

2 Der »klassische Theismus« – eine Engführung?

1. Klassischer Theismus: Eine kleine Begriffsgeschichte

Seit einigen Jahren hat sich der Terminus »klassischer Theismus« auch im deutschsprachigen theologischen Diskurs als Sammelbezeichnung für eine spezifische Formengruppe des Gottesverständnisses etabliert. Vertreter*innen des klassischen Theismus, so lässt sich meist nachlesen, fassen Gott als ein radikal transzendentes *ens perfectissimum* auf. Gott ist einfach, aus sich selbst heraus bestehend, ewig und unveränderbar; er ist das vollkommene und von endlichen Entitäten unbeeinflussbare Wesen, dem wir uns allenfalls in analogen Aussagen nähern können. Offene Fragen an den »klassischen Theismus« sind daher, wie Gott innerhalb eines solchen Denkmodells mit der Welt in Interaktion treten kann, und inwieweit eine wissenschaftlich anschlussfähige Gottesrede auf dieser Basis überhaupt möglich ist.

Der »klassische Theismus« existiert häufig als Fremdzuschreibung: Zumindest im deutschsprachigen Raum bezeichnen sich nur wenige Diskursteilnehmer selbst als klassische Theisten. Einige Vertreter der gegenwärtigen analytischen Theologie wiederum sehen den klassischen Theismus als die Negativfolie eines einst konventionellen, nun aber durch anschlussfähigere metaphysische Modelle zu überwindenden Gottesbildes:

»Der klassische Theismus charakterisiert Gott als einfach, leidensunfähig und unveränderlich. Gott existiere außerhalb der Zeit, welche als Teil der physikalischen Welt miterschaffen wurde. Man könne nur von einem einzigen, ewigen Schöpfungsakt sprechen, der zwar analog als freie und intentionale Handlung verstanden werden kann, was aber nicht unbedingt eine Wahlfreiheit Gottes bezüglich des Erschaffens einer Welt voraussetzt. Gott werde durch geschöpfliche Vorgänge in keiner Weise affiziert und könne deswegen auch nicht reagieren. Jede

Aussage über Gott dürfe nur in analoger Weise verstanden werden. [...] Seine Wurzeln hat der klassische Theismus einerseits im christlichen Neuplatonismus, bei dem alles Existierende aus dem Göttlichen bzw. dem Einen in einer notwendigen Emanation hervorgeht, andererseits aber auch im aristotelisch geprägten Thomismus.«¹

Eine Abgrenzung gegenüber einer solchen Art des Gottesverständnisses scheint sinnvoll – die metaphysischen Folgelasten eines radikal transzendenten, zu jeder Bezugnahme auf die geschöpfliche Welt unfähigen und nicht in Denkkategorien fassbaren Gottes sind schlicht zu groß, um sie wissenschaftstheoretisch zufriedenstellend auflösen zu können. Alternativmodelle wie die Prozesstheologie oder der Offene Theismus gelten daher inzwischen als plausible Alternativen zum klassischen Theismus. Ihre Legitimität soll hier keineswegs in Frage gestellt werden. Allerdings lässt sich fragen, inwieweit der klassische Theismus als eine Position gesehen werden kann, die in der Form, die gerne von ihm gezeichnet wird, tatsächlich vertreten wurde und wird. Hier ist zunächst ein kurzer Blick in die Begriffsgeschichte aufschlussreich.

Im deutschen Sprachraum tritt der Begriff des klassischen Theismus erstmals gegen Ende der 1980er Jahre zunächst auf Seiten der protestantischen Theologie auf.² Deutlich früher belegt ist der »classical theism« in der angelsächsischen Debatte. Einer der ersten, die den Begriff verwendeten, ist der von Whitehead beeinflusste Prozesstheologe Charles Hartshorne. Im Vorwort der zweiten Auflage seines breit rezipierten Buches »The Divine Relativity« schreibt Hartshorne 1964:

»I am convinced that, classical theism' (as much Greek as Christian, Jewish, or Islamic) was an incorrect translation of the central religious idea into philosophical categories, and that consequently the failure of the classical proofs which accompanied that mistranslation is like the blowing up of the bridges on a route which at best was a detour and at worst led simply in the wrong direction. [...] New theological views, radically new views in natural science, new attitudes in philosophy have

¹ J. GRÖSSL, »Klassischer Theismus«, in: C. DOCKTER/M. DÜRNBERGER/A. LANGENFELD (Hg.), Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch, Paderborn 2020, 93.

² Vgl. J. ROHLS, Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1988, 589f.; I. U. DALFERTH, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 154.195.

too greatly transformed the questions. This undertaking cannot be put off upon previous centuries. It will be done anew, or left undone.«³

Bald darauf wurde der Begriff von weiteren Vertretern der Prozesstheologie und verwandter Strömungen aufgegriffen.⁴ Seine Verwendungsweise entsprach schon in diesem ursprünglichen Kontext kaum je der Selbstkategorisierung, sondern sie diente in erster Linie der Abgrenzung, um auf die Notwendigkeit eines reformierten Gottesverständnisses hinzuweisen. So scheint es auch im gegenwärtigen Diskurs noch meist zu sein, wenn die Rede auf den klassischen Theismus zu sprechen kommt. Doch wie sinnvoll eigentlich ist ein Begriff, der für sich in Anspruch nimmt, eine Sammelkategorisierung eines angeblich über Jahrhunderte hinweg stabilen und dominanten Gottesbildes – von Augustinus über Thomas und Luther bis hin zu den Schultheologien des 19. Jahrhunderts – leisten zu können? Wird hier nicht die durchaus vorhandene Komplexität und Vielschichtigkeit einzelner und an je spezifische historische Kontexte gebundener theologischer Denksysteme dem Rechtfertigungsinteresse der eigenen Theoriebildung untergeordnet?

Im englischsprachigen Raum, der den Begriff schon etwas länger kennt, wurden diese Fragen bereits gestellt; neben den prozesstheologisch und panentheistisch motivierten Kritiken des »classical theism« findet sich hier inzwischen auch eine Kritikgeschichte des Begriffes. So stellte der postliberale Theologe William C. Placher fest, Thomas von Aquin, »nearly everyone's favourite example of ›classical theism‹«, vertrete in der *Summa Theologiae* noch vor der Nennung der Gottesattribute die These, sicheres Wissen über Gott sei nur in negativen Begrifflichkeiten möglich – eine Erkenntnis, die von den meisten Kritikern des »classical theism« ignoriert werde.⁵ Von William C. French wurde ein anderes Element der gängigen prozesstheologischen Thomas-Interpretation hinterfragt, nämlich die Vorstellung, Gottes radikale Transzendenz ermögliche keine Interaktion mit der Welt: Thomas spreche von einer »Gemeinschaft« zwischen Gott und seinen

³ C. HARTSHORNE, *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, New Haven 1964, VII.

⁴ Vgl. exemplarisch: J. A. T. ROBINSON, *Exploration into God*, Stanford 1967, 99; H. P. OWEN, *Concepts of Deity*, Stanford 1971, 1f.; D. R. GRIFFIN, *A Process Christology*, Westminster 1973, 188f.

⁵ W. C. PLACHER, *The Domestication of Transcendence. How Modern Thinking About God Went Wrong*, Louisville 1996, 21.

Geschöpfen, davon, dass er »in allen Dingen als Ursache« präsent sei, er gehe sogar so weit zu behaupten, »alle geschaffenen Dinge« seien »wie Gott«.⁶ Auch die Rubrizierung Augustins als Exempel des klassischen Theismus wird inzwischen in Frage gestellt; so stellt Gaven Kerr fest, Gott werde von Augustinus nicht nur als rein transzendentes *esse* (Sein) im Sinne des »transcendent God of classical theism« aufgefasst, sondern als umfassenderes *esse tantum*: »Given that nothing would be unless it were present to God for its esse, God is at the heart of all things and thus immanent. Esse tantum is both transcendent and immanent, and thus not a deist watchmaker.«⁷

Noch einmal: Es ist nicht in Frage zu stellen, dass gegenwärtige Gotteskonzepte, die in stärkerer Weise als ihre historischen Vorläufer auf die Immanenz Gottes in der Welt und eine Anschlussfähigkeit an gegenwärtige metaphysische Theoriebildung fokussieren, ihre Berechtigung und ihren guten Sinn haben. Was allerdings in Frage gestellt werden kann, ist die Abgrenzung solcher Konzepte von all ihren Vorgängerformen unter dem Einheitslabel des »klassischen Theismus«. Manche der häufig vorgebrachten Vorwürfe – etwa die allzu große Betonung der Differenz zwischen Gott und Welt – mögen gegenüber vielen historischen Gotteskonzepten berechtigt sein, doch es ist zugleich nicht zu leugnen, dass bei genauerem Blick selbst die vermeintlich klassischsten Theisten nicht ganz so stereotyp ausfallen, wie es vordergründig scheint. Oder um es etwas anders zu sagen als Hartshorne: Manche Fragen mögen sich geändert haben, doch das heißt nicht, dass sich nicht auch Ausprägungen des vermeintlich Neuen mitunter schon bei den Alten finden ließen.

2. Was wird heute unter klassischem Theismus verstanden?

Doch blicken wir in die aktuellen Debatten. Was ist hier gemeint, wenn von »klassischem Theismus« die Rede ist?

Das 2019 erschienene umfassende »Handbuch Analytische Religionsphilosophie«, ein wichtiges Referenzwerk der gegenwärtigen

⁶ W. C. FRENCH, *The World as God's Body. Theological Ethics and Panentheism*, in: M. TILLEY/S. ROSS (Hg.), *Broken and Whole. Essays on Religion and the Body*, Lanham 1995, 135–144, hier: 143.

⁷ G. KERR, *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia*, Oxford 2015, 73.

religionsphilosophischen Diskurse, räumt dem klassischen Theismus an zwei Stellen Raum ein. Schon die jeweilige Kontextualisierung ist aufschlussreich, denn sie zeugt davon, inwiefern der Begriff in unterschiedlichen Kontexten Anwendung finden kann. Thomas Marschler hat für das Handbuch einen Artikel zu Gottes Eigenschaften »Substantialität, Personalität und Einfachheit« verfasst. Der Abschnitt beginnt mit dem Unterkapitel »Die Vorgaben des klassischen Theismus«.⁸ Georg Gasser wiederum ist im Abschnitt »Reformulierung und laufende Debatten«, in dem zunächst Offener Theismus, Panentheismus und das Prozessparadigma vorgestellt wurden, mit einem Kapitel »Alternative Gotteskonzepte« vertreten.⁹ Es wird eröffnet mit dem Unterkapitel »Der theistische Gottesbegriff«. Hiermit ist nicht gemeint, dass der klassische Theismus als ein (inzwischen) randständiges Gotteskonzept zu gelten hat – wohl aber, dass sich unterschiedliche Gotteskonzepte der Gegenwart bewusst von den traditionellen Vorgaben abzugrenzen suchen.

Laut Marschler geht die »systematisierte Form der Gotteslehre [...], die heute meist als ›klassischer Theismus‹ bezeichnet wird«, zurück auf Theologen des lateinischen Mittelalters, die »den Kern des katholischen Gottesglaubens« darin sehen, dass Gott als »Substanz« aufgefasst wird, in der die drei trinitarischen Personen geeint sind. Das Wesen Gottes erfahre durch die Trinität keine Trennung. Weiterhin sei gemäß dem klassischen Theismus – Marschler verweist hier insbesondere auf Thomas von Aquin – Gott reine Seinsaktualität, ein kategoriales Verhältnis damit ausgeschlossen. »Gottes Sein ist sein Wesen, und sein Wesen ist notwendige Existenz.«¹⁰ Im Aristotelischen Sinne sei Gott zu verstehen als »Aktualität ohne jede Potentialität«. Da ein kategoriales Verständnis Gottes im klassischen Theismus ausgeschlossen sei, kämen Gott alle Vollkommenheiten »wesenhaft« zu, während die Perfektionen in den Kreaturen »getrennt und vielfach« vorhanden seien. Adäquate Gotteserkenntnis sei damit ausgeschlossen, aber nicht Teilhabe an der göttlichen Perfektion.¹¹

⁸ TH. MARSCHLER, Substantialität, Personalität und Einfachheit, in: K. VIERTBAUER/G. GASSER (Hg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Berlin 2019, 144 -158.

⁹ G. GASSER, Alternative Gotteskonzepte, in: K. VIERTBAUER/G. GASSER (Hg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Berlin 2019, 308–320.

¹⁰ MARSCHLER, Substantialität, Personalität und Einfachheit [wie Anm. 8], 144.

¹¹ MARSCHLER, Substantialität, Personalität und Einfachheit [wie Anm. 8], 144f.

Marschler sieht eine wesentliche Stärke des klassischen Theismus in seiner »beeindruckenden systematischen Geschlossenheit: Alle Attribute sind mittelbar oder unmittelbar Konsequenz der Bestimmung Gottes als ›esse per essentiam / ens per se‹. Er gesteht zugleich ein, dass »jede Infragestellung im Einzelnen das Gesamtgefüge der Theorie bedroht.«¹² Andererseits – und nun folgt ein deutlich gegen entsprechende Vorbehalte zielender Schluss – sei der klassische Theismus auch in der Lage,

»ein elaboriertes Vermittlungsmodell für Transzendenz und Immanenz Gottes anzubieten: Aufgrund seiner einzigartigen ontologischen Perfektion ist Gott von der Welt verschieden; er besitzt die Perfektionen der Geschöpfe nicht, wie sie in diesen sind (nämlich mit Unvollkommenheit vermischt), wohl aber in eminenter Weise als ihr schöpferischer Grund. Als dieser einzige Urgrund ist Gott zugleich in allem Geschaffenen anwesend und darum Prinzip für eine letzte Erklärung der Gesamtrealität. Diese philosophische Bestimmung Gottes sichert das für den religiösen Begriff Gottes entscheidende Kriterium ab, nämlich ein der Verehrung würdiges Wesen zu sein; denn höchste Perfektion begründet höchste Verehrungswürdigkeit.«¹³

In Kürze lässt sich Marschlers Zugang zum klassischen Theismus – einem Modell, für das er selbst große Sympathien zeigt – einerseits als Verteidigung der scholastischen Schulphilosophie lesen, die in besonderer Weise die Substantialität Gottes bei gleichzeitiger Legitimation der trinitarischen Grundstruktur hervorhebt. Gott als reine Seinsaktualität ist nicht kategorial fassbar, die Gottesattribute werden klassisch zu Annäherungsbegriffen an Gott, dem alleine reine Perfektion zukommt. Ein apophatisches Moment ist in der Gotteserkenntnis daher immer gegeben. Zugleich negiert Marschler im Anschluss eben den Vorwurf, den Vertreter(innen) alternativer Gotteskonzeptionen gerne gegenüber dem klassischen Theismus anbringen: Als »schöpferischer Grund« der Welt ist Gott nur ontologisch von der Welt verschieden, aber im Sinne der *creatio continua* in allem Geschaffenen anwesend (wenn auch nicht Teil der Welt). Wohlgemerkt: Als Vermittlungsmodell bezeichnet Marschler den klassischen Theismus nur für die Transzendenz und Immanenz Gottes (!), nicht aber für die Immanenz der Welt in Gott. Wie Gott im erkenntnistheoretischen Sinne »Prinzip für eine letzte Erklärung der Gesamtrealität« sein

¹² MARSCHLER, Substantialität, Personalität und Einfachheit [wie Anm. 8], 145.

¹³ MARSCHLER, Substantialität, Personalität und Einfachheit [wie Anm. 8], 146.

kann, lässt Marschler an dieser Stelle offen. An späterer Stelle des Artikels zeigt er sich jedenfalls reserviert gegenüber dem Begriff des Panentheismus: »Die These, dass ›alles in Gott‹ existiert, ist für sich genommen eine recht vage Intuition, die sehr unterschiedliche Konkretionen in Bezug auf dasjenige zulässt, was ›alles‹ bedeutet, was mit dessen Sein ›in‹ Gott gemeint ist und was unter ›Gott‹ verstanden wird.«¹⁴

Blicken wir weiter in die Darstellung des klassischen Theismus nach Georg Gasser. Dieser sieht den klassischen Theismus als diejenige traditionelle »Ausgangsperspektive«, von der sich im religionsphilosophischen Diskurs inzwischen zahlreiche »Abweichungen« ergeben hätten. In einer basalen Einschätzung ist er sich einig mit Marschler: »Der klassisch-theistische Gottesbegriff besagt, dass Gott unter jeder Rücksicht vollkommen ist.«¹⁵ Die klassische Attributenlehre sehe sich jedoch, wenn sie mit ursprünglich personalen Eigenschaften operiere („›allwissend‹, ›allmächtig‹, ›frei‹ oder ›moralisch vollkommen‹“) vor die Frage gestellt, inwieweit diese Eigenschaften problemlos auf die Vollkommenheit Gottes übertragbar seien. Diese »interne Spannung im theistischen Gottesbegriff« habe zur »Ausdifferenzierung zweier Gottesbegriffe« geführt, »der des klassischen Theismus einerseits und der des personalen Theismus andererseits«. Ersterer betone »primär Gottes Transzendenz und Unbegreiflichkeit«, er stelle Gott unter Begriffen wie dem der Einfachheit ein »apophatisches Warnschild« voraus. Letzterer wiederum argumentiere dafür, dass sich personale Eigenschaften legitim auf Gott als Gipfelpunkt dieser Attribute übertragen ließen. Dieser Theismus habe, so Gasser, einen Vorteil, wenn es darum gehe, Gott nicht als einen »Gott der Philosophen« aufzufassen, »der das Produkt abstrakter metaphysischer Überlegungen ist und als solcher dem gläubigen Menschen existentiell unbedeutend bleibt.«¹⁶

Gasser argumentiert im weiteren Verlauf seiner Erörterungen eher instrumentell: Hinter den beiden Gottesbegriffen des klassischen und des personalen Theismus stünden »zwei unterschiedliche Strategien zur Klärung der Eigenschaften Gottes.« Die »Strategie des personalen Theismus« bestehe darin, »eine Liste wesentlich personaler Eigenschaften« um der Perfektion Gottes willen maximal zu steigern.

¹⁴ MARSCHLER, Substantialität, Personalität und Einfachheit [wie Anm. 8], 146.

¹⁵ GASSER, Alternative Gotteskonzepte [wie Anm. 9], 308.

¹⁶ GASSER, Alternative Gotteskonzepte [wie Anm. 9], 308.

»Gott ist also nicht nur wissend, sondern allwissend; nicht nur mächtig, sondern allmächtig usw.«¹⁷ Die »Strategie des klassischen Theismus« wiederum

»führt Gott als letztmögliche Erklärung für bestimmte Sachverhalte wie z. B. die Existenz des Universums ein, und im Licht dieser explanatorischen Rolle erfolgt die Rekonstruktion der dafür erforderlichen Eigenschaften. Damit man von Gott als letzte und plausible Erklärung der gesamten Wirklichkeit sprechen kann, können Gottes Eigenschaften einerseits nicht gänzlich von den uns bekannten Eigenschaften verschieden sein, da sonst eine Erklärung unwahrscheinlich oder gar unverständlich würde. Andererseits können uns bekannte Eigenschaften auch nicht zu ähnlich mit Gottes Eigenschaften sein, da sonst Gott Gefahr läuft, auf eine besondere Entität unter all den anderen Entitäten reduziert zu werden, was seine herausragende explanatorische Rolle unterminieren würde. Daher spielt die analoge Redeweise von Gott in der Tradition des klassischen Theismus eine bedeutende Rolle. Die Sinnspitze analoger Rede ist es, dass wir uns zwar sprachlich sinnvoll auf Gott beziehen, aber ohne ihn dadurch begreifen und uns anschaulich machen zu können. Die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes bleiben gewahrt. Wenig überraschend ist es daher meist der personal gedachte »omni-God«, der die negative Kontrastfolie für alternative Gotteskonzepte bildet.«¹⁸

Wie ist nun diese Vorstellung des klassischen Theismus durch Georg Gasser gegenüber der Präsentation des klassischen Theismus durch Thomas Marschler zu beurteilen? Marschler hatte den klassischen Theismus ganz im Sinne der Thomanischen Auffassung Gottes als Substanz und *ens perfectissimum* referiert. Gasser dagegen spricht von einer »Strategie«, die einer solchen Konzeption zugrunde liege: Am Anfang steht das Interesse nach einer »letztmögliche[n] Erklärung« (etwa für die Existenz des Universums), und das Konzept des klassischen Theismus wird im Anschluss als »Rekonstruktion« eingeführt. Gott ist in diesem Sinne nicht wie bei Marschler »Urgrund« des Seienden, sondern er erfüllt eine »explanatorische Rolle«, die durch die Berufung auf das apophatische Moment in der Gotteserkenntnis wieder etwas relativiert wird. Wir haben es hier – kurz gesagt – bei Marschler mit einem eher metaphysischen, bei Gasser dagegen mit einem eher erkenntnistheoretischen Interesse in Bezug auf den klas-

¹⁷ GASSER, Alternative Gotteskonzepte [wie Anm. 9], 308.

¹⁸ GASSER, Alternative Gotteskonzepte [wie Anm. 9], 309.

sischen Theismus zu tun. Beide jedoch sind sich einig in den basalen Punkten, Gott habe im klassischen Theismus als das vollkommene Wesen und als gedanklich im letzten nicht einholbarer Grund der Welt zu gelten.

Ich hatte eingangs festgehalten, dass der »klassische Theismus« eher seltener in solch kompakten systematischen Aufrissen vorgestellt wird, sondern weit häufiger als Negativfolie für alternative Gotteskonzeptionen gebraucht wird. Es lohnt sich daher, den Begriff auch in gebotener Kürze am Beispiel einer solchen Verwendungsweise näher zu betrachten: Was ist klassischer Theismus für diejenigen, die sich dezidiert von ihm abgrenzen wollen? Hierzu soll nun abschließend ein Beitrag von Godehard Brüntrup betrachtet werden, in dem dieser sein Konzept eines modal starken bi-direktionalen Panentheismus vorstellt. Diesen Entwurf kann und werde ich hier (obwohl es sich lohnen würde) nicht näher würdigen, mich interessiert allein die Lesart des klassischen Theismus, vor deren Hintergrund Brüntrup sein Modell entwirft.

Der klassische Theismus, so betont Brüntrup, bestreite nicht die Immanenz Gottes in der Welt: »Selbst Thomas von Aquin behauptet, dass Gott in allen Dingen sei.«¹⁹ Größere Herausforderungen bereite dem klassischen Theismus jedoch schon das Konzept Gottes als eines »Absoluten«, das notwendigerweise »ohne Begrenzung« sei und nicht in einer aus Gott und Welt zusammengesetzten »höheren Einheit« aufgehoben sein könne. Hier scheine »uns der klare Gottesbegriff des klassischen Theismus abhanden zu kommen«. Weiterhin neige der klassische Theismus zu »Begriffskontrasten« wie etwa »unveränderlich – veränderlich«, »überzeitlich – zeitlich« und verorte »Gott bei diesen Begriffskontrasten immer klar auf einer Seite«, hier bestehe »ein Unterschied zwischen klassischem Theismus und Panentheismus, dessen Tragweite kaum zu überschätzen ist.«²⁰

Freilich gesteht Brüntrup zu, dass mit Blick auf konkrete einzelne Ansätze – er nennt Eleonore Stump, die den thomistischen Theismus mit einer »Quantenmetaphysik« zu vereinigen suche – »die Grenzlinie zwischen klassischem Theismus nicht [immer] scharf zu ziehen ist«. Das »Grundanliegen« des Panentheismus, eine Relation

¹⁹ G. BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus, in: G. BRÜNTRUP/L. JASKOLLA/T. MÜLLER (Hg.), Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik, Freiburg/München 2020, 206–228, hier: 209.

²⁰ BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 19], 213.

zwischen Gott und Welt, sei »bereits in die hoch entwickelten Formen des klassischen Theismus aufgenommen.«²¹ Und doch bleibe es dabei: »Das klassische thomistische Modell des Theismus« gehe »davon aus, dass Gott sich in keiner realen Relation zur Welt befindet, nur die Welt ist auf Gott bezogen.«²² Im Zentrum von Brüntrups Kritik am klassischen Theismus steht entsprechend die »kausale Überdetermination« der Welt durch Gott: Wenn alles durch Gott bestimmt ist, hat letztlich der Mensch als autonomer Akteur nichts mehr zu bestimmen.²³ Während daher im klassischen Theismus ein absolutes Dependenzverhältnis der Welt gegenüber Gott bestehe, sei »der Gott der bi-direktional panentheistischen Prozessphilosophie relativ, weil er durch die freien Handlungen der Geschöpfe [...] beeinflusst wird.«²⁴ Oder in anderen Worten:

»Der Gott des klassischen westlichen Theismus ist nicht wesentlich auf die Welt bezogen. Der Gott der Prozesstheologie ist hingegen, zumindest in ihrer modal starken Form, wesentlich auf ein Gegenüber bezogen, das er schöpferisch gestaltet.«²⁵

Eine naheliegende Kritik an diesem Modell verschweigt Brüntrup nicht:

»Ist ein derart bezogener Gott noch perfekt im Sinne des klassischen Theismus? Aus der Sicht klassischer Theisten verliert der Gott der Prozesstheologie anscheinend seine Vollkommenheit.«²⁶

Diese Kritik weist er mit dem Verweis darauf zurück, dass der prozesstheologisch gedachte Gott »monopolar« vorzustellen sei: Sein Wesen bestehe eben nicht darin, dass er in »duale[n] Kontrastierungen« wie »Eines – Viele«, »Dauer – Veränderung« jeweils auf einer Seite dieser Gegensatzpaare zu positionieren sei, sondern sich »durch Exzellenz auf *beiden* Seiten dieser Kontraste« auszeichne.²⁷

»Ein Gott, der nicht mitfühlen kann, weil er sich von der Welt nicht affizieren lässt, ist aus der Sicht der Prozesstheologie weniger perfekt als einer, der sich von der Welt betreffen lässt. Seine diesbezügliche

²¹ BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 19], 217f.

²² BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 19], 218.

²³ Vgl. BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 19], 223.

²⁴ BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 19], 224.

²⁵ BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 19], 225.

²⁶ BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 19], 226.

²⁷ BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 19], 226.

Perfektion besteht dann darin, das am meisten mitfühlende Wesen zu sein.«²⁸

Blicken wir aus der Perspektive Godehard Brüntrups auf die Kategorisierungen des klassischen Theismus durch Thomas Marschler und Georg Gasser, so fällt zunächst ein Punkt ganz wesentlich auf: Allen gemeinsam ist ein basales Grundanliegen, die Gewährleistung der Relation von Gott und Welt. Marschler argumentiert auf Basis der göttlichen Perfektion, wie sie der thomistische Theismus vertritt: Gott ist als vollkommenes Wesen von der Welt verschieden, doch alle Wesen der Welt haben Teil an der göttlichen Perfektion und sind insofern auf Gott als »Urgrund« rückgebunden. So erweist sich Gott zugleich als in höchstem Maße verehrungswürdig. Georg Gasser dagegen betont in seiner Charakterisierung des klassischen Theismus insbesondere dessen epistemisches Interesse: Gott dient als letztmögliche Erklärung, ihm kommt insofern eine explanatorische Rolle zu, die durch die analoge Redeweise notwendigerweise letztlich begrenzt ist. Godehard Brüntrup wiederum charakterisiert den klassischen Theismus als eine Denkweise, die lediglich die Beziehung Gottes zur Welt, nicht aber die Beziehung der Welt zu Gott berücksichtige: Es bestehe im klassischen Theismus nur ein einseitiges Dependenzverhältnis der Welt zum vollkommen gedachten Gott. Ein wahrhaft vollkommener Gott allerdings – so die Pointe Brüntrups – dürfe nicht in dualen Kategorien vorgestellt und dann auf einer Seite der Dualitäten angesiedelt werden; vielmehr mache erst ein monopolarer Konzept Gott zu einem Gott, der tatsächlich an der Welt teilhabe (und, wie man mit Blick auf Marschler anmerken könnte, nicht nur verehrt werden will). Auf einen möglichen Kritikpunkt an dieser Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt geht Brüntrup in seinem Beitrag freilich nicht ein, die dadurch entstehende »latente Spannung zwischen der einerseits behaupteten freien Relationalität des Geschehens und der andererseits behaupteten metaphysischen Notwendigkeit, mit der diese Beziehung besteht und ein wechselseitiger Einfluss bestimmt wird.«²⁹

²⁸ BRÜNTRUP, *Prozesstheologie und Panentheismus* [wie Anm. 19], 226.

²⁹ Vgl. Kapitel 1 dieses Bandes.

3 Eine Engführung?

Im Folgenden sollen nun – in der hier gebotenen Kürze – ein historischer Protagonist eines vermeintlich »klassischen Theismus« (Augustinus) und ein gegenwärtiger Vertreter eines nur schwerlich rubrizierbaren Gotteskonzeptes (Richard Swinburne) auf die Frage hin untersucht werden, inwieweit das, was ihre Gotteskonzeptionen jeweils beinhalten, konvergent ist mit dem, was von Marschler, Gasser und Brüntrup unter dem Label »klassischer Theismus« jeweils verstanden wird.

Augustinus von Hippo wird gängigerweise als ein Hauptvertreter des klassischen Theismus gesehen. Zugleich beruft man sich selten in direkter Weise auf ihn, in viel stärkerem Maß wird im Regelfall – wie oben exemplarisch am Beispiel Marschlers aufgezeigt – Thomas von Aquin als Referenz für einen prototypischen klassischen Theisten angeführt. Dies hat aus meiner Sicht zwei Gründe: Zum einen wird der Gottesbegriff durch Augustinus an keiner Stelle seines Werkes präzise auf eine Definition gebracht. Zum anderen – und damit einhergehend – ist sein neuplatonisch beeinflusstes Gottesbild bei genauerer Betrachtung eigentlich nicht in eine gängige analytische Schematik einpassbar, so dass man sich in seinem Fall deutlich die Frage nach der Legitimität dieser Kategorisierung zu stellen hat.

Befasst man sich mit Augustins Gotteslehre, hat man zunächst die Frage nach den Quellen seines Denkens zu stellen. Augustins zentrale Einsicht besteht bekanntlich in der Entdeckung, dass der Platonismus das kirchliche Christentum auch philosophisch akzeptabel macht. In *De vera religione* kann man lesen, dass die Platoniker »nach Änderung weniger Worte und Sätze als Christen gelten können«.³⁰ Wir haben es hier also zunächst mit einer Übereinstimmungsthese zu tun, die sehr nahe an einer Gleichsetzung von Platonismus und Christentum operiert. Eine sehr wesentliche Basis dieser Gleichsetzung ist die Zweiweltenlehre Platons: dem sichtbaren Universum geht eine geistige, intelligible Welt voraus.

Unter Rückgriff auf Plotin und Porphyrios vertritt Augustinus eine Theorie des Wiederaufstiegs der Seele zum Göttlichen. Er macht sich diese Theorie weitgehend zu eigen, wichtig ist in diesem Kontext der Begriff der *Memoria*, der (Wieder-) Erinnerung. Die präexistente

³⁰ Aug. ver. rel. 4,7.

Seele erinnert sich an ihre ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott, sie kann dabei idealerweise sogar ein Wissen wiedererlangen, dass sie im Zustand der Präsistenz gewonnen hat. Quelle der Irrtümer über die Struktur der Welt, aber auch über das Wesen Gottes sind »phantasmata«, verfälschte Bilder sinnlicher Gegenstände. Der Geist soll sich daher idealerweise vom Sinnlichen möglichst weit fernhalten. Ganz im Sinne dieser Theorie beschreibt Augustin in den Konfessionen die Verirrungen seiner Jugendzeit als Verdunklung der Erkenntnis durch seelische Bilder. Ein richtig verstandener Glaube enthält dagegen nichts, was nicht auch ein Philosoph wissen kann; beide kommen im Ideal der Gotteserkenntnis zusammen, »der wahre Philosoph ist jemand, der Gott liebt.«³¹

Da die Seele Anteil am absolut Guten, an Gott hat, bleibt Augustinus der von Platon herkommenden Linie treu, dass das letzte Ziel der menschlichen Erkenntnis die Erkenntnis Gottes ist. Je mehr man sich von den körperlichen Dingen und von den Bildern des Sinnlichen abwendet, je mehr man sich gleichzeitig der eigenen Innerlichkeit zuwendet und sich im Denken auf das Absolute fokussiert, desto mehr ergibt sich – quasi auf natürlichen Weg – eine Erkenntnis des Grundes der Welt, eine Erkenntnis Gottes. Dass der Mensch mithilfe seiner Vernunft die Dinge kategorisieren kann, ist für Augustin ein Verweis auf die ursprüngliche Schöpferkraft Gottes; auch seine Handlungsfähigkeit und Kreativität sind in diesem Sinne schwache Nachahmungen des ursprünglichen göttlichen Schöpfungshandelns. Dennoch ist Augustin letztlich Verfechter eines apophatischen Gottesverständnisses. Er ist der Auffassung, dass das höchste Gut besser durch Nichtwissen gewusst wird – dieses Nichtwissen wird interessanterweise nur für die möglich, die sich mit den philosophischen Grundbegriffen vertraut gemacht haben und auf rationalen Weg zu der Erkenntnis gekommen sind, dass Gott unerkennbar ist. Menschen, die diesen Weg nicht gegangen sind, werden immer ein – in heutiger Terminologie – allzu positivistisches Bild von Gott haben. Und nicht nur die Negation, sondern auch die Paradoxie verwendet Augustinus, wenn es um Gott geht; so schreibt er, ein wirklich Gebildeter müsse das kennen, was zugleich nirgendwo ist und nirgendwo nicht ist, nämlich Gott. Im letzten ist Gott also

³¹ Aug. civ. 8,1.

für Augustinus eine Kategorie jenseits des Seins und jenseits aller Kategorien. »Si comprehendis, non est Deus.«³²

Augustins Grundintuition entspricht der platonischen These, dass es eine letzte Einheit geben muss, die nicht nur die Welt als Ganze ermöglicht, sondern auch unser Wissen über die Welt, da wir sonst auch das Viele nicht wahrnehmen und nicht denken könnten. Der Mensch kann und muss daher in seinem eigenen Geist nach dem letzten Orientierungspunkt suchen: »Im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit.«³³

Obgleich Augustinus sehr stark die Übereinstimmung einer philosophischen Gotteslehre und der wesentlichen Aussagen des Christentums betont, vermisst er in den philosophischen Diskursen eines, dass er als Christ notwendigerweise vermissen muss: den Namen Jesu. Die These von der Inkarnation Gottes in einem Menschen hat in der Philosophie eigentlich keinen wirklichen Platz. Die Inkarnation ist für Augustinus mit Paulus zugleich Anstoß und Geheimnis. Eben hieran zeigt sich für Augustinus allerdings auch, dass der Glaube über die Vernunft hinausgeht, und dass nicht die Philosophie, sondern der Glaube letztlich zum Heil führt. Philosophische Hochmut ist eine Form des Intellektualismus, die über die Dramatik, die Tragik und Zerrissenheit des menschlichen Lebens hinwegsieht. Nach Augustinus dagegen muss das Heil für den Menschen letztlich von außen kommen, und deshalb bedarf es der Inkarnation und der Offenbarung, weil der Mensch sich nicht von alleine erlösen kann.

Dieser kurze Einblick in die Gotteslehre Augustins – der hoffentlich Gnade in den Augen der Augustinus-Experten findet – soll verdeutlichen, dass der Begriff des »klassischen Theismus« angesichts von Augustins Theologie seine Grenzen findet. Wir erinnern uns: Nach Marschler sind es die »Theologen des Hochmittelalters«, allen voran Thomas von Aquin, die eine den klassischen Theismus als eine »systematisierte Form der Gotteslehre« etablieren, in der Gott als »Substanz« aufgefasst wird.«³⁴ Gott ist „esse per essentiam / ens per se“; er ist »in allem Geschaffenen anwesend und darum Prinzip für eine letzte Erklärung der Gesamtheit.«³⁵ Augustinus dagegen ist nicht an einer Systematisierung des Gottesbegriffes gelegen, er

³² Aug. serm. 117,5.

³³ Aug. ver. rel. 72.

³⁴ MARSCHLER, Substantialität, Personalität und Einfachheit [wie Anm. 8], 144.

³⁵ MARSCHLER, Substantialität, Personalität und Einfachheit [wie Anm. 8], 146.

kennt den Substanzbegriff nicht, Gott dient ihm nicht als Prinzip für eine umfassende Gesamterklärung. Sein Interesse entspricht dem Erkenntnisweg des Neuplatonismus: Der Weg zu Gott entspricht dem Streben nach Teilhabe am Absoluten, das jedem Menschen eigen ist und philosophisch rekonstruiert werden kann. Noch stärker fallen dementsprechend die Divergenzen zum klassischen Theismus in der Fassung Gassers aus: Dieser hatte die Vollkommenheit Gottes in den Mittelpunkt gestellt und dem personalen und dem klassischen Theismus zwei »Strategien« unterstellt: Der personale Theismus steigere »wesentlich personale Eigenschaften« bis hin zur Vollkommenheit, der klassische Theismus dagegen führe »Gott als letztmögliche Erklärung für bestimmte Sachverhalte wie z. B. die Existenz des Universums ein, und im Licht dieser explanatorischen Rolle erfolgt die Rekonstruktion der dafür erforderlichen Eigenschaften.«³⁶ Augustinus dagegen steigert weder – im Sinne von Gassers Fassung des personalen Theismus – personale Eigenschaften zu einem Maximum, noch ist ihm an einer (im heutigen Sinne) explanatorischen Rolle Gottes gelegen. Auch hier stößt das platonische Grundanliegen Augustins also im Blick auf den klassischen Theismus an seine Grenzen. Blicken wir weiter zu Godehard Brüntrup: Dieser verweist in erster Linie auf eine Schwäche des klassischen Theismus gegenüber der Prozessphilosophie, die einseitige Dependenz der unvollkommenen Welt gegenüber dem vollkommen gedachten Gott. Diesen Vorwurf kann man gegenüber Augustins Gottesverständnis tatsächlich geltend machen. Inwieweit ein augustinish gedachter Gott sich allerdings tatsächlich nicht von der Welt affizieren lässt, ist eine Frage, die einer detaillierteren Diskussion bedürfte, die ich in diesem Rahmen nicht führen kann.

Blicken wir in einem zweiten Schritt auf einen gegenwärtig viel-diskutierten Vertreter eines Theismus, bei dem Uneinigkeit besteht, ob er in eine eher »klassische« oder eher personale Lesart einzuordnen ist: Richard Swinburne. Dieser bemüht sich in seinem inzwischen zu den vielzitierten Klassikern der religionsphilosophischen Debatte zählenden Werk »The Existence of God« um eine wissenschaftstheoretische Anschlussfähigkeit des Glaubens an einen personalen Gott. Die »Gottesannahme« wird von ihm gefasst als eine umfassende wissenschaftliche Hypothese, die im Letzten auch die Gegebenheiten der Welt, in der wir uns vorfinden, besser erklären hilft. Sein Vorgehen

³⁶ GASSER, Alternative Gotteskonzepte [wie Anm. 9], 309.

gehorcht einer präzisen analytischen Systematik: Swinburne führt zunächst die Existenz Gottes hypothetisch ein, anschließend sammelt er mehrere induktive Argumente, anschließend werden die einzelnen Argumente jeweils mit einem Wahrscheinlichkeitswert versehen und am Ende unter Rückgriff auf das Verfahren der Bayesianischen Statistik akkumuliert. Jeweils für sich genommen, so die These Swinburnes, macht noch kein einzelnes Argument die Existenz Gottes besonders wahrscheinlich, aber in ihrer Gesamtheit machen alle einzelnen Evidenzen die Existenz Gottes deutlich wahrscheinlicher als unwahrscheinlich. Ich möchte hier nicht auf die Plausibilität von Swinburnes stochastischem Verfahren eingehen, dies wurde schon an anderer Stelle hinreichend aufgearbeitet. Auch hier interessiert einzig Swinburnes Gottesverständnis und seine Konvergenz mit bisherigen Modellen des klassischen Theismus.

Swinburnes Hypothese lautet: »Es existiert eine Person, körperlos (d. h. ein Geist), ewig, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Schöpfer aller Dinge.«³⁷ Das ist vordergründig eine auf die Lehre von den Gottesattributen zurückgreifende Formaldefinition. Zugleich fällt auf, dass das Wort »Person« nicht weiter reflektiert wird, dass die Geistigkeit Gottes eher negativ aus seiner Körperlosigkeit abgeleitet scheint, und dass die basalen Eigenschaften der Aseitität und der Unermesslichkeit Gottes nicht vorkommen. In einigen Feinjustierungen konkretisiert Swinburne anschließend diesen Gottesbegriff noch etwas stärker – so kann Gott interessanterweise trotz seines Allwissens nur das wissen, was zu wissen logisch möglich ist, er kann daher kein Wissen über zukünftige Ereignisse haben.

Das Gottesverständnis Swinburnes fügt sich nur schwer in gängige Kategorisierungen ein. Legt man die Überlegungen Marschlers zugrunde, trifft auf den Gottesbegriff zwar – *cum grano salis* – die Annahme Gottes als eines vollkommenen Wesens und seine Definition als „*esse per essentiam / ens per se*“ zu, doch hat man sich zugleich deutlich zu fragen, inwieweit der Gott Swinburnes überhaupt auf die Entwürfe mittelalterlicher Theologen applizierbar ist. Legt man die duale Schematik Gassers zugrunde, ist Swinburne offensichtlich weder Vertreter eines klassischen, noch eines personalen Theismus. Vordergründig scheint es sich um einen personalen Theismus zu handeln – doch Swinburne geht nicht näher auf den Per-

³⁷ R. SWINBURNE, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 17.

sonbegriff ein. Ganz im Sinne des klassischen Theismus (zumindest so, wie ihn Gasser versteht) dient bei Swinburne die Gottesannahme als »letztmögliche Erklärung für bestimmte Sachverhalte wie z. B. [der] Existenz des Universums«; die Rolle Gottes ist es, »letzte und plausible Erklärung der gesamten Wirklichkeit« zu sein.³⁸ In diesem Sinne ist Gott als eine körperlose, allwissende, unendliche, umfassend gute schöpferische Person ein merkwürdiges Zwitterwesen zwischen personalem und klassischem Theismus. Godehard Brüntrup's Vorwurf, die Welt affiziere den Gott des klassischen Theismus letztlich nicht, mag auch hier zutreffend sein – doch dieser Frage stellt sich Swinburne nicht einmal.

Der Grund für diese Indifferenz gegenüber jeglichem Versuch einer Rubrizierung seines Gotteskonzept ist letztlich auf das eng gefasste Erkenntnisinteresse Swinburnes zurückzuführen: Gott ist für Swinburne kein transzendentaler oder metaphysischer Grund der Welt, sondern im letzten ein Synonym für die umfassendste erreichbare Gesamterklärung. Die Annahme Gottes muss grundgelegt werden, »um zu erklären, warum die Naturwissenschaft überhaupt etwas erklären kann«.³⁹ Und so kommt Swinburne im Schlusskapitel seines Buches unter Zuhilfenahme eines stochastischen Verfahrens zu dem Schluss, dass seine Argumente in ihrer Gesamtsumme die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes größer machen, als die Nichtwahrscheinlichkeit seiner Existenz. Mögliche Divergenzen zwischen einzelnen Gottesbegriffen, seien sie personaler oder eher »klassischer« Natur, scheinen ihn dabei nicht groß zu bekümmern. Seiner Ansicht liegt die Annahme zugrunde, man könne das Wesen Gottes so exakt definieren, dass sich singuläre Probabilitäten auf dieser Basis exakt rekonstruieren lassen. Apophasie und Steigerungslogik personaler und klassischer Aspekte des Gottesbegriffs treten auf diese Weise in eine eigenwillige Mischung ein.

4 Die Zukunft des klassischen Theismus

Ich hatte eingangs kritisch angemerkt, dass philosophie- und theologiehistorische Kontextualisierungen nicht unberücksichtigt bleiben

³⁸ Vgl. hierzu auch GASSER, *Alternative Gotteskonzepte* [wie Anm. 9], 309.

³⁹ Diese Formulierung stammt aus Swinburnes 1996 erschienenen Werk »Is There a God?«: R. SWINBURNE, *Gibt es einen Gott?*, Frankfurt a. M. 2006, 65.

dürfen, soll der klassische Theismus nicht zu einem »Einheitslabel« werden, unter dem die Gotteskonzeptionen ganzer Jahrhunderte vereinfachend zusammengefasst werden können. Eine solche Lesart würde über die tatsächliche Komplexität all dessen hinwegsehen, was (vermeintlich) unter dieses Label fällt. Ein univokes Modell der Relation von Gott und Welt kennt sicherlich auch »der« klassische Theismus nicht; vielmehr erweisen sich bei näherem Blick auch hier die historischen und gegenwärtigen Debatten als höchst differenziert und komplex.

Soviel zur historischen Einordnung. Der Blick in die gegenwärtigen Diskurse freilich zeigt, dass der Begriff – sofern man sich dieser Problematik bewusst ist – durchaus tauglich für gegenwärtige systematische Positionierungen sein kann. Wem an einem Konzept Gottes als *ens perfectissimum* und einer Anknüpfung an die thomistische Schulphilosophie gelegen ist, für den wird eine Applizierung des Begriffes auf das eigene Modell sinnvoll sein. Wer sich aus einer prozessphilosophischen Perspektive von dualen Logiken einer solchen Theologie abgrenzen möchte, dem ist weiter zu raten, den klassischen Theismus als opponierendes Konzept zu betrachten. Zu beachten ist allerdings, dass wir es bereits auf dieser Ebene mit Positionen zu tun haben, die sich jenseits der beiden von Bernhard Nitsche in der Einleitung dieses Bandes vorgeschlagenen analytisch trennscharfen Optionen – dualistischer Theismus einerseits, monistischer Pantheismus andererseits – befinden.⁴⁰ Zu warnen ist daher dringend vor Engführungen im Sinne einer radikalen Polarität überkommener und reformierter Gotteskonzeptionen: Ein Einheit-in-Differenz-Denken, das Gott in den größeren Horizont des allumfassenden Seins einzuordnen versucht, wird sich immer solchen allzu einfachen Rubrizierungen entziehen.

⁴⁰ Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 1 dieses Bandes.