, aber notwendige Voraussetzung dieser Existenz nimmt er die Existenz des Körpers an (11). Dies beinhaltet, daß der Mensch, der seine eigene Existenz grundsätzlich bejaht, auch die Umstände bejahen muß, unter denen sein Körper entstanden ist, etwa, daß sich seine Eltern während eines Krieges kennenlernten, etc., so daß er die Geschichte als solche bejahen muß, da er sonst nicht existierte. Dies begründet er mit (E) „Wenn ich im Ganzen froh bin, dass P, und ich weiß, dass P Q enthält, dann muß ich vernünftigerweise auch im Ganzen froh sein, dass Q“. „Wenn ich im Ganzen froh bin, dass P, und ich weiß, dass wenn Q nicht wäre auch P nicht wäre, dann muß ich vernünftigerweise im Ganzen froh sein um Q“ (15). Dies läuft parallel zu dem von William James aufgefundenen Dilemma des Determinismus: Wenn der Mensch absolut determiniert wäre, könnte er sich nicht bedauern, ohne zugleich die gesamte Ordnung des Universums zu bedauern, die ihn determiniert (16). Freilich wirft dies das Problem auf, was „froh im Ganzen“ bedeutet. Daher differenziert Verf. diese Einstellung in „froh sein simpliciter“ und „froh sein im umfassenden Sinn“. Nur das letztere umfaßt auch die Existenz anderer Personen, die man nicht missen möchte, so daß sich kein „Problem des Übels“ ergibt, wenn man im großen und ganzen „froh“ um seine wie die Existenz seiner Lieben ist (17). „Wenn ich aber im ganzen froh über meine eigene Existenz bin, und über die Existenz von Personen, die mir nahe stehen, dann kann ich Gott nicht den generellen Lauf der Welt und die Weltgeschichte zum Vorwurf machen“ (19). Das widerlegt den atheistischen, aus einer idealistischen Perspektive argumentierenden Versuch, bestimmte Ereignisse der Weltgeschichte Gott moralisch zuzurechnen. Ebenso macht es das Argument unmöglich, allein aus der eigenen Unzufriedenheit auf einen mo-

ralisch ungenügenden Gott oder seine Nichtexistenz zu schließen, da dies offensichtlich „egozentrisch“ und daher selbst moralisch ungenügend wäre. „Unser Argument schlägt daher vor [...], dass unsere Urteile über die Gutheit oder die Schlechtigkeit der Existenz im Ganzen am besten *nicht* aus der Sicht eines idealen Beobachters getroffen werden, sondern aus meiner eigenen Sicht als menschlichem Wesen [...] Das Argument zeigt also auf, was es heißt, *eine* Kreatur zu sein“ (20).

Der zweite Beitrag befaßt sich mit dem Theodizeeversuch von Eleonore Stump, der sich gegen das Evidenzargument aus dem Bösen richtet, d.h., wenn Gott existiert, die Existenz von Übeln unwahrscheinlich ist. Ihre Theodizee ist von Plantingas *defense* abzugrenzen, der den Einwand, die Existenz von Gott und Übel beinhalte einen logischen Widerspruch, zurückweist, aber keine (!) Theodizee angibt, die per definitionem eine positive Erklärung für die Vereinbarkeit von Übel und Gottes Existenz bietet (24). Eine Theodizee, die Gottes Handeln rechtfertigt, muß für Verf. ein Berechtigungsprinzip sowie Berechtigungsumstände beinhalten. Beide müssen sowohl mit dem Theismus als auch mit den Grundsätzen der Moral vereinbar sein, wobei zusätzlich die Berechtigungsumstände aus empirischer Sicht nicht offensichtlich falsch oder unwahrscheinlich sein dürfen (25). Zusätzlich muß eine Theodizee aber noch im ganzen vernünftig („sound“) sein und berechtigte Gründe für die Zulassung von Übeln angeben. Dies zeigt, daß eine „defense“, die nur die ersten beiden Voraussetzungen erfüllt, beim „evidential problem of evil“ nicht viel weiterhilft. Eine Antwort muß also aufzeigen, „dass es plausibel oder wahrscheinlich ist, dass Gott berechtigt ist, die existierenden Übel zuzulassen.“ (26) Stump konzentriert sich nun auf „inflicted evils“, d.h. solche, die einem Unschuldigen zustoßen. Hicks *soul-making-theodicy* lehnt sie ab, weil sie das Übel nur rechtfertigt, um bestimmte positive Charaktereigenschaften zu erlangen, die in der postmortalen Existenz aber unnötig seien. Diese Tugenden hätten auch ohne Übel erlernt werden können. Stumps These dagegen geht davon aus, daß der postlapsarische, menschliche Wille durch das Leid „geheilt“ werde („redemptive suffering“), etwa durch die Erniedrigung des Subjekts etc. Für Stump scheint das Übel das effektivste Mittel zu sein, Menschen zu Gott zu bringen, „ein Mittel, das nicht annähernd erreicht wird, selbst wenn man alle anderen Ressourcen ausschöpft“ (29). Darüber hinaus nimmt sie an, daß jedes Übel zum Heil der betroffenen Person beiträgt (30). Dem hält Verf. entgegen, daß die in der irdischen Existenz durch Leid und Schmerz erlernten Tugenden vielleicht (!) doch in der postmortalen Existenzweise vonnöten sein könnten (33: „Eine mutige Frau unterscheidet sich von einer furchtsamen, auch wenn keine Gefahr unmittelbar bevorsteht; die Liebe einer Person, die Mitleid gelernt hat und Selbstaufopferung, hat eine andere Qualität – auch wenn keiner gegenwärtig leidet.“) Der Einwand, Tugenden könnten wie athletische Fähigkeiten erlernt werden, widerlegt Verf. mit dem Hinweis, daß dieses Beispiel den Eros zum Wettbewerb sowie bereits hoch entwickelte Fähigkeiten und Talente voraussetzt, die nur einem kleinen Teil der Bevölkerung offenstehen, womit die *soul-making-theodicy* wieder in ihr Recht eingesetzt wird. Die Kritik geht fehl, „da die Gegenwart von Übeln notwendig ist für die Entwicklung dieser Tugenden, und das Christentum sich zu einer hohen Wertschätzung des Mutes, des Mitleids und der sich aufopfernden Liebe verbunden weiß“, auch wenn die postmortale Existenz schweres Leiden ausschließt (35). Für Verf. ist demnach natürliches Übel notwendig, wenn menschliches Leben Signifikanz besitzen soll, ebenso der Ablauf der allgemeinen Naturgesetze, in die Gott nicht eingreift, weil sie für die moralische Entwicklung von Personen notwendig sind. Bessere Gesetze einfordern kann der Atheist aber nur, wenn er wie der Theist ein moralisches Prinzip angeben kann, warum Gott solche hervorbringen sollte, und vor allem wie – sonst wäre der Einwand nur eine „free floating fantasy“ (37). Der zweite Einwand, daß Gott nämlich moralisch verpflichtet sei, bei bestimmten Ereignissen mit Wunderwerken einzugreifen, wird entsprechend zurückgewiesen. Es stellt sich nämlich die Frage, wann Gott eingreifen müsse – beim Einzelmord, oder bei der Schoah oder einer Planetenvernichtung. Solange kein plausibles moralisches Prinzip angegeben werden kann, wann und wo eine moralische Verpflichtung für Gott besteht, ist der Einwand grundlos.

Die nächsten beiden Aufsätze betrachten eine originäre Lösung der Theodizeefrage, worin Verf. darlegt, daß es „gratuitous evil“, d.h. Übel, aus denen kein Gut hervorgeht,

notwendig in Gottes Schöpfung geben muß. Ein solches Übel kann als „überflüssig gelten, wenn es zur Erreichung eines größeren Gutes unnötig ist“. Für William Rowe ist aber ein „überflüssiges“ Übel nur dann der Fall, wenn es Gott verhindern konnte, ohne daß er damit das Zustandekommen eines größeren Gutes verhindert habe (59). „Überflüssige“ Übel weist Verf. (65) als notwendig aus, wenn die menschliche Willensfreiheit im libertinistischen Sinne aufrecht erhalten werden soll, ebenso wie die Motivation zur Verhinderung von moralisch schlechten Taten (61). D. h. auch, daß eine notwendige Verbindung zwischen Leiden und Gut, wie sie Verf. etwa bei Stumps Konzept des „heilsbringenden Leidens“ sieht, abgelehnt wird. Signifikanter ist aber, daß die Möglichkeit freien Handelns Schmerz und Leid qualitativ übersteigt, ja sogar die Notwendigkeit von „überflüssigen“ Übeln impliziert, da ansonsten Gott lediglich einen moralischen „Kindergarten“ erschaffen hätte, in dem sich kein Subjekt ernsthaft verletzen könnte. Dieser Argumentationsgang befreit die Religionsphilosophie und Theologie aus dem Dilemma, eine Einsicht in den Willen Gottes zu beanspruchen und die Wirklichkeit des Leids zu „bonisieren“. Der Religionsphilosoph William Rowe hat die Existenz einer Klasse von „überflüssigen Übeln“ durchaus zugestanden, aber den Einzelfall Gott moralisch zugerechnet. Er meint daher: „Wenn ein bestimmter Fall eines überflüssigen Übels von Gott verhindert werden könnte, ohne das Gut signifikanter moralischer Entscheidung zu vernichten, dann folgt, dass diese Klasse mehr Fälle enthält als für die Aufrechterhaltung von moralischer Signifikanz wirklich vonnöten sind“ (68). Es gebe demnach zu viele Einzelfälle, d. h., das Optimum an Übel wäre überschritten, weswegen Gott, wenn es ihn gäbe, zum Eingreifen verpflichtet wäre. Solches Eingreifen führte für Verf. aber zur Willkür: „Wenn wir annehmen, dass die Aufrechterhaltung von signifikanter Moralität die Haupt Sorge der göttlichen Weltregierung darstellt, dann wird die Klasse von [...] überflüssigen Übeln durch die Unterlassung einer moralisch schlechten Tat in ein Sub-Optimum überführt, das dann durch die Zulassung eines anderen [...] Übels ausgeglichen werden muß, eines Übels, das nicht zugelassen worden wäre, wenn die ursprüngliche Tat begangen wäre. Und da die ursprüngliche Klasse optimal eingerichtet war und weder zu viele noch zu wenige Übel enthielt [...] ist es evident, dass das Ersatz-Übel nicht minder schlimm ist als das Übel zuvor. [...] Der Handelnde wird also fähig sein, sich zu sagen, dass, wenn er eine Handlung begeht, das resultierende Übel als das ökonomischste Mittel von Gott zugelassen ist, um die Signifikanz von Moralität aufrecht zu erhalten. *Damit wird aber doch Moralität aufgehoben* [...]“ (71). Der Atheist bringt darauf aber das natürliche Übel ins Spiel, das Gott verhindern könnte. Aber die einzige Möglichkeit, die Gott übrig bliebe, bestünde in der Verhinderung jedes überflüssigen natürlichen Übels durch „verdeckte“, d. h. nicht durchschaubare, Einwirkung, da ansonsten das freie Verhalten der Menschen nicht mehr gewährleistet wäre. Dies implizierte aber eine massive Fehlinformierung, ja Täuschung des Menschen, was mit seinem Wesen unvereinbar scheint. Wenn der Mensch wüßte, daß Gott jedes überflüssige natürliche Übel verhinderte, wäre die Ausbildung von Tugenden und Lebenseinstellungen (Mut, Nächstenliebe etc.) unmöglich. Das ganze Argument ist, wie Verf. anführt, aber nur für den „troubled theist“ von Bedeutung, während einer Person, der alles ohne Differenzierung als gut und gottverhängt scheint, das Argument überflüssig erscheinen muß. Auf jeden Fall aber hat Verf. sowohl das überflüssige Übel als mit der Vollkommenheit Gottes kompatibel erwiesen als auch das Nichtverpflichtetsein Gottes zum Eingreifen (75).

Der zweite Teil des Werkes befaßt sich mit der Vorsehungslehre, die allmählich auch im deutschen Sprachraum wieder zum Reflexionsgegenstand wird (95–186). Dabei vertritt Verf. den „open theism“, der die beste Alternative zum theologischen Determinismus (Augustinus, Thomas, Calvin etc.) und zum Molinismus darstelle. Während Verf. im System des calvinistischen Determinismus die Freiheit vernichtet und Gott als moralisch verantwortlich für das Übel ansieht, sieht er im Molinismus bzw. Kongruismus, der in der analytischen Schule wieder forciert wird (Plantinga, Craig, Flint), durchaus die positive Seite der Bewahrung der Freiheit bei gleichzeitiger Risikominimierung für Gott, der freie Taten vorhersieht. Übersehen wird dabei aber, daß auch für den Molinismus Gott einem gewissen Risiko ausgesetzt ist, da er „future contingents“ zwar vorhersieht, sie aber nicht erschafft. Neben der Fraglichkeit des ontologischen Status von „future

contingents“ ist das Argument William Alstons, daß göttliches Vorherwissen freier Taten keinen gott-menschlichen Dialog zuwege bringen könne, m. E. stichhaltig. Dies bedeutet aber keineswegs, daß die göttliche Allwissenheit geleugnet wird. „Gottes Entscheidung, eine freie Kreatur mit einer bestimmten Wahl zu konfrontieren, kann nicht auf der Voraussetzung aufrufen, daß Gott weiß, wie sich die Kreatur entscheidet“ (118). Der Vorteil einer *free-will*-Sicht ist außerdem, daß nicht alle Übel als von Gott verursacht anzusehen sind, sondern daß Gott die generelle Strategie des Universums festlegt und überschaut, aber keine *providentia specialissima* ausübt – eine Sicht, die dem 18. Jhd. übrigens als klarer Deismus erschienen ist (vgl. Clarke, Boyle Lectures 1704). Die wichtigste Herausforderung an ein solches Konzept ist sicherlich die Anfrage, ob ein solcher Gott überhaupt noch seinen Weltenplan zu verwirklichen vermag. „Zuerst einmal, selbst wenn es möglich ist, wie der *free-will*-Theismus behauptet, daß alle Menschen ohne Ausnahme das ewige Heil ablehnen könnten, so bleibt dies doch überaus unwahrscheinlich – und zwar so unwahrscheinlich, daß der Ausgang eines solchen Szenarios vernachlässigbar ist. Berücksichtigen wir eine Parallele: Gemäß der modernen Physik gibt es eine begrenzte Wahrscheinlichkeit, daß alle Sauerstoffteilchen in einem Raum sich in einem kleinen Volumen ansammeln, und den Rest des Raumes ohne Sauerstoff belassen [...] Aber die Wahrscheinlichkeit ist so gering, daß jede vernünftige Person diese Wahrscheinlichkeit unbeachtet lassen kann [...]“ (119). Auch das Argument, der so portraitierte Gott verdiene keine Verehrung, wird abgekräftet. Denn es werde gerade ein Gott dargestellt, der in Freigebigkeit Sein schenkt, anstatt es minutiös zu lenken; ein Gott, der wahre Freiheit gibt und dabei ein gewisses Risiko mit den Menschen eingeht (121).

Diese Idee führt Verf. im nächsten Beitrag „The God who takes risks“ fort (125–135). Dabei zeigt sich, daß sowohl der theologische Determinismus als auch der „open view“ grundsätzlich Gott das Attribut der Freiheit beläßt, ebenso das der wesenhaften Allwissenheit, obgleich er in der Sicht des Verf.s keine freien zukünftigen Willensentscheidungen vorhersehen kann. Die hauptsächliche Abneigung vieler Theologen gegen diese Sichtweise ist aber mit ihrer Vorentscheidung über die Impassibilität Gottes verbunden, die sich ihrerseits als unbiblich erweist. „Die Sicht, daß Gott ein Risiko auf sich nimmt, weist die Lehre von der göttlichen Impassibilität zurück. Erst wenn man dies tut, kann man die biblische Repräsentierung von Gottes emotionaler Betroffenheit und Interaktion mit der Welt [...] ernst nehmen. [...] Wir verneinen nicht, daß hier auch Anthropomorphismen am Werk sind, aber der *free-will*-Theismus nimmt sie als wesentlich wahre Beschreibungen des inneren Wesens Gottes an. [...] Indem man den dunklen Paradoxen des theologischen Determinismus entflieht, und sich dazu befreit, das überzeugende Zeugnis der Bibel für Gottes emotionale Interaktion mit seinen Kreaturen zu akzeptieren, wird die Sicht von Gott als einem Wesen, das mit uns ein Risiko eingeht, [...] die attraktivste Version des christlichen Theismus“ (134).

Das neunte Kap. schließlich behandelt den Unterschied des eben projizierten Theismus zur Prozeßtheologie hinsichtlich der Theodizeefrage. Die Prozeßtheologie spricht Gott die Macht zu einem Eingreifen in seiner Schöpfung ab – er ist unbeteiligter Zuschauer; allein durch „persuasive love“ könne er den Weltenlauf verändern. Dagegen verteidigt der *free-will-theism* die Allmacht Gottes, wobei er festhält, daß Gott zumeist davon absieht, weltimmanent durch Wunder zu wirken, um den freien Kreaturen ihre Selbstbestimmung zu ermöglichen (136–137). Für die Prozeßtheologie ist daher die Freiheit keine von Gott getroffene Wahl, sondern eine notwendige metaphysische Struktur, was in sich widersprüchlich ist. Der Einwand gegen das Konzept eines allmächtigen Gottes von seiten der Prozeßtheologie, d. h., dieser sei zu einem Eingreifen verpflichtet, widerlegt Verf., indem er die Notwendigkeit anführt, ein entsprechendes Prinzip anzuführen (s.o.), nach dem Gott zu einer solchen Tat verpflichtet sei. Wenn weder Prinzip noch spezielle Fälle angegeben werden können, ist der Einwand hinfällig (146). Der letzte Buchbeitrag befaßt sich schließlich mit den Antinomien der Vorsehung sowie einer Analyse der Freiheit und Güte Gottes (151–186). Der anschließende Appendix (187–230) ist eine auf hohem philosophischem Niveau argumentierende Apologetik des „open view“, der vor allem durch das Argument, daß eine Vorhersehung freier Handlungen einen Dialog zwischen Gott und Mensch verunmöglicht, sowie durch den Aufweis von unauflösbaren Antinomien in Molinismus und theologischem Determinismus, als einzig

verantwortbare Alternative vorgestellt wird. Dabei werden auch die wichtigsten Gegenwände gegen diese Sicht, u. a., daß sie die Offenbarung relativiere, behandelt. „Wir offenen Theisten erachten es als ausreichend, in die Weisheit und die Macht eines Gottes zu vertrauen, der mit uns ein Risiko eingeht, wobei diese Risiken nicht seine Macht, den Ausgang des Spiels zu bestimmen, schmälern. Gott, der seinen Kreaturen das unschätzbare Geschenk der Freiheit gegeben hat, ist keinesfalls ohne Ressourcen mit den Problemen, die unsere Freiheit anrichtet, fertig zu werden. Wir können Gott vertrauen, wenn er dieses Risiko auf sich nimmt; er kann mit ihnen umgehen“ (225).

Die Schrift des Verf.s ist sicherlich einer der spannendsten Beiträge zur Religionsphilosophie der letzten Jahre. Und es bleibt zu hoffen, daß sich auch die deutschsprachige Theologie mit den Anfragen des „open theism“ auseinandersetzt. Daß dabei vieles in Frage gestellt wird, darf von einem Dialog nicht abschrecken, da der Gewinn vielleicht ungleich höher ist.

U. L. LEHNER

QUESTIONING GOD. Edited by *John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael J. Scanlon* (Indiana series in the philosophy of religion). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2001. 379 S., ISBN 0-253-21474-2.

Der Bd. geht zurück auf das internationale Symposium „Religion and Postmodernism 2: Questioning God“ vom 14. bis 16. 10. 1999 an der von Augustinern getragenen Villanova University in Villanova, Pennsylvania. Teil I bringt vier Vorträge und eine Diskussion zum Thema Vergebung, Teil II neun Vorträge zum Thema Gott.

Der Text von *Jacques Derrida* kreist um die Unterscheidung zwischen bedingter und unbedingter Vergebung. Bedingte Vergebung sei ein strategisches, zweckrationales und zugleich sich selbst aufhebendes Verhalten im Rahmen bestehender politischer, rechtlicher oder religiöser Institutionen. Unbedingte, asymmetrische Vergebung werde verursacht von der Kraft des „hyperbolischen Werdens“, die das Werden des Kommenden sei und die Strukturen für eine unvorhersehbare Zukunft offen halte. *Robert Gibbs* beschäftigt sich mit dem jüdischen Begriff der Umkehr (Teshuva). Die Frage, ob Vergebung ausschließlich zwischen Menschen ohne das Eingreifen Gottes möglich sei, wird von *John Milbank* negativ beantwortet. Im Anschluß an Anselm, „Cur Deus homo“, formuliert er fünf Aporien des Vergebens und schließt, daß positive Vergebung nur durch die Inkarnation möglich sei. Dagegen verteidigt *Mark Dooley* die Position von Derrida, daß absolute Vergebung unmöglich sei. Der Glaube an die Versöhnung durch den Gott-Menschen entspreche Hegels trinitarischer Logik, die zu dekonstruieren ein bleibendes Anliegen Derridas sei.

Teil II „God“ beginnt mit einer Interpretation von Ex 3,14 durch *Richard Kearney*. Der ontologischen und der eschatologischen stellt er seine onto-eschatologische Deutung entgegen. Als Übersetzung des Tetragramms schlägt er vor „I-am-who-may-be“. Als ein „I-self in process“ mache Gott sich in seinem Werden von unserer Beziehung zu ihm abhängig. Mit Derridas Begriff des Glaubens setzt sich *Kevin Hart* auseinander. Die Erfahrung des Glaubens sei für Derrida in der Wendung „absolute interruption“ zusammengefaßt: Der Horizont der Erwartung werde durch das unvorhersehbare Ereignis aufgebrochen, das, bevor es eintritt, als unmöglich angesehen wird. *Regina M. Schwartz* geht aus von Luc Marions Unterscheidung zwischen „idol“ und „icon“. Nicht nur plastische oder gemalte Bilder und metaphysische Begriffe könnten Idole sein, sondern auch Erzählungen könnten Gott in von Menschen gemachte Vorstellungen fassen. Schwartz schlägt deshalb vor, die biblischen Geschichten als Performative, als Lobpreisungen Gottes zu verstehen. Eines der vieldiskutierten Themen der Postmoderne ist das Selbst. *Jean Greisch* verbindet die Frage ‚Wer sind wir?‘ mit der Frage ‚Und was ist mit Gott?‘ Er greift zurück auf eines der Lieblingsworte Augustins, das „idipsum“ von Ps 4,9, welches das göttliche Selbst mit Friede und Fülle gleichsetzt. Das ‚Wo‘ des göttlichen ‚Wer‘ sei in Augustins innerstem Selbst, einem Selbst „in Te supra me“. Menschliche Rationalität, so die postmoderne Kritik an der Epistemologie der Moderne, sei begrenzt, fehlbar und vorläufig. Die dem so erniedrigten Selbst entsprechende Form der Rationalität ist nach *Michael J. Scanlon* die Rhetorik. In der Dekonstruktion des modernen Selbst komme die Postmoderne zu einem dezentrierten Selbst, „defizient