Scientia & Religio | 22

Bernhard Nitsche [Hrsg.]

Zwischen Theismus und Pantheismus

Historisch-systematische Skizzen zur Panentheismusfrage

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scientia & Religio

Herausgegeben von

Markus Enders
Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes
Reinhold Bernhardt
Hermann Deuser
Burkhard Gladigow
Hubert Seiwert
Reiner Wimmer

Band 22

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche [Hrsg.]

Zwischen Theismus und Pantheismus

Historisch-systematische Skizzen zur Panentheismusfrage

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels wurde durch die Dachinitiative »Hochschule.digital Niedersachsen« des Landes Niedersachsen ermöglicht. Die Drucklegung wurde darüber hinaus durch die Westfälische Wilhelms-Universität unterstützt.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2023

© Die Autor:innen

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99769-7
ISBN (ePDF): 978-3-495-99770-3

DOI: https://doi.org/10.5771/9783495997703

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Die in diesem Band versammelten Beiträge liefern historisch-systematischen Skizzen zu der seit der Jahrtausendwende intensiv diskutierten Panentheismusfrage. Dominierte zumindest im deutschsprachigen Raum bis in die 1980er Jahre hinein eher eine starke Reserve gegenüber dem Panentheismus, so ist die Debatte nach der Jahrtausendwende von einem manchmal nicht nur extensiven, sondern auch inflationären Gebrauch des Panentheismusbegriffs bestimmt. Gegenüber beiden Extremen wird hier ein mittleres Feld zwischen einer dualistischen Fassung des Theismus und einer monistischen Option des Pantheismus ausgeleuchtet. Innerhalb dieses Spielfeldes, das das Gott-Welt-Verhältnis primär als Einheit-in-Differenz-Denken begreift und dadurch die bleibende Asymmetrie zwischen Gott und Welt ebenso wie das In-Sein der Welt in Gott und das In-Sein Gottes in der Welt akzentuiert, zeigen sich unterschiedliche Positionierungsmöglichkeiten, die das jeweilige Größer-Sein der Transzendenz Gottes aufrechterhalten. So kann auf der einen Seite ein relationaler Theismus bestimmt werden, der aktive Beziehungen Gottes zur Welt und Gottes soteriologisches Engagiertsein zugunsten des Lebens seiner Geschöpfe kennt. Von der anderen Seite der Welt aus entsteht die Frage, ob es nicht Rückwirkungen, also bidirektionale Feedbackschleifen gibt, die das Gott-Welt-Verhältnis kennzeichnen. Demgemäß kann mit Marjorie H. Suchocki gesagt werden:

> »Der Panentheismus sieht Gott und die Welt in einer wechselseitigen Beziehung. […] Ein panentheistisches Universum ist ein Universum, in dem Gott und die Welt dynamisch interagieren, so dass sie sich in mancher Hinsicht gegenseitig transzendieren und in anderer Hinsicht einander immanent sind. Gott und die Welt sind voneinander abhängig.«
>
> M. H. Suchocki, Art. Panentheism, in: D. W. Musser / J. L. Price (Hg.), A New Handbook of Christian Theology, Cambridge 1992, 340–342, hier: 340.

Mit dieser Unterscheidung von relationalem Theismus und wechselseitig relationalem Panentheismus werden im Durchgang durch

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterschiedliche Ansätze auch Kriterien für die näheren Bestimmung dessen, was sinnvoll unter dem Label Pan-en-theismus gefasst werden kann, erprobt, offengelegt und näher bestimmt.

Die im Band versammelten Studien stammen aus zwei unterschiedlichen Arbeitsphasen. Eine erste Arbeitsphase, die im Zusammenhang des DFG Projektes – Gott oder Göttliches? – stand und 2017–2019 realisiert wurde, umfasst die Kapitel 3–7, 10–17, während später 2021–2022 die Kapitel 1 und 2 sowie 8 und 9 ergänzt und ältere Studien zum Teil noch einmal überarbeitet wurden. Diese unterschiedlichen Arbeitsphasen wurden nicht vollkommen synthetisiert, aber doch durch die einleitenden Kapitel 1–3 in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang gebracht. Im Blick auf die Genese des Panentheismus erschien es sinnvoll, sich gezielt auch mit Schelling und Hegel zu beschäftigen. So ergibt sich ein umfassendes Panorama, das durch Kapitel 1 kriteriologisch orientiert ist.

Als Herausgeber möchte ich mich ganz herzlich bei meinen ehemaligen Mitarbeitern Dr. Dennis Stammer und Dr. Dr. Florian Baab sowie meinem aktuellen Mitarbeiter Dr. des. Jonas Erulo für die gute Zusammenarbeit in zurückliegenden Jahren und bei der Erstellung dieses Bandes als WWU Forschungsprojekt bedanken. Die Bereitschaft, die Ergebnisse von einst und heute in diesem Band einzubringen und hier systematisch zu bündeln, ermöglicht auch Einblicke in Debattenbereiche, die im deutschsprachigen katholischen Diskurs bisher weniger behandelt wurden (zum Beispiel Descartes und Spinoza, Schelling, Lotze, Bracken, Bishop/Perszyk, Clayton), aber den Blick deutlich über den Bereich alter Kontroversen und gegenwärtiger deutschsprachiger Protagonisten hinausführen.

Sehr herzlich danke ich auch den studentischen Mitarbeiter*innen Maximilian Hake, Tim Hanneken, Anna Kintrup und Lisa Rüschenschmidt, ohne deren intensive und umfassende Mitarbeit an Korrekturen, Formalia und Stylesheet dieser Band nicht zustande gekommen wäre. Nicht zuletzt gilt mein Dank der Lektorin Maria Saam vom Karl Alber Verlag für die gute und unkomplizierte Zusammenarbeit bei der Buchherstellung.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhaltsverzeichnis

1 Orientierende Modellbildungen zwischen dualistischem Theismus und monistischem Pantheismus 9
Bernhard Nitsche

2 Der »klassische Theismus« – eine Engführung? 61
Florian Baab

3 Klärungspotentiale und Grenzen des Hartshorne-Pickle-Schemas 79
Bernhard Nitsche, Dennis Stammer

4 Unveränderlichkeit Gottes – Perspektiven der Schultheologie des 19. Jahrhunderts 105
Florian Baab

5 Analogie als zentrale Bestimmung der Gott-Rede . . . 117
Bernhard Nitsche

6 Nikolaus von Kues und die analogia entis? 153
Dennis Stammer

7 René Descartes der Theist, Baruch de Spinoza der Pantheist? Zur Genese eines Missverständnisses 183
Florian Baab

8 Georg W. F. Hegel. Selbstvermittlung des Absoluten und Offenheit der Welt 195
Jonas Erulo

9 Friedrich W. J. Schelling: Vom »wirklich Lebendigen« zum Eigennamen der »ewigen Freiheit zu seyn« 229
Bernhard Nitsche, Jonas Erulo

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10 »Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht.« Zur philosophischen Gotteslehre Hermann Lotzes . . . 273
Florian Baab

11 Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie. Position der Schnittmenge oder des Panentheismus? 293
Bernhard Nitsche

12 Jürgen Moltmanns soteriologischer Panentheismus . . 333
Bernhard Nitsche

13 »Pan-en-theismus« als philosophisch-theologisches Forschungsparadigma bei Philip Clayton 377
Dennis Stammer

14 Die immanente Transzendenz des Guten in der euteleologischen Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk 397
Dennis Stammer

15 Systemisch-trinitarischer Panentheismus bei Joseph A. Bracken 423
Dennis Stammer

16 Von der creatio ex nihilo zur incarnatio et vivificatio continua 451
Bernhard Nitsche

17 Gott als *Chief Exemplification* bei Alfred N. Whitehead. Möglichkeiten einer christlichen Anverwandlung . . . 489
Bernhard Nitsche

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche

1 Orientierende Modellbildungen zwischen dualistischem Theismus und monistischem Pantheismus

1. Zum Problemstand in der Pantheismus-Debatte

Die Diskussion um den Panentheismus als Alternative zu einem »klassischen« Theismus und einem »monistischen« Pantheismus wird seit gut 20 Jahren geführt und hat mittlerweile Klärungen ermöglicht und Modellbildungen erreicht, die die Debatten hilfreich orientieren können und zu einer präziseren Beschreibung der Problemlage anleiten. Insbesondere die Hinweise von Godehard Brüntrup (*1957),[1] Philip Clayton (*1955),[2] Benedikt P. Göcke (*1981),[3]

[1] Vgl. G. Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus, in: G. Brüntrup/L. Jaskolla/T. Müller (Hg.), Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik (= Whitehead-Studien 5), Freiburg/München 2020, 206–228; G. Brüntrup/B. P. Göcke/L. Jaskolla (Hg.), Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020.

[2] Vgl. Ph. Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientifc Perspective, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004, 73–94; Ph. Clayton, Varieties of Panpsychism, in: G. Brüntrup/B. P. Göcke/L. Jaskolla (Hg.), Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020, 191–204.

[3] Vgl. B. P. Göcke, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandaufnahme, in: ThPh 90,1 (2015) 38–59; B. P. Göcke, Panpsychism and Panentheism, in: G. Brüntrup/B. P. Göcke/L. Jaskolla (Hg.), Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020, 37–64.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nils H. Gregersen (*1956)[4] bieten hier zusammen mit Matthias Reményi (*1971)[5] wichtige Hinweise, besonders dann, wenn sie in den weiteren Horizont der Überlegungen von John W. Cooper (*1947)[6] und John Culp (*1942)[7] gestellt werden. Ihnen verdanken sich die folgenden Überlegungen maßgeblich. Sie werden als Orientierungen der Debatte den weiteren Kapiteln dieses Sammelbandes vorangestellt. So kann aus der perspektivierenden Sichtweise am Anfang, aber zeitlich *ex post*, die Funktion der Beiträge dieses Bandes eingeordnet werden.

Wie sehr das Gebiet durch ideologische Abgrenzungen vermint war, zeigt die Darstellung des Panentheismus im LThK, der unter der Überschrift »Pantheismus« platziert werden musste. Bezeichnenderweise wurde nicht zwischen Pantheismus und Panentheismus durch gesonderte Artikel unterschieden. Das ist nun keine Problematisierung des entsprechenden Artikels, sondern vielmehr eine Problematisierung der konzeptionellen Entscheidung der Herausgeber, zwischen beiden Positionen nicht unterscheiden zu wollen oder zu können. Damit wird aber jede Position des Panentheismus strategisch unter das Label des Pantheismus subsummiert und damit in eine problematische Ecke gerückt. Eine vergleichbare Drift findet sich in umgekehrter Perspektive bei Klaus Müller (*1955), insofern er den Panentheismus immer in Verbindung mit dem »monistischen Tiefenstrom« vorstellt und so in einer Rückbindung an Spinoza positioniert, was ebenfalls zu einer starken Rückbindung des Panentheismus an den Pantheismus und entsprechenden Absetzungsbedürfnissen geführt hat.[8] Im Pantheismus-Artikel von Eberhard Tiefensee (*1952)

---

[4] Vgl. N. H. Gregersen, Three Varieties of Panentheism, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004, 19–35.

[5] Vgl. M. Reményi, Gottes Gegenwart denken, in: B. P. Göcke/Th. Schärtl (Hg.), Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020, 327–374.

[6] Vgl. J. W. Cooper, Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present, Grand Rapids 2006.

[7] Vgl. J. Culp, Art. Panentheism, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford 2021, online abgerufen unter: https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism (Stand: 10.10.2018).

[8] K. Müller, Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede, in: K. Müller/M. Striet (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke (= RF 25), Regensburg 2005, 47–84; K. Müller, Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus. Hg. F. Schiefen, Münster 2021, 62.223.330.383.397.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst wird bereits auf die Problematik einer notwendigen Differenzierung hingewiesen:

> »Der zumeist ahistorisch und polemisch verwendete Pantheismus-Begriff ist jedoch für die religions- und philosophiegeschichtliche Klassifikation zu wenig differenziert. […] F.W.J. Schelling und G.W.F. Hegel sahen im Pantheismus ein apologetisches Phantom. Hegels These von der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes in der Geschichte und manch andere als Pantheismus gekennzeichnete Positionen entsprechen eher dem von K.Ch.F. Krause selbstbezüglich erstmals 1828 so bezeichneten *Panentheismus* (Allingottlehre), der den Selbstand der empirischen Realität mit der Immanenz der Welt in Gott bzw. göttliche Welttranszendenz mit Geschichte vermitteln will.«[9]

Unter Panentheismus soll hier nun zunächst eine Position verstanden werden, die einerseits die Welt *in* Gott und andererseits Gott *in* Welt bedenkt. Dabei zeigt sich seit den Hinweisen von Clayton und Gregersen, dass der genaue Sinn des »*in*«, das zentrale Problem darstellt, insofern das »*in*« offensichtlich nach beiden Seiten (Gott und Welt) hin auszubuchstabieren ist. Doch kommt alles darauf an, was genau mit diesem »*in*« gesagt oder nicht gesagt wird.

Benedikt Paul Göcke zeigt, dass entsprechend der Intuition von Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) »alles ist in Gott« alle vier Begriffe: »alles«, »ist«, »in« und »Gott« ein Problem darstellen und einer näheren Bestimmung bedürfen. So verbindet sich beim konkreten Blick auf einzelne Entwürfe eine große Bedeutungsvielfalt, die den Begriff des Pan-en-theismus unscharf sein lassen. Klare Abgrenzungen sind angesichts der Vielfalt der Entwürfe und Beanspruchungen nicht einfach möglich und verhindern, den Begriff des Panentheismus als einen spezifischen Leitbegriff der Debatte zu etablieren, der sich trennscharf vom Theismus und vom Pantheismus unterscheiden lässt. Deshalb wird hier vorgeschlagen, den Begriff des Pan-en-theismus so zu bestimmen, dass er die Differenz und Asymmetrie von Gott und Welt aufrechterhält, aber beide nicht voneinander scheidet. Der Grundintuition der von Spinoza angeregten Idealisten, vor allem Georg W. F. Hegel (1770–1831) und Friedrich W. J. Schelling (1775–1854) zufolge ist das *hen kai pan* stark zu machen. Insbesondere Hegel zufolge würde der Begriff des Unendlichen am Endlichen seine Grenze finden, sobald Unendliches und Endliches einander entgegengestellt blieben. Diese dualistische Entgegenset-

[9] E. Tiefensee, Art. Pantheismus, in: LThK^3, Bd. 7, Freiburg u. a. 2006, 1318f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zung kann nur überwunden werden, wenn das Endliche immer schon in das Unendliche einbezogen und von diesem umfasst ist. Dann sind die Einsichten, dass die Welt *in* Gott existiert und Gott *in* Welt gegenwärtig ist, wechselseitig aufeinander zu beziehen und in dieser Gegenseitigkeit zur Geltung zu bringen.

Zugleich wird deutlich, dass das »in« als ein Verhältnis von fundamentalem Sein und konkretem Seienden zu denken ist, weshalb eine mathematisch-mengentheoretische Betrachtung von Teil und Ganzem oder Element und Menge ebenso zu kurz greift wie ein räumlich anschauliches Verständnis innerhalb einer euklidischen Geometrie.[10] Denn jede Vorstellung eines Raumes kann nur eine begrenzte Vorstellung eines Raumes (X + 1) realisieren und gerade nicht jene Unendlichkeit des Seins schlechthin denken, die wahrhaft unendlich und deshalb ohne Grenze ist. Entsprechend geht es nicht um räumliche Auf-Teilung, sondern um die Möglichkeit und das ontologische Gefälle, Teilgabe durch das unendliche Sein bzw. Teilhabe des Seienden am unendlichen Sein denken zu können. So hatte bereits die scholastische Tradition das *esse ipsum subsistens* als unbegrenzt und unendlich sowie als transkategorialen Grund aller Wirklichkeit gedacht und vom *esse commune* als Sein der Totalität aller möglichen quantitativen und qualitativen Gegenstände unterschieden. Zudem ist später noch zu zeigen, dass dieses partizipationsontologische Denken der Tradition angesichts der Verbindung von Moderne und Freiheit heute freiheitstheoretisch reformuliert werden kann und muss. Entsprechend hat die mathematisch-mengentheoretische Betrachtung zwar einen aufklärenden Sinn gegenüber dem dualistischen Theismus. Mereologisch lässt sich zeigen, dass im Sinne getrennter Wirklichkeiten die Summe aus Gott plus Welt größer sein muss als Gott, sodass Gott selbst nicht das Absolute, sondern nur ein Teil des Absoluten wäre. Ein solcher Gedanke aber würde Gott nicht nur am Endlichen seine Grenze finden lassen, sondern ihn auch entscheidend depotenzieren. Soll Gott als der Unendliche und Absolute gedacht werden, muss er noch die unterscheidende Rede von Gott und Welt umfassen und übergreifen und in sich einbergen. Im Gegenzug kommen die scharfen Alternativen von geschlossenem Monismus und dualistischem Theismus in den Blick und lassen sich vor diesem Hintergrund erste Orientierungen vornehmen:

---

10 Das ist auch eine Einsicht von R. Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit. Eine Untersuchung zur Fundamentalstruktur des Panentheismus, Paderborn 2021, 235–329.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Ein dualistisch konzipierter Theismus kann Gott und Welt nur wie zwei Größen einander entgegenstellen und voneinander getrennt denken.
- Ein dualistisch konzipierter Theismus kann Gottes Handeln nur als einen von außen kommenden, interventionistischen Eingriff vorstellen, der wirkursächlich bzw. als Zweitursache in die Weltgeschichte eingreift. Das ist nicht mehr mit dem heutigen Weltverständnis und dem gegenwärtigen Stand des naturwissenschaftlichen Wissens in Übereinstimmung zu bringen.
- Der klassische Theismus spitzt das Theodizeeproblem extrem zu und steht damit in Gefahr, sich nur noch mit Fragen und Klagen an Gott wenden zu können und Gott angesichts der Leidensgeschichte der Menschen unverständlich und widersprüchlich werden zu lassen.
- Der klassische Pantheismus (Spinoza: *Deus sive natura*) kann mit seiner monistischen Intuition zwar noch formal die Perspektiven der *natura naturans* und der *natura naturata* unterscheiden, aber die Differenz und Asymmetrie zwischen göttlicher Wirklichkeit und der Welt nicht mehr hinreichend zum Ausdruck bringen. Schöpfung aus Freiheit und eschatologische Vollendung als Transformation sind dann nicht mehr denkbar.
- Die schöpferische Tätigkeit Gottes wird *more geometrico* zu einer Wesensnotwendigkeit, sodass die Welt mit Notwendigkeit aus der Substanz Gottes hervorgeht. Die eine Substanz ist im Blick auf die Welt ebenso unendlich wie Gott. Alle Wirklichkeit *in* Welt ist dann durch Notwendigkeiten und deterministische Gesetzmäßigkeiten ausgezeichnet. Freiheit als Neubeginnen, Anderskönnen und freie Selbstgesetzgebung ist ebenso Illusion wie ein evolvierendes Weltall, das in kreativen Prozessen und statistischen Wahrscheinlichkeitsspielräumen sich selbst organisiert.

Der geistesgeschichtliche Ort des Panentheismus ist systematisch folglich dort anzusiedeln, wo man diese beiden Extreme, den dualistischen Theismus der Gegenüberstellung und den Monismus im Sinne Spinozas (1632–1677), überwinden will. Überwunden werden soll also sowohl ein nicht genügend differenziertes Identitätsdenken als auch ein entgegensetzender und trennender Dualismus. Damit erhält die Beziehung zwischen Gott und Welt sowie zwischen Welt und Gott sinnvollerweise einen dynamischen und wechselseitigen

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charakter. Diese doppelte Abgrenzung des Pan-en-theismus vom monistischen Pantheismus und vom dualistischen Theismus wird durch die Modellanalyse von Philip Clayton verständlich, der folgende Klassifikationen vornimmt:[11]

1. Gott erschuf die Welt als eine eigene Substanz. Sie ist getrennt von Gott in Natur und Wesen.
2. Gott ist auf eine ursprüngliche Weise der Welt immanent.
3. Gott bringt die Welt zu Gott selbst.
4. Die Welt ist in einem näher zu bestimmenden Sinne »in« Gott.
5. Die Gott-Welt-Beziehung ist analog zu der Beziehung zwischen Geist und Körper zu verstehen.
6. Gott und Welt sind bi-direktional korreliert.
7. Es gibt nur eine Gott-Welt-Substanz: Spinozas »Deus sive natura«.

In dieser Klassifikation wird deutlich, dass der dualistische Theismus und das monistische Identitätsdenken die beiden analytisch klar zu unterscheidenden Gegenpositionen benennen, die sich trennscharf als strenge Alternativen aufzeigen lassen. Demgegenüber kennzeichnen die Positionen 2–6 ein breiteres Feld unterschiedlicher Möglichkeiten, das der näheren Bestimmung bedarf. Zu fragen ist, ob alle diese Positionen sinnvoll unter dem Label Panentheismus firmieren sollen oder sich mit guten Gründen weitergehende Differenzierungen empfehlen. Denn zwischen der unbestimmten Weise der monolateralen Präsenz Gottes in der Welt und einer konsequenten Bi-Direktionalität sind doch erhebliche und gegebenenfalls kontradiktorische Unterschiede zu verzeichnen. Eine bidirektionale Sichtweise zieht den Gedanken der Zeitlichkeit Gottes und des Werdens Gottes nach sich.

Demgegenüber markiert eine Korrelation von These 2 und These 4 auf den ersten Blick die Position des Pan-en-theismus. Doch auch hier sind unterschiedliche Modelle und Konzeptionen möglich und kommt es – als *cantus firmus* der Problembeschreibung – darauf an, den jeweils leitenden Sinn des »in« aufzuklären. Denn These 2 kann ganz unterschiedlich verstanden werden und vereint in sich emanative (verdünnende Diffusion), partizipationsontologische (bewusste

[11] Vgl. Ph. Clayton, Panentheism Today. A Constructive Systematic Evaluation, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004, 249–264, hier: 252f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teilgabe) bzw. inkarnatorische (Selbstwerdung Gottes in der Welt) Positionen. Auf die darin mögliche Unterscheidung zwischen einem emanativen und einem relationalen Theismus bzw. Panentheismus hatte schon früh Jay McDaniel (*1989) hingewiesen.[12] Bereits Gregersen hat die unklare Unterscheidung zwischen Theismus und Pan-entheismus hervorgehoben und klargestellt, dass Thomas von Aquin (1225–1274) die Welt in solcher Weise »in« Gott versteht, dass Gott als das *ipsum esse* der Grund aller Wirklichkeit ist. Deshalb existiert bereits für die scholastische Standardtheologie alles in Gott und ist Gott in allem in intimer Weise präsent. Doch wird die Beziehung Gottes auf die Welt hin nur durch eine gedanklich intentionale Relation bestimmt und nicht durch eine kategorial fassbare und kategorial bestimmbare Beziehung. Demnach ist schon in der scholastischen Tradition unbestritten, dass die Welt nicht dualistisch von Gott getrennt werden kann, sondern von Gott umfangen und in Gott geborgen ist, auch wenn sie von Gott unterschieden werden muss. Von daher wird zunächst der in der Diskussion beliebte Begriff des »klassischen Theismus« zum Problem (vgl. Kapitel 2).[13] Umso mehr bedarf die Unterscheidung zwischen Theismus und Panentheismus der kriteriologischen Präzisierung. Zugleich wird deutlich, dass es zwischen den beiden Extremen keinen strengen logischen Raum gibt und der Panentheismus in der logischen Alternative kein Mittleres zwischen der Position – Gott ist unterschieden von der Welt – und der Position – Gott ist identisch mit der Welt – gibt. Für den christlichen Umgang mit dem Panentheismus sind die beiden Hinweise des Paulus und der Deuteropaulinen leitend, denen zufolge alles in Gott und Gott

---

[12] Vgl. M. W. Brierley, Naming a Quiet Revolution. The Panentheistic Turn in Modern Theology, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004, 1–18, hier: 5f.; vgl. Th. J. Oord, God Always Creates out of Creation in Love. Creatio ex Creatione a Natura Amoris, in: Th. J. Oord (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York 2015, 109–122; Th. J. Oord/W. A. Schwartz, Panentheism and Panexperientialism for Open and Relational Theology, in: G. Brüntrup/B. P. Göcke/L. Jaskolla (Hg.), Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020, 231–252.

[13] Vgl. Gregersen, Three Varieties of Panentheism [wie Anm. 4], 23 mit Zitation von Thomas von Aquin, STh I q. 8,1: »God exists in everything; not indeed as part of their substance or as an accident, but as an agent is present to that in which its action takes place […]. Now since it is God's nature to exist, he it must be who properly causes existence in creatures, just as fire itself sets other things on fire […]. So God must exist ultimately in everything.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

alles in allem ist (1 Kor 15,28) – bzw. in Christus (Kol 1,15–20; Eph 1,3–14) bzw. im Geist (Gen 1,2; Ps 104,30; Röm 8) erschaffen wurde. Denn in ihm leben wir, existieren wir und sind wir. Wir sind von seiner Art (Apg 17,28). So kann mit Raimon Panikkar (1918–2010) gesagt werden:

> »Wenn das Christus-Ereignis (Christic Event) etwas in der Menschheitsgeschichte bedeutet, dann ist es wegen der Vereinigung – unvermischt, aber ungetrennt – von Menschlichem und Göttlichem. Dieses Ereignis vereint (göttliche) Transzendenz mit (menschlicher) Immanenz, ohne in einem Monismus – sei er spirituell oder materiell – oder einem metaphysischen Dualismus gefangen zu sein.«[14]

Deshalb hat zunächst Nils Gregersen vorgeschlagen, den generischen Pan-en-theismus, den strikten dipolaren Pan-en-theismus und den qualifizierten christlichen Pan-en-theismus zu differenzieren. Im generischen Pan-en-theismus ist die Welt in einem noch näher zu bestimmenden Sinne in Gott und kehrt die Welt zu Gott zurück, sodass das Verhältnis zwischen Gott und Welt in einem weiter aufzuklärenden Sinne bilateral ist. Davon unterscheidet sich der strikte dipolare Pan-en-theismus, dem zufolge Gott nicht ohne die Erschaffung einer Welt gedacht werden kann, die aber nicht die Unsere sein muss. Gott und Welt koexistieren zusammen und bestimmen sich wechselseitig. Die Ereignisse der Welt fließen so in das aktuelle Wesen Gottes hinein und werden darin verewigt. Davon unterscheidet Gregersen den christlichen Pan-en-theismus, dem zufolge Gott auch ohne Welt existieren kann, aber sich für die Welt entschieden hat und die Welt wie die Seele den Körper aus göttlicher Liebe heraus erschafft und bestimmt. Aufgrund der göttlichen Gnade und seiner relationalen Zuwendung zur Welt kann Gott von den zeitlichen Ereignissen der Welt und der Menschen beeinflusst sein und wird alles Versöhnte und Erlöste zur Teilhabe an Gottes ewigem Leben berufen.[15]

Im Anschluss daran unterscheidet Gregersen den expressiven Panentheismus des deutschen Idealismus, den er auch als romantischen Idealismus und Panentheismus bezeichnen kann. Besonders Hegel wird zu dieser Rubrik gezählt, Schelling nicht, obwohl Schelling

---

[14] R. Panikkar/Ch. Hackbarth-Johnson/M. Carrara Pavan (Hg.), Leben und Wort. Einführung in meine Werke. Mit einem Nachwort von Bernhard Nitsche (= STSud 70), Innsbruck/Wien 2022, 34.

[15] Vgl. Gregersen, Three Varieties of Panentheism [wie Anm. 4], 22f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Hegel als Stubengenossen im Tübinger Stift beide von Spinozas Monismus und Kants Freiheitsphilosophie begeistert waren und deshalb Gott und Welt, Geist und Natur in ein dialektisches Verhältnis zu bringen suchten. So ist in einer Studie zu Schelling und zu Hegel zu klären, ob beide ebenso wie Karl Christian Friedrich Krause, der den Begriff des Panentheismus ausgebildet und in die Debatte eingebracht hat, dem generischen Panentheismus zugeordnet werden sollen, was Cooper stark macht.[16] Davon ist der streng bidirektionale Pan-en-theismus der Prozessphilosophie bei Alfred N. Whitehead (1861–1947) und Charles Hartshorne (1897–2000) zu unterscheiden, der eine höhere Synthese von Theismus und Pantheismus anstrebt und Gott als die alles inkludierende Realität der Welt begreift. Deshalb werden zwei Pole in Gott, die Urnatur und die Folgenatur, unterschieden. Dabei überragt Gott die Welt, insofern er jedes mögliche kontingente Ereignis oder jede kontingente Entität überschreitet und diese in sich als aktuale Ganzheit aufnimmt. Von diesen beiden Formen ist der soteriologische Panentheismus des trinitarischen Denkens zu unterscheiden, dem zufolge Gott die Welt aus Liebe erschafft und in Liebe erhält und selbst in perichoretischer Communio existiert, sodass er selbst ein kommuniales und perichoretisches Verhältnis zur Welt und ihrer Vollendung hat. Diesen Gedanken präzisiert Gregersen mit Johannes Zizioulas (*1931): »Eine Gemeinschaft, die nicht aus einer ›Hypostase, d. h. einer konkreten und freien Person, hervorgeht, ist kein ›Bild‹ des Wesens Gottes.«[17] Mit Recht weist Gregersen darauf hin, dass diese Perspektive der trinitarischen Einbergung der Welt vor allem der Tradition der Logostheologie zuzuordnen ist, insofern der innergöttlich Andere (Sohn) zum Vorbild und Urbild des Anderen der Schöpfung wird. Deshalb kann auf dieser Linie auch der soteriologische und eschatologische Panentheismus Jürgen Moltmanns (*1926) verortet werden.

Godehard Brüntrup nimmt diese Unterscheidungen in einer Dreier-Gliederung auf, an der sich Matthias Reményi ebenso orientiert wie ich.[18] Allerdings, so wird sich zeigen, ist dann rückblickend noch einmal zu fragen, ob alle Positionen in diesem Dreier-Schema

---

16 Vgl. B. P. Göcke, Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses (= RF 45), Regensburg 2012.

17 J. D. Zizioulas, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church (= CGT 4), Crestwood 1985, 18; Vgl. Gregersen, Three Varieties of Panentheism [wie Anm. 4], 25.

18 Vgl. Reményi, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 337f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sinnvoll unter dem Label Pan-en-theismus gefasst werden können und sollen, wenn man eine einigermaßen trennscharfe Begrifflichkeit zwischen Theismus, Panentheismus und Pantheismus anstrebt. Dabei unterscheidet Brüntrup zwei Kernintuitionen: einerseits, dass die Welt in Gott ist, andererseits, dass das Verhältnis von Gott und Welt im Sinne einer gegenseitigen Relation und Wechselwirkung gedacht werden soll. Von daher ergeben sich für ihn drei grundlegende Positionen:

I. »*Einheit-in-Differenz Panentheismus*«
II. »*modal schwacher bi-direktionaler Panentheismus*« (mit *creatio ex nihilo*)
III. »*modal starker bi-direktionaler Panentheismus*« (ohne *creatio ex nihilo*)

2. Das Einheit-in-Differenz-Denken: »Panentheismus«?

Nach dieser Konzeption umfasst Gott die Welt und ist die Welt in Gott. Doch sind Welt und Gott unterschieden und geht Gott in der Welt nicht auf, sondern ist umfassender und größer als die Welt und souverän gegenüber der Welt. Dabei wird die Einsicht Hegels aufgenommen, die auch das Gott-Welt-Denken bei Pannenberg maßgeblich bestimmt, der zufolge das Unendliche nur dann wahrhaft unendlich ist, wenn es nicht mehr in Opposition zum Endlichen begriffen wird. Solange Unendliches und Endliches voneinander unterschieden und einander entgegengesetzt werden, ist das Unendliche durch das Endliche begrenzt, das es nicht ist. Soll daher das Unendliche wahrhaft unendlich sein, muss es noch das Endliche und seine Prozesse in sich einschließen. Solange Gott und Welt trennend voneinander unterschieden werden, wäre das Absolute die höhere Einheit von Gott und Welt und könnte Gott selbst nicht mehr absolut genannt werden. Deshalb ist es unumgänglich, dass Gott, wenn er das Absolute und das Eine schlechthin sein soll, nur so gedacht werden kann, dass er die Welt ermöglicht und umfängt und im positiven Sinne in sich einschließt. In diesem Sinne nimmt das Unendliche das Endliche *in sich* auf. Insofern ist das Absolute in sich so differenziert zu denken, dass Schöpfung und Geschichte in ihm selbst freigesetzt werden und sich ereignen, ohne mit Gott direkt identifiziert zu werden. Dann aber entsteht die Frage, ob Gott einerseits im Sinne einer klaren Definition

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Spezifikation als das höchste Seiende gedacht werden kann und gleichzeitig als ein umfassendes Sein, das alle Differenzierungen in sich enthält und in seiner Einheit zugleich überschreitet. Für Brüntrup besteht die »zentrale Aufgabe des Einheit-in-Differenz-Pan-en-theismus« darin, »dass er einerseits eine Einheit hat, andererseits alle Differenzierungen in sich aufnimmt«.[19] Dabei lässt Brüntrup sich von der Tradition anregen, die zwischen dem Sein selbst (*ipsum esse subsistens*) und dem höchsten Seienden (*ens entium* oder *ens inquantum ens*) unterscheidet. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Gott einerseits als ein spezifizierbares höchstes Seiendes und andererseits als das übergreifende Sein schlechthin denken zu müssen. Ein solches Denken der Komplementarität kann nicht mehr in analytisch scharfen Alternativen und klaren Abgrenzungen gefasst werden.

Diese Intuition nimmt Ruben Schneider (*1978) in seinem Vorschlag für eine Fundamentalstruktur des Pan-en-theismus auf und versteht Gott als das übergeordnete, transkategoriale und nur noch perspektivisch anvisierbare HOLON, das durch sich selbst als unendliche All-Einheit die Differenz zur kontingenten Seinsdimension (*esse commune*) ist, um die Fundamentalstruktur der Einheit (Autoimmanenz) von Einheit (Immanenz) und Verschiedenheit (Transzendenz) zu begründen: Konzeptionell unterscheidet Schneider, scholastisch gesprochen, zwischen der Welt und allen möglichen Welten bzw. allen möglichen realen und abstrakten Gegenständen der Welt als *esse commune* und dem *ipsum esse per se subsistens*, deren Verhältnis zueinander mit Bruno Puntel (*1935) als Autoimmanenz beschrieben wird, sodass das *ipsum esse* selbst den Unterschied zum *esse commune* markiert und in dieser Ungetrenntheit von *esse ipsum* und *esse commune* die Transzendenz kennzeichnet, welche die uneinholbare Fülle des Seins ins Wort bringt. »Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen.«[20]

Diese Fülle des Seins geht der kategorialen Unterscheidung von Gott als höchstes unendliches Seiendes (*ens entium*) und der Welt als Gesamt des Seins aller endlichen Seienden (*esse commune*) voraus und stellt eine primordiale Einheit von Immanenz und Transzendenz dar. Schneider arbeitet hier mit einer doppelten Differenz. Diese besteht einerseits als ontologische Differenz zwischen dem

---

[19] Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 214.

[20] Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 10], 38f.276–284.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konkreten Seienden und dem Sein im Ganzen. Zugleich gibt es eine metatranszendentale Differenz zwischen dem Sein im Ganzen (*esse commune*) und dem Sein als es selbst als *ipsum esse*. Das *esse commune* bezeichnet die Seiendheit bzw. das Seiendsein und damit einerseits die extensionale Totalität einer Allklasse sowie andererseits die intensionale Totalität der qualitativen Gehaltsfülle und in diesem Sinne die Einheit des Maximums an Quantität und an Qualität. Hingegen ist das transkategoriale Sein selbst »nun keine extensionale und intentionale Totalität mehr und hat keinerlei Klassencharakter. Es ist ein absolutes singulare tantum«.[21] Das transkategoriale HOLON bildet so den letzten Horizont der Sinnbestimmung von Freiheit und der Existenzbestimmung von Sein, der nie eingeholt wird, wenn das Denken in ihn ausschreitet.

In der Definition des Panentheismus folgt Schneider dem Gedanken der Einheit in Differenz und der ursprünglichen Definition von Krause, wonach das *Orwesen* Gottes (als All-Einheit) an sich über alle Gegensätze erhaben ist und vom *Urwesen* unterschieden werden kann, das Gott in sich und als ein Gegenüber zur Welt bezeichnet. Angewandt auf die Fundamentalstruktur, der zufolge Gott als All-Einheit sich selbst als Gegenüber zur Welt und die Welt umfasst, bedeutet dies:

> »Damit ist das Selbstverhältnis s von Orwesen und Urwesen als ein Selbstvermittlungsverhältnis (Selbstoffenbarung?) über sein spezifisches Negatives, die Welt W artikuliert. Wie oben bereits gezeigt wurde, lässt sich diese Faktorisierung formal problemlos auch als eine direkte Proportionalität von Einheit (mW) und Differenz (eW) fassen.«[22]

Der Vorteil dieser weiten Definition von Panentheismus, viele unterschiedliche Positionen versammeln zu können, verbindet sich mit dem Nachteil, dass der Begriff des Panentheismus eine solche Ausweitung erfährt, dass er sinnvoll nur noch von den radikalen Alternativen eines dualistischen Theismus und eines monistischen Pantheismus einerseits sowie von einem radikalen Apophatismus im Neuplatonismus andererseits unterschieden werden kann.[23] Dann aber werden viele Positionen, die sich unter dem Gedanken einer realen Beziehung

---

[21] Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 10], 23.

[22] Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 10], 313 und 29f.

[23] Vgl. Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 10], 313 und 16f.285.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes zur Welt einordnen lassen und sich selbst unter Umständen einem relationalen Theismus zuordnen würden, unter dem Label des Panentheismus firmieren. Will man eine inflationäre Verwendung des Begriffs ebenso wie eine extensive Vereinnahmung alternativer Positionierungsmöglichkeiten vermeiden, so bedarf es einer kriteriologisch präziseren Klassifizierung des Panentheismus.

3. Komplementarität der Perspektiven des Gott-Denkens

Die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen Gott als höchstem bestimmbaren Seienden (*ens entium* oder *ens inquantum ens*)[24] und Gott als dem umfassenden, aber uneinholbaren Sein liegt in der dadurch gegebenen Verdoppelung des Gottesbegriffes.

> »Zum einen bezieht sich der Ausdruck ›Gott‹ auf das, was der Schöpfung als Schöpfer gegenübersteht (Gott-1). Zum anderen ist mit Gott aber auch das umgreifende Ganze gemeint: das Absolute, das auch die Schöpfung in sich enthält (Gott-2). Man kann diesen Gedanken auch in modaler Begrifflichkeit ausdrücken: Gott ist einmal die notwendige Dimension des Seins, die von der kontingenten Dimension abgesetzt ist (Gott-1), zum anderen ist er das Sein im Ganzen, das die notwendige und die kontingente Seinsdimension umfasst (Gott-2).«[25]

Wenn Gott und Welt in einer dynamischen Beziehung gedacht werden und nicht unterschiedslos ineinanderfallen sollen, dann bleibt Gott als das asymmetrisch Umfassendere und Größere zur Welt der Welt auch immer gegenüber. Unausweichlich ergibt sich daraus das Problem einer Komplementarität: Es gibt notwendigerweise zwei Perspektiven, um auf Gott hin zu denken, ohne dass diese beiden in einer wiederum höheren Einheit zusammengeführt werden können. Vielmehr bedarf es der komplementären und dialektischen Vermittlung. Dies kommt in Whiteheads abschließenden Antithesen von Prozess und Realität kontrastierend zur Geltung. Darin liegt offenbar die tiefe Intuition und bleibende Wahrheit auch der thomanischen Philosophie, dass sie Gott immer als einerseits höchstes Seiendes (*ens entium*) und andererseits als das Sein selbst (*ipsum esse*) begriffen hat.

---

[24] Vgl. L. Honnefelder, Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (= BGPhMA 16), Münster 1979.

[25] Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 216.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor diesem Hintergrund nehmen nahezu alle panentheistischen Positionen ein dialektisches Denken der »coincidentia oppositorum« (Cusanus) an, insofern Gott nun die Zwiefalt von endlich und unendlich, von veränderlich und unveränderlich sowie von zeitlich und überzeitlich in sich vereinen muss. Um diese Problemlage zu vertiefen und zu veranschaulichen, hat Eleonore Stump daher die quantenphysikalische Einsicht in den doppelten Charakter des Lichtes aufgenommen, das mit guten Gründen als Welle oder als Teilchen beschrieben werden kann. Offensichtlich bedarf es zur Beschreibung Gottes ebensolcher alternativer und inkompatibler Beschreibungsformen, um die beiden metaphysischen Letztannahmen über Gott einholen zu können. Diese können wiederum nicht in eine neue höherstufige Einheit überführt werden. Dass es nicht falsch sein muss, widerstreitende und inkompatible Beschreibungen für ein- und dieselbe Wirklichkeit vorzunehmen, zeigt nun eben die Quantenphysik. In ihrem Horizont kann unsere Vorläufigkeit der Gotteserkenntnis anerkannt und eine letzte Unerkennbarkeit der Natur Gottes in seinem eigenen Selbstsein angenommen werden.

Damit aber wird nach Brüntrup bereits deutlich,

> »dass die Grenzlinie zwischen klassischem Theismus und Panentheismus nicht scharf zu ziehen ist, wenn man sich konkrete Positionen anschaut. Grundanliegen des Panentheismus wurden bereits in die hoch entwickelten Formen des klassischen Theismus aufgenommen.«[26]

Hier wird deutlich, dass sich die Unterscheidungen zwischen Theismus und Panentheismus verflüssigen und es offensichtlich weiterer Kriterien bedarf, um eine sinnvolle trennscharfe Unterscheidung vorzunehmen.

Das Problem der Abgrenzung fokussiert sich dann auf die Frage realer Beziehungen Gottes zur Welt, wie sie unter der Prämisse des liebenden Gottes, der sich der Welt eröffnend, versöhnend und rettend zuwendet, in der Theologie unter dem Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes seit mehr als 100 Jahren selbstverständlich geworden sind.[27] Anders als im Ansatz von Thomas von Aquin hat Gott dann nicht nur eine gedachte Beziehung zur Welt (*relatio rationis*), wie

---

26 Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 217f.

27 Vgl. Ch. Schwöbel, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002; D. Ansorge u. a. (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg ^{3}2018; Oord, Creation in Love [wie Anm. 12], 109–122.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

umgekehrt die Welt eine reale Beziehung zu Gott hat. Vielmehr entspricht es dem Status des personalen Gott-Denkens, dass Gott von Ewigkeit her in seinem Willen und in seiner Liebe zur Welt und zum Wollen endlicher Freiheit in dieser Welt entschieden ist. Allerdings muss dies nicht gegen Thomas stehen, insofern Thomas nur kategorial fassbare Relationen, wie sie Physik und Chemie oder menschliche Soziologie fassen, zur Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses abgelehnt. Ein entsprechender *relationaler* Theismus, der die Freiheitsrelation Gottes zur Welt als transzendentale-noumenale Beziehung begreift, wird den Gedanken der *relatio rationis* des in sich ruhenden Seins auf das Konzept einer *relatio amoris* der *actualitas omnium actuum* hin überschreiten und die Schöpfung von Welt und Menschen als eine Schöpfung aus Liebe verstehen. Dabei ist eine Akzentverlagerung von der aristotelischen Unbewegtheit des unbewegten Bewegers zur hebräischen Selbsttreue Gottes (*emeth*) vorzunehmen, insofern alle Erhebung von Potenzialität in Aktualität der bleibenden Treue des liebenden Gottes entspricht, der in sich selbst die reine Aktualität der Liebe ist.

Muss Gott unter diesen Prämissen so gedacht werden, dass Gott von der Welt und der Menschengeschichte betroffen ist und es deshalb nicht nur eine Veränderung und Geschichte in der Welt gibt, sondern in analoger Weise auch eine Veränderung und Geschichte in Gott? Für eine solche Rückwirkung des irdischen Daseins auf den göttlichen Grund sprechen sich die Modelle aus, die in schwacher oder starker Form eine Rückwirkung der Welt auf Gott und eine Wechselseitigkeit der Beziehung annehmen.

Sofern Gott mit einem Bezug zur Welt gedacht wird und aus dem Bezug zur Welt selbst von der Welt und den Ereignissen in der Welt in irgendeiner Weise betroffen ist, kommt menschliches Denken unter den notwendigen Anschauungsformen von Raum und Zeit nicht umhin, Gott selbst auch zeitlich bestimmt zu denken.[28] Andererseits ist das Gott-Denken in der Spur von Anselm von Canterbury (1033–1109) und seinem Gedanken, dass Gott nicht nur das Größte ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, mithin die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten (Proslogion 2), sondern auch noch einmal größer ist als die Weise, als Gott in menschlichen Vorstellungen überhaupt gedacht werden kann (Proslogion 15), in ein

[28] Vgl. M. Striet, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg u. a. 2018, 42, zum begrifflich gefassten Bewusstseins-Gott im Reflexions-Zirkel.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Übermaß und eine Überfülle eingewiesen, die auch eine Über-Zeitlichkeit andenken lässt, die nicht mehr zeitanalog zu konzipieren ist.[29] Solange also der gedachte Gott »von unten« entsprechend der menschlichen Zeit- und Geschichtserfahrung vorgestellt wird, ist die Annahme einer Bipolarität in Gott unumgänglich. In dieser Weise hat Karl Christian Friedrich Krause bereits zwischen dem Orwesen und dem Urwesen unterschieden und unterscheidet Alfred N. Whitehead zwischen der Ur-Natur und der Folge-Natur Gottes. Hinzu kommt die Notwendigkeit, in der größeren, ebenso transnumerischen wie transkategorialen Einheit Gottes diese Bipolarität als auch eine Komplementarität der Gegensätze in polarer Spannung zu denken.

4. Modal schwacher, bi-direktionaler Pan-en-theismus

Diese Position geht davon aus, dass die Welt in Gott ist und Gott in der Welt, aber Gott nicht mit der Welt identisch ist, sondern Voraussetzung aller Wirklichkeit und Welt. Insofern kann Gott als Schöpfer begriffen werden, der die Schöpfung *ex nihilo*, genauer: *ex amore* schafft. Das *ex nihilo* der Tradition dient – genau besehen – der Abgrenzung Gottes von einer ihm vorgegebenen Materie, in der Gott von anderen abhängig ist und zum Demiurgen einer vorgegebenen Materie voll Chaos depotenziert wird, die er dann sukzessive zum geordneten Kosmos fügt.

Ein solcher aus Liebe relationaler Theismus, der die Form des differenzbewussten bidirektionalen Panentheismus annimmt, ist bei Gregersen und Brüntrup mit der Position von Jürgen Moltmann verknüpft. In dieser Konzeption wird die Vorstellung eines in sich ruhenden, bewegungslosen und veränderungsunfähigen, apathischen Gottes überwunden und die Solidarität Gottes mit seiner Schöpfung hervorgehoben. Nach Moltmann schafft Gott – im Sinne der Kabbala – in sich Raum, um das Andere der Welt da sein zu lassen. Dadurch ist Gott in die Schöpfung und in die Geschichte involviert und partizipiert auf analoge Weise an deren Zeitlichkeit. Moltmanns

[29] Vgl. B. Nitsche, Zeit und Ewigkeit. Vorläufige Bemerkungen zur Unveränderlichkeit Gottes angesichts der menschlichen Freiheitsgeschichte, in: K. Ruhstorfer (Hg.), Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion (= ÖR.B 112), Leipzig 2018, 142–174; B. Nitsche, Ewigkeit und Raum-Zeit. Transzendentale Orientierungsversuche, in: Th. Schärtl/B. P. Göcke (Hg.), Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020, 291–326.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Position wird in diesem Band eigens dargelegt und braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Vielmehr sind an dieser Stelle die drei entscheidenden Identitätsmarker des differenzbewussten bidirektionalen Pan-en-theismus schwacher Modalität herauszustellen, die sich notwendig ergeben, wenn Gott differenzbewusst als souveräne Freiheit und damit als Schöpfer der Welt vorgestellt werden soll. Prinzipiell kann innerhalb dieses Rahmens dann die gegenseitige Beziehung als eine durch göttliche und menschliche Freiheit bestimmte Beziehung aufgefasst und exponiert werden:

Schöpfungsbezogen ist, wie bereits erwähnt, der Gedanke der *creatio ex nihilo* leitend, indem Gottes Freiheit und Souveränität Grund aller Wirklichkeit und so auch freier Grund der Schöpfung ist und in dieser Differenz von Gott und Welt als freier Grund in ihr präsent werden kann. Oder, wie Matthias Reményi formuliert:

> »Gerade der Gedanke der *creatio ex nihilo* [scheint] die Bedingung der Möglichkeit tiefer Weltimmanenz Gottes zu sein, weil er Ausdruck der völligen Gegensatzlosigkeit Gottes bzw. der absoluten Asymmetrie der Gott-Welt-Relation ist. Nur ein absolut welttranszendenter Gott kann sich so in die Wirklichkeit der Welt hinein verschenken, dass er nicht zu innerweltlichen Ursachen als eigenständige Wirkursache in Konkurrenz tritt. Damit wird der Gedanke möglich, dass Gott den geschöpflichen Prozessen nicht nur als deren Zielursache inhäriert, sondern sie auch als deren transzendente Formursache strukturiert und prägt, ohne sie aber dadurch in ihrer Freiheit und Eigentätigkeit einzuschränken, d. h. ohne die Eigenwirksamkeit der geschöpflichen Kausalitäten zu determinieren.«[30]

Innerhalb dieses Grundgedankens ist von Bedeutung, dass das freie Schaffen Gottes nicht zeitlich gedacht werden muss. Spätestens mit Augustinus (354–430) wird der Gedanke formuliert, dass es Zeit nur gibt, insofern Gott die Welt gibt. Das entspricht auch den Einsichten der modernen Physik. Zeit und Raum gibt es nur in Relation zur Masse-Energie-Entsprechung ($e = mc^2$). Für die Frage der Geschöpflichkeit der Welt ist daher entscheidend, wie das Woher von Masse und Energie bestimmt wird. Darin hat die Frage von Gottfried

---

[30] Reményi, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 240; vgl. B. Nitsche, Handeln Gottes. Eine schöpfungstheologische und transzendentallogische Rekonstruktion, in: B. P. Göcke/R. Schneider (Hg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, 204–242.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

W. Leibniz (1646–1716) ihre bleibende Berechtigung: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Diese Frage kann mit Martin Heidegger (1889–1976) für die Quantenfluktuationen vor dem Urknall umformuliert werden. Sie lautet dann: Warum ereignen sich überhaupt Quantenfluktuationen und Energiesprünge und nicht vielmehr nichts? In der Konsequenz darf deshalb gefolgert werden, dass es für den Schöpfungsgedanken unerheblich ist, ob die Zeit, in der die Welt existiert, als endlich oder als unendlich angesetzt wird. Im Sinne Augustinus' wäre es ein großes Missverständnis, einen zeitlichen Akt Gottes vor der Schöpfung anzunehmen, was bereits Martin Luther (1483–1546) zu entsprechenden massiven Reaktionen herausgefordert hat.[31] Gibt es also Zeit und Raum nur, insofern Gott die Welt gibt, dann kommt alles darauf an, ob diese ursprüngliche Gabe erstens im Sinne eines ontologischen Verdanktseins aus göttlicher Freiheit und Gnade begriffen werden kann und ob dieser Prozess zweitens als ein je aktualer fortgesetzter Prozess im Sinne einer *creatio continua* und *incarnatio continua* verstanden werden kann.[32] Diese Grundperspektive ist völlig ausreichend, um alle relevanten Anliegen der Schöpfungstheologie in modifizierter, aber angemessener Weise zur Geltung zu bringen.

Sodann ist die Frage, welche Positionen angemessen auch von einem *Handeln Gottes in der Geschichte* sprechen können. Vielfach wird heute ein heilsgeschichtlicher Deismus vertreten, der das Handeln Gottes auf den Schöpfungsakt und das Vollendungsgeschehen begrenzt. Damit aber wird Gott im Sinne des dualistischen Theismus der Deisten zu einer Instanz, die einem allenfalls auf das Ende hin, d. h. im Blick auf Gericht und Vollendung, zu interessieren braucht und im Leben selbst eigentlich keine Rolle spielt. Demgegenüber kommt es darauf an, das Verdanktsein von Dasein und Bewusstsein im Sinne der *creatio continua* so zu verstehen, dass Gott der freisetzende Grund des freien Bewusstseins des Menschen in jedem Augenblick und zu jeder Zeit ist. Dann kann jeder Augenblick des Selbstvollzugs des Menschen mit einem Resonanzereignis verbunden sein, in dem sich der Grund von Dasein und Bewusstsein als freisetzender Grund im Entschluss des freien Menschen zu bestimmten

---

31 Vgl. Nitsche, Ewigkeit und Raum-Zeit [wie Anm. 29], 295f.

32 Vgl. B. Nitsche, Following Raimon Panikkar towards an Understanding of Creation as Incarnatio Continua, in: S. Wendel/J. Aurica (Hg.), Envisioning the Cosmic Body of Christ. Materiality, Incarnation and Ecology, Abingdon 2019, 62–76.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gehalten durch das Gefühl oder Mitbewusstsein des Verdanktseins miterschließen kann. Eine entsprechende Theorie transzendentaler Erfahrung, in der dieses Spüren von Verdanktsein und der damit verbundene Wandel des Bewusstseins angemessen bestimmt werden kann, ist an anderer Stelle auszuloten und weiterzuentwickeln.[33]

Das Differenz-Bewusstsein ist schließlich für die *eschatologische Vollendung* zur Geltung zu bringen. Moltmann macht dies besonders manifest, indem er nicht von einer Vollendung in Gott spricht, sondern mit der Offenbarung des Johannes von der Schaffung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde. Diese neue Erde ist durch die Wiedererbringung aller Dinge bestimmt. So ist die neue Erde, aber auch der neue Himmel klar von Gott unterschieden und bleibend geschaffen. Nun muss man diese Perspektive Moltmanns nicht zwingend übernehmen, sondern kann auch von einer Vollendung in Gott und bei Gott sprechen. Gleichwohl ist für das Ende allen Endes entscheidend, ob Gott selbst die souveräne Macht des Vollendungsgeschehens ist. Dieses vollendende Gerichts- und Versöhnungsgeschehen wird im Spiegel der Liebe Christi vollzogen. Von daher sollen alle Geschöpfe im Blut des Lammes, also im Modell der Lebenshingabe Christi reingewaschen werden (Offb 7,14). In diesem umfassenden Geschehen der Aufrichtung und Zurechtbringung durch die Liebe Christi ist die Kenosis Gottes zugunsten von Welt und Mensch (Phil 2,5–11) nicht nur Voraussetzung und Prägezeichen der Schöpfung, sondern auch das Wasserzeichen oder Taufbad der Vollendung.[34] Oder mit Matthias Reményi im Blick auf weitere Aspekte gesprochen:

> »So ist er auch die Bedingung der Möglichkeit einer Hoffnung auf Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. Immanuel Kant leuchtet mir hier sehr ein: Wir müssen einen welt- und geschichtstranszendenten Gott postulieren, der aufgrund seiner Transzendenz in der Lage ist, eschatologisch für einen Ausgleich von Natur- und Sittengesetz, von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit und so für Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte zu sorgen.«[35]

---

[33] Erste Hinweise in B. Nitsche, Offenbarung als Resonanzereignis, in: B. Nitsche/M. Reményi (Hg.), Problemfall Offenbarung? Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg u. a. 2022, 251–280.

[34] Vgl. J. Moltmann, Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre, Gütersloh 2003, 160f.

[35] Reményi, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 363.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese dreifache Bestimmung der fundamentalen Differenz zwischen Gott und Welt innerhalb des liebend relationalen und modal schwachen Pan-en-theismus wird dann zur Herausforderung und zur Anfrage an den modal starken Pan-en-theismus strenger ontologischer Bidirektionalität.

5. Modal starker bi-direktionaler Pan-en-theismus

Nach dieser Vorstellung enthält Gott die Welt und ist die Welt in Gott. Aber auch hier sind Gott und Welt nicht identisch. Allerdings setzt Gott als quasi-platonischer Demiurg die Materie als sein Gegenüber voraus und ist Gott die unendliche *chief exemplification* aller endlichen Entitäten unter dem einen Prinzip der Kreativität. Entsprechend wird die Welt nicht *ex nihilo* bzw. *ex amore* erschaffen. In den prozessphilosophischen Konzeptionen von Whitehead und Hartshorne wird die Beziehung zwischen Gott und Welt bzw. Menschen nicht durch Freiheit bestimmt, sondern in einer ontologisch strengen Weise als wechselseitig angesetzt. Entsprechend formuliert Charles Hartshorne für den Panentheismus:

> »Panentheism is an appropriate term for the view that deity is in some real aspect distinguishable from and independent of any and all relative items, and yet, taken as an actual whole, includes all relative items.«[36]

In dieser Konzeption schließt Gott alle Welt in sich ein, sodass Gott alle positiven Werte des Endlichen und Unendlichen in sich einbirgt und darstellt. In seiner Folgenatur ist Gott ein zeitlich bestimmter Gott im sukzessiven Werden. Positiv betrachtet nimmt er alle guten Werte, die der Güte Gottes entsprechen und in freier Kreativität gesetzt (Subjekt) sowie in der Welt realisiert (Objekt) wurden, dann fortschreitend als Superjekte in sich auf. Dabei wird das Verhältnis von Gott und Welt am Beispiel der zwischenmenschlichen Liebe exemplifiziert, indem es eine gegenseitige Aktivität und wechselseitige Bereicherung gibt. Zugleich ist der relative Selbststand beider Seiten vorausgesetzt. Abgehoben wird zum Beispiel auf die Metapher, wonach der Klang der Flöte sowohl der Flötenspielerin als auch der

[36] Ch. Hartshorne, Divine Relativity. A Social Conception of God, New Haven u. a. 1948, 89. Zitiert nach: Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 222.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Flöte zugesprochen werden kann. Entsprechend ist die menschliche Liebe ihrerseits sowohl Vollzug der menschlichen Person als auch durch Gott als Grund der Welt ermöglicht. Allerdings ist das Verhältnis von Flötenspielerin zu Flöte ein physikalisches und es wäre methodenpolitisch erst zu klären, wie ein solcher Denkansatz auf das Verhältnis von Gott und Mensch übertragen werden kann. In dieser Weise wird zwar der prozessphilosophische Gedanke begründet, wonach Gott sich ontologisch relational notwendig auf etwas anderes bezieht und umgekehrt das Andere der endlichen Entitäten notwendig ontologisch relational auf Gott zurückwirkt. Doch bleibt der genaue Charakter dieser Relationalität unterbestimmt. Obwohl die Kategorie der Liebe beansprucht wird, bleibt so zu prüfen, ob es sich darin um ein Verhältnis von göttlicher Freiheit zu menschlicher Freiheit und umgekehrt handelt. In der Konsequenz muss das Andere nicht diese Welt sein, aber irgendeine Welt, in der Gott ein Gegenüber hat und zur Resonanz bzw. zum Klingen kommt. Die entscheidende Differenz zwischen dem sogenannten klassischen Theismus und dem Prozesstheismus kann mit Brüntrup wie folgt bestimmt werden:

> »Whitehead hatte […] argumentiert, dass Einheit und Vielheit interdependent definiert seien: Jeder Term setzt den anderen voraus, keiner ist ursprünglicher als der andere. Hier liegt eine der tiefsten Wurzeln der Differenz zwischen Prozesstheismus und klassischem Theismus. Die prozessphilosophische Realität ist fundamental und unhintergehbar ›sozial‹ [im Sinne ontologischer Interdependenz]. Auch Gott existiert daher nur in einer ›sozialen‹ Bezogenheit auf anderes. Gott steht daher wesenhaft in einer realen Beziehung zu einer Welt. Während der Gott des klassischen Theismus absolut ist, ist der Gott der bi-direktional panentheistischen Prozessphilosophie relativ, weil er durch die freien Handlungen der Geschöpfe in seinem Wissen beeinflusst wird. Daraus folgt, dass nicht jede Wahrheit über Gott mit Notwendigkeit gilt, wie das der klassische Theismus behauptet. Gott existiert zwar notwendig und viele Aussagen über ihn sind notwendig wahr (zum Beispiel, dass er moralisch gut ist), aber Gottes Wissen um die kontingenten freien Handlungen der Geschöpfe ist selbst kontingent. In Gottes Natur müssen daher zwei Aspekte unterschieden werden: In seiner Urnatur (*primordial nature*) ist Gott unveränderlich und notwendig, in seiner Folgenatur (*consequent nature*) verändert sich Gott durch seine reale Bezogenheit auf die Welt. Von hierher ist nun der prozesstheologische Panentheismus verständlich zu machen. Die Art dieser Beziehung ist der Grund, warum man von einem Panentheismus sprechen kann. Im Rahmen der Konzeption Whiteheads folgt nämlich, dass Gott in seiner

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> ›consequent nature‹ jedes andere Ereignis wahrnimmt und damit in sich aufnimmt. Da jede solche Erfahrung aber eine interne Relation darstellt, geht alles, was ›außerhalb‹ von Gott existiert, wesentlich in ihn ein. Die Welt ist in diesem Sinne in Gott. Interne Relationen garantieren, dass die Schöpfung Gott nicht äußerlich bleibt, sondern sie ihn in seiner Folgenatur bestimmt. Das ›en‹ im Panentheismus der Prozesstheologie ist also ganz unabhängig von allen räumlichen Metaphern zu bestimmen, die man bei Moltmann noch vorfand. Das ›in‹ ist ein Bestimmen der Folgenatur Gottes.«[37]

In diesen Ausführungen Brüntrups ist bereits eine 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. Zwar kann Gott so als der maximal in Beziehung zur Welt stehende Gott begriffen werden, doch ist das Sein der Welt kein freier Akt der Schöpfung Gottes, sondern eine interne Notwendigkeit Gottes. Ebenso ist Gott nicht frei, zu bestimmen, welche Akte und Ereignisse der Welt ihn betreffen und sein Sein modifizieren. Könnte man die freie Schöpfung auf das Konto der wesensbestimmenden Kreativität Gottes verbuchen, dann müsste Gott selbst Inbegriff des Prinzips der Kreativität sein und nicht, wie zu zeigen sein wird, metaphysisch selbst unter dem primären Prinzip der Kreativität stehen. Demgegenüber betont Brüntrup:

> »Die Beziehungen zu anderen Entitäten zerstören nicht die schöpferische Eigenständigkeit, die Kreativität. Dieses wechselseitige Geben und Nehmen ist ein Grundzug der relationalen Prozessontologie. […] Der Gott der Prozesstheologie ist hingegen, zumindest in ihrer modal starken Form, wesentlich auf ein Gegenüber bezogen, das er schöpferisch gestaltet. Damit ist nicht gemeint, dass die Existenz Gottes in irgendeiner Weise von der Welt abhinge. Alle Individuen außerhalb Gottes sind ja kontingent, Gott allein existiert notwendig. Vielmehr ist damit gemeint, dass Gott seinem Wesen nach schöpferisch ist. Die Idee eines Gottes, der nicht schöpferisch aktiv ist, widerspricht den metaphysischen Grundsätzen der Prozesstheologie. Gott steht wie jede Entität in internen Beziehungen zu anderen Entitäten.«[38]

Am Ende wird so deutlich, dass Gott zwar eine ausgezeichnete *chief exemplification* kreativer Entitäten ist, die alle unter dem metaphy-

---

[37] Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 224f.
[38] Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 225.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sisch primären Leitprinzip der Kreativität stehen. Doch Gott ist nicht als schöpferischer Gott der Grund für alle Kreativität und alles Sein. Insofern wäre noch einmal zu klären, inwiefern die wesentliche Notwendigkeit, dass Gott sich auf ein Anderes bezieht, nicht auch in einer prozesstheologisch modifizierten Variante so gedacht werden kann, dass es das Andere gibt, weil Gott es aus Liebe freisetzt und in seiner Liebe das Andere als Anderes zu sich will. Leicht überspielt wird von Brüntrup damit das Problem, dass Gott die Welt nicht aus Freiheit erschafft, sondern eher wie der platonische Demiurg das ihm gegenüber bereits vorfindliche Chaos (Genesis) mithilfe der *ruah* gestaltet und ordnet oder – aristotelisch gesprochen – den vorgegebenen Raum der Potenzialitäten (*materia prima*) in Aktualität überführt. Der Whitehead zugeschriebene Standardeinwand gegen den Schöpfungsgedanken lautet bei Brüntrup, dass ein Gott, der aus Nichts erschafft, in seiner Allmacht alles unterwerfen und bestimmen würde. Doch ist das nicht eher ein Zerrbild der *potentia Dei absoluta* – entsprechend menschlichen Allmachtsfantasien? Und wird hier das Nichts nicht *de facto* substantiviert, mithin als ein solches Nichts verstanden, das dem antiken Grundsatz *ex nihilo nihil fit* widerspricht? Dann wäre der christlich fundamentale Zusammenhang, dass die *creatio ex nihilo* eine *creatio ex amore* meint, übergangen. Ein Gott, der als relationaler Gott einer freiheitsbestimmten Liebe begriffen wird, kann in dieser Weise nicht vorgestellt werden. Wenn nun im Gegenzug die Freiheitsbestimmtheit des göttlichen Lockens und Werbens hervorgehoben und darauf hingewiesen wird, dass Freiheit keinen Zwang kennt, so zeigt sich darin nur, wie konvergent die Optionen des relationalen Theismus und des prozesstheologischen Panentheismus im Blick auf das Verständnis Gottes als Liebe sind.

Diese Problematik ist noch einmal auf das Ende hin zu bedenken. Im Blick auf das Vollendungsgeschehen zeichnet sich wiederum eine inhaltliche Spannung in den Ausführungen von Brüntrup ab, insofern er zum einen betont, dass Gott in seiner Folgenatur »jedes Ereignis wahrnimmt und damit in sich aufnimmt«, wohingegen er eingangs die Wertbestimmtheit dieser Rezeption betont. Letzteres würde nahelegen, dass Gott in seiner Folgenatur nicht alle, sondern nur die durch Güte wertbestimmten Ereignisse in sich aufnimmt und bewahrt. Über diese inhaltliche Problematik hinaus hat Matthias Reményi unter thermophysikalischen Gesichtspunkten noch grundsätzlicher die formale Notwendigkeit hervorgehoben, dass Gott nicht nur die schöpfungsbestimmte Folgenatur sein kann, sondern auch souveräner

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herr über die Naturvorgänge sein muss. Dies dient bei Reményi nicht nur wie bei Kant dazu, Naturordnung und Freiheitsordnung, mithin Glückswürdigkeit und Glückseligkeit zu versöhnen, sondern dazu, die entscheidende Gegenkraft zur Entropie zu verbürgen: Ihm

> »leuchtet nicht recht ein, wie ein strikt prozessphilosophisch gedachter Gott eine hinreichende Hoffnung gegen das strukturauflösende Gesetz der Entropie darstellen soll. Alle evolutiven Ordnungsstrukturen müssen der Entropiedynamik abgetrotzt werden. Nach allem, was wir wissen, wird die Entropie aus diesem Streit als Siegerin hervorgehen. Alle kosmische Energie wird sich in die maximal ungeordnete Energieform der Wärme verwandeln und diese wird in den unendlichen Weiten des Alls zerstrahlen.«[39]

So bleibt am Ende dreierlei im Blick auf eine mögliche Modifikation und Transformation des starken bidirektionalen Pan-en-theismus im Lichte der berechtigten Anliegen des relationalen Theismus und des modal schwachen bidirektionalen Pan-en-theismus zu fragen: Kann Gott erstens in einer Transformation der Gedanken von Whitehead und Hartshorne auch als vollkommene Liebe gedacht werden, die aus ihrem Wesen heraus schöpferisch sein will und deshalb in Freiheit die Welt und die freien Menschen erschafft und so im Ansatz freie Setzung und wesensintrinsische Notwendigkeit für das schöpferische Handeln vereint?
Kann Gott in einem modifizierten prozesstheologischen Panentheismus zweitens als umfassende Entität in der beziehungsbestimmten Liebe des Werbens um das Gute so exponiert werden, dass er – gemäß dem Gedanken der Gestaltung – auch als ein geschichtlich handelnder Gott verständlich gemacht werden kann?
Und kann schließlich drittens der Prozess der Integration aller Ereignisse in Gott so verstanden werden, dass er auch die Motive der physikalischen Gegenkraft zur Entropie sowie theologisch von Gericht und Reinigung bzw. von Aufrichtung zum Guten und von Zurechtbringung in Gerechtigkeit begreifbar macht? Dann muss eine prozesshaft gedachte, sukzessive Vollendung kein unüberwindliches Problem darstellen. Diese Hinweise legen die Rückfrage an Whiteheads Gottes-, Beziehungs- und Vollendungsverständnis nahe (Kapitel 17).

Wo solches möglich ist, können auch die genuin christlich-soteriologischen Anliegen eines relationalen Theismus prozesstheologisch ohne Probleme und mögliche Defizite zur Geltung gebracht

---

[39] Reményi, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 363.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden. Von daher würde auch eine neue Plattform des Gesprächs in der Auseinandersetzung um die Prozesstheologie erreicht werden, die produktive Anverwandlungen ohne christlich-theologische Bauchschmerzen möglich macht.

6. Leit-Unterscheidung: Feedbackschleife

Nach dem bisherigen Stand der Dinge werden sowohl der Einheit-in-Differenz-Gedanke als auch der modal schwache und der modal starke bi-direktionale Panentheismus von Brüntrup dem Pan-en-theismus zugeordnet. Das ist allerdings keineswegs zwingend und auf den zweiten Blick auch nicht ganz befriedigend, insofern unter diesen Voraussetzungen auch Thomas von Aquin dem Panentheismus zumindest sehr nahe rückt. Deshalb wurde bereits zwischen dem partizipationsontologischen Theismus des Thomas und einem aus Liebe freiheitsbestimmten relationalen Theismus unterschieden, der eine reale Beziehung Gottes zur Welt annimmt, insofern Gott selbst es ist, der im Überschuss der Liebe von Ewigkeit her die Welt und die Menschen als relatives, weil relationales Gegenüber in sich will. Dass dieser relationale Theismus starke Berührungspunkte mit einem differenzbewussten Pan-en-theismus hat, wird auch in der grundlegenden Perspektivierung der Schlussreflexion bei Matthias Reményi zur Gegenwart Gottes erkennbar, wenn er betont, dass

> »ein panentheistisches Modell der Gott-Welt-Beziehung dieser direkten Proportionalität von Immanenz und Transzendenz Gottes und in eins damit der strengen Singularität des Gottesbegriffs als transzendentem Grund der Wirklichkeit und als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit des Denkens dieser Wirklichkeit am ehesten entspricht. Ein solcher Panentheismus ist nicht notwendigerweise inkommensurabel mit dem personalen Theismus, dient aber als dessen unabdingbare, weil ideologiekritische Ergänzung.«[40]

Die offenkundige Nähe zwischen bestimmten Anliegen bereits des thomanischen und insbesondere des relationalen Theismus und den panentheistischen Positionen gibt Anlass, noch einmal zu fragen, ob in diesem Feld nicht eine weitergehende Unterscheidung möglich, sinnvoll und notwendig ist. In dieser Hinsicht greife ich den

40 Reményi, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 358.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

strategisch wiederholt vorgetragenen Gedanken von Klaus Müller auf, dem zufolge der Panentheismus durch eine »Feedbackschleife« charakterisiert ist.[41] In der Sache bedeutet dies, dass das vielzitierte und verflixte »in« nun den genauen Sinn bekommt, dass die Welt nicht nur in Gott ist und Gott in der Welt ist, sondern dass die Welt auf Gott zurückwirkt und es deshalb eine Wechselseitigkeit der Beziehung innerhalb der Asymmetrie von Gott und Welt gibt, die bi-direktional angesetzt werden muss. Entsprechend gilt für die verschiedenen Positionen der Einheit-in-Differenz, dass sie nun ebenfalls danach unterschieden werden müssen, ob die Beziehung zwischen Gott und Welt monolateral bzw. monodirektional oder bilateral bzw. bidirektional ist. So wird die Frage nach der Rückwirkung der Welt auf Gott zum entscheidenden Kriterium, um zwischen Positionen des relationalen Theismus und dem wechselbezogenen Panentheismus zu unterscheiden.

Dies kann im Folgenden hervorragend anhand der Positionen von Jürgen Moltmann (Kapitel 12) und Wolfhart Pannenberg (1928–2014) (Kapitel 11) exemplifiziert werden. Moltmanns Konzept kann als beziehungsbestimmter Panentheismus begriffen und im Sinne von Gregersen klar dem trinitarisch-soteriologischen und kenotischen Pan-en-theismus zugeordnet werden. Weil er insbesondere im Kreuzesgeschehen mit einer Rückwirkung des Weltgeschehens auf Gott rechnet, ist Gott nicht unveränderlich, sondern im Werden. Gott ist in

---

[41] Müller, Gott jenseits von Gott [wie Anm. 8], 93.95.97.283 u. ö., hier: 94f.: »Entsprechend lässt sich auch mit all den anderen konträren, dipolaren Gegensätzen umgehen, etwa mit Einheit und Vielheit: Hält man sie zusammen, hat man mit Einheit-in-Vielheit oder Vielheit-in-Einheit zu tun. Zerbricht die Balance, kommt entweder Chaos (Dominanz purer Vielheit) oder Monotonie – Hartshorne sagt: Trivialität – (Dominanz purer Einheit) heraus. Auch für ›Aktivität‹ und ›Passivität‹ kann man das durchspielen, besonders gut sogar am Beispiel von Personen. In jedem Fall tendieren die Polaritäten nicht zu einer Koinzidenz mit der Wertdifferenz von gutschlecht. Wo immer ein konträres Prädikatepaar auf beiden Seiten einen Höchstfall denkbar macht, ist das kategoriale Instrumentar des Panentheismus gewonnen. Am prägnantesten fassbar wird das im Fall der Dipolarität von Aktualität und Potenzialität. Wird in Gott der Höchstfall Letzterer nicht durch den Höchstfall der Aktualität ausgeschlossen (wofür es keinen Grund gibt, sofern höchste Aktualität widerspruchslos darin bestehen kann, sich von anderem beanspruchen, bestimmen, bis zur Selbstpreisgabe vereinnahmen zu lassen), so öffnet sich genau jene Dimension des Feedback des Geschaffenen, in die sich das ›Weltabenteuer Gottes‹ – so eine Formulierung von Hans Jonas – unbeschadet der bleibenden Identität Gottes einschreibt und in die eine explizit christliche Theologie die ganze Christologie, die Sakramententheologie, die Eschatologie und auch die Theodizeeproblematik eintragen würde.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner Beziehung zur Menschengeschichte und zur eschatologischen Vollendung selbst in analoger, weil göttlicher Weise als zeitbestimmt anzusehen. Demgegenüber vertritt Pannenberg die Auffassung, dass in Gott bereits alle Wirklichkeit eschatologisch vollendet ist, sodass der in der Geschichte wahrnehmbare Gott nur sich selbst als seine Zukunft hat und in der Menschengeschichte zur Geltung bringt. Pannenberg rechnet – im Unterschied zu einer bestimmten Hegelinterpretation – nicht mit einer Rückwirkung der Geschichte auf Gott. Entsprechend ist Geschichte für Pannenberg die aus der zeitlich-endlichen Menschenperspektive heraus gedachte proleptische Vorwegereignung des Endes, das in Gott für alle Welt schon beschlossen ist. Dieser eschatologische »quasi-finalursächliche« Charakter der Geschichte zeigt sich, so wird zu zeigen sein, besonders an der Bestimmung des Wirkens des Geistes. So belegen die Konzepte von Pannenberg und Moltmann den konzeptionellen Unterschied zwischen relationalem Theismus (Pannenberg) und bidirektionalem Panentheismus (Moltmann). Genauerhin geht es um den Unterschied zwischen einem relationalen Theismus, der alles unter Gottes Souveränität stellt und ohne innere Verzeitlichung Gottes auskommt auf der einen und einem bidirektionalen Panentheismus mit Feedbackschleife auf der anderen Seite, der eine analoge Verzeitlichung Gottes und damit praktisch eine innergöttliche Bipolarität annehmen muss, auch wenn dies konzeptionell nicht geschieht.

Doch auch diese alternative und komplementäre Bestimmung ist nicht abschließend. Denn der erneute Blick auf die Sache zeigt, dass es einen »Grenzfall der Überschneidung« gibt, in dem beide Positionen übereinkommen. Relationaler Theismus und bidirektionaler Panentheismus haben eine gemeinsame Schnittmenge. Diese ist gegeben, wenn die Rückwirkung der Welt auf Gott im Horizont und unter der Perspektive der Zuwendung Gottes zur Welt betrachtet wird. Dann kann sich der Gott, der sich von Ewigkeit her zur Welt und den Menschen in Liebe entschlossen hat, zugleich als der Gott erweisen, der sich von der Welt und der Geschichte der Menschen betreffen lässt. Doch ist dieser Gedanke hinsichtlich der Weise des Betreffens näher zu bestimmen. In einer konsequent freiheitstheoretischen Sichtweise, die dem Beziehungsdenken aus Freiheit entspricht, kann Gott sich insofern und insoweit von der Welt und der Geschichte der Menschen betreffen lassen, als er sich davon betreffen lassen will. Dies ist nun ein Gedanke, den auch konsequent freiheitstheo-

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logisch denkende Vertreter*innen nicht verwerfen würden.[42] Und doch wird in diesem Konzept nicht nur der Primat Gottes und seiner Freiheit wirksam, sondern auch das Moment der Rückwirkung der Menschengeschichte und der Welt auf Gott. Diese Position kann daher mit guten Gründen sowohl einem relationalen Theismus als auch einem differenzbewussten Panentheismus zugeordnet werden. Dies zu erkennen und anzuerkennen ist angesichts vieler Verwerfungen in der Vergangenheit von herausragender und wegweisender Bedeutung. Denn dadurch bekommen die konfliktiven Konzepte transzendentaler oder geschichtsuniversaler sowie panentheistischer oder prozessphilosophischer Prägung auch einen inhaltlich gemeinsamen Bezugspunkt, um die Anliegen und Stärken der einen und der anderen Seite mit Rücksicht auf den gemeinsamen Bezugspunkt ins Gespräch zu bringen.

So darf als Ergebnis festgehalten werden: Dualistischer Theismus und monistischer Pantheismus bezeichnen die analytisch trennscharfen Oppositionen. Davon ist ein mittleres Feld des Einheit-in-Differenz-Denkens zu unterscheiden. Ruben Schneider hat jüngst vorgeschlagen, das Einheit-in-Differenz-Denken als Leitbild zur Bestimmung des Panentheismus zu wählen und Gott in der Unterschiedenheit von Gott und Welt in den größeren Horizont des allumfassenden Seins als transkategorialer Ganzheit einzuordnen. Damit werden aber alle Konzepte, die nicht den dualistischen Theismus oder den monistischen Pantheismus vertreten oder einem strengen Apophatismus folgen, in diesem weiten und breiten Begriff des Panentheismus eingeordnet, der damit auch die Konzepte von Thomas von Aquin und Hermann Krings (1913–2004) unter diesem Leitgedanken versammelt.[43] Hingegen halte ich es für die analytische Modellbildung hilfreich, dieses expansive Einheit-in-Differenz-Denken nicht als solches mit dem Panentheismus zu identifizieren. Demgegenüber exponiere ich mit Klaus Müller den Leitgedanken der Feedbackschleife. Zu prüfen bleibt dann, ob diese Konzepte theistisch-relational einseitig die unbedingte Souveränität Gottes betonen oder in der Ausgestaltung der Relationalität auch die mögliche Rückwirkung der Prozesse der Welt auf Gott bedenken, also panentheistisch-bidirektional ansetzen. Dann kann ein relationaler, aber souveränitätsorien-

---

42 Vgl. Th. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 1, Freiburg u. a. 2011, 608f.

43 Schneider, Die Einheit von Einheit [wie Anm. 10]; B. Nitsche, Rez. Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit, in: ThRv 118 (2022), im Erscheinen.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tierter (und hinsichtlich der Gestaltungsmacht monodirektionaler) Theismus (Pannenberg) und ein ontologisch modal schwacher, aber soteriologisch starker, bidirektionaler Panentheismus (Moltmann) unterschieden werden. Die monolaterale oder bilaterale Wirkrichtung markiert die relevante Unterscheidung innerhalb der Einheit-in-Differenz. Darüber hinaus muss ein zeitbestimmtes Denken Gottes von einem überzeitlichen Denken Gottes unterschieden werden. Die erste Variante zieht die Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur Gottes nach sich. Der genauere Blick lässt erkennen, dass die gemeinsame Schnittmenge zwischen beiden Positionen in der Konzeption eines relationalen Theismus oder eines differenzbewussten Panentheismus liegt, dem zufolge Gott sich in aller Freiheit insoweit von der Welt und Geschichte betreffen lässt, als er sich davon betreffen lassen will. In einer solchen Konzeption kann Gott überzeitlich und vollendungsbestimmt (Bernhard Nitsche: *1963)[44] oder in einer Gott eigenen Weise der Zeit gedacht und eschatologisch prekär durch eine ausgangsoffenes Ende bestimmt werden (Magnus Striet: *1964).[45]

Mit dieser Schnittmenge von relationalem Theismus und differenzbewusstem Panentheismus ist nun die erste Leitunterscheidung der Feedbackschleife auf ihre hilfreiche Anwendung hin zu erproben. Mit ihr verbindet sich die zweite Leitunterscheidung zwischen der Über-Zeitlichkeit Gottes und der zeit-, geschichts- und erfahrungsbestimmten Differenz von Ur-Natur und Folge-Natur. Diese beiden Leitunterscheidungen sollen nun exemplarisch anhand von drei Positionen erprobt werden, die prominent und vielleicht überraschend zunächst im deutschsprachigen Kontext ansetzen und sodann die Sache exemplarisch für den angelsächsischen und prozessorientierten Diskurs anzeigen.

---

[44] Vgl. Nitsche, Ewigkeit und Raum-Zeit [wie Anm. 29], 291–326.

[45] Vgl. M. Striet, Die Zeit. Systematisch-theologische Überlegungen, in: Th. Hieke, Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt (= TheoMod 8: Zeit und Ewigkeit), Freiburg 2013, 103–124; vgl. M. Striet, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg u. a. 2014; vgl. M. Striet, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: Th. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg u. a. ^{2}2012, 1490–1520.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Stellproben

7.1 Magnus Striet: panentheistische Implikationen wider Willen

Zunächst ist die Stärke des Anliegens von Magnus Striets geschichtstheologischen und zeittheoretischen Überlegungen darin zu sehen, dass Gott zu Kontingenz und Zeit fähig sein muss, um diese einerseits würdigen zu können und andererseits deren Veränderung zu veranlassen:

> »[D]er Kontingenz fähig zu sein, bedeutet, über Zeit zu verfügen. Vollzieht sich aber Gott im Medium von Zeit, das diesem als Möglichkeit seines Existenzvollzugs vorgeordnet ist? Wäre dem so, so könnte das Allmachtsprädikat nicht aufrechterhalten werden. Denn Gott wäre dann nicht mehr Herr aller Wirklichkeit.« Wenn Gott daher der Kontingenz fähig sein soll und – radikaler noch – den Raum der Kontingenz hervorgebracht hat und damit Zeit, dann muss Gott – nach Striet – selbst von einer Art Zeitlichkeit gekennzeichnet sein. Striet plädiert daher dafür, mit Barth und Pannenberg, Gott »als die ewige Quelle seiner eigenen Zeit zu bestimmen […] und zwar einer Zeit, die ihn zugleich als geschichts- und als kontingenzfähig begreifen lässt«.[46]

Ob dieser Gedanke einer Gott eigenen, analogen Weise der Zeit der univoken Grundprämisse Striets entspricht und in sich notwendig ist, um Gott als Quelle der Zeit verstehen zu können, bedarf weiterer Auseinandersetzung, deren Fokus hier nur angezeigt werden kann. Es bleibt die Frage, ob die Notwendigkeit des Menschen, geschichtliche Abläufe im Modus der Zeit zu denken, einfachhin auf Gott übertragen werden kann, oder ob Gott, im Sinne von Anselms Proslogion 15, noch einmal größer ist als die Weise, wie wir ihn denken können. Das Argument ist kein Plädoyer für einen unvernünftigen Irrationalismus, vielmehr Ausdruck eines Denkens, das dem *Deus semper maior* verpflichtet ist.

Schließlich schließt Striet unter den Freiheitsoptionen nicht aus, dass Gott mit seinem *experimentum mundi* an einer einzigen geschaffenen Freiheit scheitern kann, die sich im Ende der universalen Versöhnung und der universalen Vollendung verweigert, sei es aus pubertärer Aufmüpfigkeit, um Gott auszutesten, sei es aus Bosheit und Unwillen, sei es als Opfer einer abgründigen Leidensgeschichte aus existenziellem Unvermögen, usw.:

---

[46] Striet, Die Zeit [wie Anm. 45], 118.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »[B]egreift man Gottes Allmacht, bezogen auf die Welt und die menschliche Freiheit, so, dass er sich selbst daran bindet, diese ihren Eigenlogiken zu überlassen und d. h.: anderer Freiheit tatsächlich Freiheit lassen zu wollen, so steht die Möglichkeit eines Scheiterns Gottes in seiner Allmacht im Raum. Denn wenn Gottes Menschenfreundlichkeit universal ist, er aber nur in der freien Anerkennung durch den Menschen Gott, d. h. beglückende und alle Tränen abwischende Liebe für ihn werden kann, aber er eben dies will, er sich deshalb in seiner Allmacht beschränkt, so würde Gott in seinem Willen scheitern, wenn auch nur ein Mensch sich ihm verweigerte.«[47]

Ein so an der Freiheit eines einzelnen Geschöpfes scheiternder Gott wäre in einem potenzierten Maße direktional von der Freiheitsgeschichte der Menschen betroffen, die jede modal starke prozesstheologische Bidirektionalität bei weitem übertrifft und so die panentheistische Drift im Blick auf das eschatologische Ende extrem verstärkt. Zugleich bleibt die Frage, ob eine Gott eigene Weise der Zeit in Gott selbst Modifikationen ansetzt, die eine entsprechende Anwendung der prozessphilosophischen Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur sowohl nahelegen als auch fordern.

Demgegenüber bleibt zu fragen, ob ein Mensch im Angesicht Christi und im Angesicht von Gottes unendlicher Liebe sich dieser Liebe letztgültig verschließen kann. Wie auch immer man sich die Dauer in der Vollendung vorstellen mag, bleibt ein geduldiges und barmherziges Warten Gottes noch auf den letzten Sünder oder Unvermögenden zu unterstellen, das alle Abgründigkeit menschlicher Geschichte und menschlicher Erfahrung liebend und heilend umfasst. So kommt es darauf an, »für die Art und Weise, wie sich Gott seinem Volke geoffenbart hat«, sensibel zu bleiben: »als der ›ich bin der ich (beständig für euch da) sein werde‹ (vgl. Ex 3,14; Hos 1,9 […]). Das nie unterbrochene und nie aufhörende Warten des Vaters auf seine Kinder gibt eine Hoffnung, die auch in die Hölle hineinreicht.«[48]

7.2 Saskia Wendel: Panentheistin wider Wissen

Saskia Wendel (*1964) hat in die Festschrift für Klaus Müller ein persönlich in Briefform gehaltenes Sendschreiben an einen christlichen

---

47 Striet, In der Gottesschleife [wie Anm. 45], 132.

48 H. Verweyen, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008, 164; vgl. ebd. 158.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Panentheisten eingebracht, in dem sie sich von der bei Klaus Müller leitenden Verbindung von Panentheismus und monistischer Intuition und den monistischen Untiefen absetzt, um die Gründe für einen relationalen Theismus darzulegen. Zunächst versichert sie sich und dem Jubilar in der Übereinstimmung für ein rein rationales Denken und eine entsprechende philosophische Grundlegung der Theologie. Auch stimmen beide darin überein, dass die Idee der Einheit epistemisch notwendig ist, um Differenz denken zu können. Allerdings wird der ontologische Status der Idee unterschiedlich bewertet und werden daher einerseits fünf Einwände formuliert, die Wendels Absetzung vom monistisch ausgerichteten Panentheismus bestimmen, um andererseits ein reziprokes, bidirektionales Verhältnis von Gott und Welt zu formulieren:

Erstens erhebt sie gegenüber der von Müller im Anschluss an Henrich entfalteten Bewusstseinsphilosophie den Einwand, dass eine nichtegologische Bewusstseinstheorie jederzeit mit einem Naturalismus kompatibel ist und Henrichs Rückführung des menschlichen Bewusstseins mit seiner Erste-Person-Perspektive auf einen vorausgehenden ichlosen Grund nicht überzeugt, weil dieser Grund genau die Erste-Person-Perspektive und die Doppelstruktur von Subjekt und Person dann nicht mehr begründen kann und schließlich auch die Freiheit in diesem Geschehen als Prinzip allen Handelns unterbestimmt bleibt.

Zweitens problematisiert sie die Verhältnisbestimmung von Identität und Differenz und darin besonders »die unausgesprochen hegelianische Grundmelodie, nicht nur hinsichtlich des Begriffs der absoluten Einheit, sondern hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinheit und Besonderheit«.[49] Damit verbunden ist eine Kritik des starken Identitätsdenkens und der Verweis auf die politische Implikation, dass Denken niemals neutral, objektiv oder interesselos ist, sondern eben diese politische Implikationen mit zu bedenken hat.

Drittens thematisiert sie die sogenannten Nebenfolgen einer monistischen Metaphysik, die in der Einheit von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis ihren Ausdruck findet. So wird die »Gottesgewissheit« bei Müller als eine Form unmittelbarer Erkenntnis und Selbstgewissheit konzipiert.

---

[49] S. Wendel, Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten, in: S. Wendel/Th. Schärtl (Hg.), Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers. Regensburg 2015, 225–240, hier: 231.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Bin ich aber wirklich immer schon mit Gott vertraut, wenn ich mit mir selbst vertraut bin? Und müsste dann letztlich nicht jeder an Gott glauben, wenn er diese Vertrautheit zutreffend reflektiert? Und hat der, der nicht an Gott glaubt, seinen Verstand nicht richtig gebraucht, ist also genau besehen intellektuell unfähig, weil er seine eigene Selbstvertrautheit nicht so reflektiert, dass ihm die darin ebenso unmittelbar gegebene Gottvertrautheit einsichtig wird? Oder handelt es sich um eine falsche Einstellung des Willens.«[50]

Demgegenüber exponiert Wendel das Zuviel an Identität, aus dem diese Problemlagen hervorgehen.

Wenn nun viertens »das Universum als Ganzes und das bewusste Leben im Besonderen« Ausdruck und Gestalt des Göttlichen sind, könnte dies zu einer »direkten Darstellung« und »direkten Anwesenheit« des Absoluten führen. Damit »droht die Verendlichung des Absoluten bzw. die Gleichsetzung des Absoluten mit der Welt, ›deus sive natura‹, und damit die Möglichkeit einer monistischen Metaphysik naturalistischen Typs«.[51]

Fünftens verstricken sich monistisch ausgerichtete Metaphysiken »ohne die theistische Annahme eines frei handelnden Gottes in die Theodizeeproblematik«.[52] Im Anschluss an Schelling ist dann zu fragen, ob Gott nicht ein dunkler Grund innewohnt, der den Ursprung von Leid und Bösem verantwortet. Dann wären Leid und Böses Kollateralschäden des Zu-sich-selber-Kommens Gottes in der Geschichte. Im Kontrast formuliert Wendel die Überzeugung, der zufolge »Gottprinzip und Person zugleich [sind] und das Universum weder mit Gott identisch noch von ihm radikal unterschieden ist noch ihm als Teil zugehört«. Dabei wird Hegels Dialektik im Sinne einer differenzlosen Einheit interpretiert und mit Kant hervorgehoben, dass die Ideen intramentale Universalien und nicht extramentale Realitäten darstellen. Am Ende wird die Beziehung von Gott und Universum durch eine asymmetrische Relation von Entstehung und Erhaltung taxiert.

> »Doch die Relation zwischen Gott und Welt ist ja nicht nur Bezug Gottes zur Welt, sondern auch In-Bezug-Genommen-Sein Gottes durch die Welt, durch das aus ihm selbst gesetzte Andere, und so handelt es sich unbeschadet der Asymmetrie im Verhältnis von Grund und Gegründetem doch auch um ein reziprokes Verhältnis. Dieses

---

50 Wendel, Sendschreiben [wie Anm. 49], 232.
51 Wendel, Sendschreiben [wie Anm. 49], 233f.
52 Wendel, Sendschreiben [wie Anm. 49], 233.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> ›Nicht-mehr-ohne-Einander‹ von Gott und Welt unterscheidet sich jedoch vom Gedanken einer Ewigkeit der Welt insofern, als Welt nicht immer schon mit Gott notwendig koexistiert und aus ihm gleichsam emaniert – er könnte sich auch schlichtweg nur auf sich selbst beziehen in einer innergöttlichen Relation und einem innergöttlichen Bildwerden –, sondern Kreation Gottes ist. Nun aber wirkt diese Kreation auf Gott zurück, mit dem sie in unauflöslicher Relation steht.«[53]

Damit erfüllt der Ansatz von Saskia Wendel in ihrer kritischen Absetzung vom monistischen Denken dennoch alle Kriterien eines differenzbewussten Panentheismus. Über einen relationalen Theismus hinaus geht die bidirektionale Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses innerhalb der grundlegenden Asymmetrie. Natürlich ist dieses Verhältnis bei Wendel als Freiheitsverhältnis gedacht und repräsentiert insofern zunächst den Mischtyp. Dennoch scheint die Rückwirkung auf Gott grundsätzlicher und stärker zu sein als in der Weise, wie Gott sich in aller Freiheit davon betreffen lassen will. Dem entspricht, dass Klaus Müller in seiner Erwiderung auf das Sendschreiben in den »Theologischen Rehabilitierungen« am Ende betont:

> »Du [bist] eigentlich schon da, jedenfalls ziemlich nahe dem, was ich unter Panentheismus verstehe. Und so manche der Folgefragen, auf die ich an dieser Stelle nicht mehr eingehe (z. B. Ewigkeit der Welt versus Kreation), können philosophisch als offene Alternativen behandelt werden. Den Schlusssatz Deines Sendschreibens könnte ich ohne Weiteres als Kurzformel des Panentheismus empfehlen: dass
>
> ›[…] Gott und Welt in ihrem Verhältnis differenzierter Einheit ›nicht mehr-ohne-Einander‹ (können), trotz der Autonomie der Welt ihrem Prinzip gegenüber sowie der Eigenständigkeit Gottes der Welt gegenüber.‹«[54]

Am Beispiel des Beitrags »Theismus nach Kopernikus« lässt sich zeigen, dass der Mischtyp eher in Richtung eines reziproken bidirektionalen Panentheismus tendiert als in Richtung eines monodirektionalen relationalen Theismus. Damit wird die Wahrnehmung Klaus Müllers unterstrichen und hier die These vertreten, dass es sich

---

[53] Wendel, Sendschreiben [wie Anm. 49], 241.
[54] Wendel, Sendschreiben [wie Anm. 49], 239.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um einen Panentheismus wider Wissen handelt, der durch die klare Abgrenzung vom Monismus getragen ist.[55]

In dem Beitrag für ein Denken nach Kopernikus plädiert Wendel für die Fassung des Gottesbegriffs unter der Idee des Unbedingten, die zunächst ein epistemischer und anthropologischer Begriff ist, insofern sie der unbedingten Freiheit des Ich korrespondiert. Zugleich ist damit ein unbedingtes Sollen verbunden und stellt die Idee der Unbedingtheit schließlich einen ontologischen Begriff dar. Denn damit wird ein unbedingtes Sein und Wesen bezeichnet und ein grundloser Grund angesprochen, der nicht mehr in der Logik von Kausalität (d. h. als *causa sui*) konzipiert werden kann. Dieser grundlose Grund von allem ist mit Anselm als dasjenige zu verstehen, worüber hinaus Vollkommeneres nicht gedacht werden kann. Descartes fasst diesen Grund unter dem Begriff des Unendlichen und Hegel unterscheidet präzisierend zwischen dem Schlecht-Unendlichen formaler Unabschließbarkeit und dem wahrhaft Unendlichen dialektischer Fülle.

Gegenüber den anthropozentrischen und theozentrischen Restbeständen, die Gott als maximales Individuum und höchstes Seiendes fassen, muss Gott als Grund der intelligiblen wie der materiellen Welt gedacht werden können und darf nicht unter den Anschauungsformen von Raum und Zeit als Gott außer uns bzw. hinter der Welt oder gar als Gott nach der Welt wie ein »überirdisches Individuum« verstanden werden. Vielmehr muss er als »Mitte und Herz des Universums« begriffen werden, sodass Gott mit Cusanus und Giordano Bruno Mitte, Grund und Prinzip des Alls ist.[56] »Was als Schönes und Gutes auf absolute Weise fesselt, ist das Universum. Es verliert nichts, indem es alles enthält. Alles hat das Begehren, zu sein, aber nicht im Universalbegriff und auf einfache Weise, sondern als ein dies oder das.«[57] Positiv hervorgehoben wird, dass Gott, in Nähe zum Panpsychismus, den universalen Geist und die universale Materie in einer Koinzidenz der Gegensätze umfasst und in sich einschließt, sodass Bruno sowohl den Dualismus von Geist und Materie als auch den aristotelischen Hylemorphismus von passivem Stoff und aktiver

---

55 Vgl. S. Wendel, Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann, in: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hg.), Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik. Festschrift für Karl-Heinz Menke, Regensburg 2015, 17–46.

56 Wendel, Theismus nach Kopernikus [wie Anm. 55], 25.

57 G. Bruno, Über die fesselnden Kräfte im Allgemeinen, in: G. Bruno/E. Samsonow (Hg.) Giordano Bruno, München 1999, 166–228, hier: 167.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Form überschreitet und das Potenzial des Absoluten herausstellt, als körperhaft Einzelnes hervorzutreten. Unumwunden gibt Wendel zu, dass diese Überlegungen von Bruno vielfach pantheistisch und panentheistisch interpretiert und rezipiert wurden, wohingegen sie einen Theismus in dieses Denken eintragen will, um die Differenz zwischen Gott und Universum aufrechtzuerhalten. Ihre Auseinandersetzung mit Whitehead und Hartshorne und ihre Absetzung vom modal starken bidirektionalen Panentheismus braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden, um das zentrale Anliegen der Vergegenwärtigung Gottes im Universum und als Universum bzw. im Einzelnen im Universum und als einzelne Person darzulegen. Vor dem Hintergrund von Manfred Frank unterscheidet sie die Subjekt-Perspektive des Ich als Zur-Welt-Sein des Daseins von der Person-Perspektive als In-der-Welt-Sein des Daseins und als Anderes unter Anderem und Anderen, so aber relational als Mit-Anderen-Sein. Subjekt-Sein und Person-Sein bezeichnen deshalb keine Entitäten, sondern Vollzugsformen oder Strukturen des bewussten Lebens. Dabei ist die Subjekt-Perspektive mit dem Gedanken der transzendentalen Freiheit spontaner Selbstsetzung und der Freiheit spontaner Bestimmung *für* oder *wozu* gekennzeichnet, die das Neu- und Anderskönnen beinhaltet. Hingegen wird die Person-Perspektive davon unterschieden und Person nicht durch freie Subjektivität bestimmt. Die göttliche Subjekt-Person ist in dieser Doppelstruktur als freies Zur-Welt-Sein und als soziales In-der-Welt-Sein charakterisiert. Das bedeutet für das Gott-Welt-Verhältnis:

> »Möglichkeitsbedingung dieser Relation ist Gottes Einzigkeit, also seine mit einer Subjektperspektive verbundene Selbstgewissheit, sowie sein Vermögen der Kreativität, also das Potenzial, anderes bzw. Neues hervorzubringen und in diesem Sinne einen Anfang zu setzen. Da dieses andere nicht ›nur‹ ein einzelnes ist, […] sondern das All, der Kosmos, so ist das Verhältnis Gottes zu seinem Anderen quasi kosmisch: er bezieht sich auf einzelnes wie auf das All zugleich, auf eine Vielzahl von Welten im Universum und auf das Universum als Ganzes. So gesehen ist er auf der einen Seite Subjekt, ›einzig‹, auf der anderen Seite Person, doch als Person bezieht er sich auf alles, was ist. In diesem Sinne ist Gott eine ›kosmische Person‹, nicht aber [wie bei Hartshorne] ›kosmisches Individuum‹ und nicht nur Interaktion, sondern interagierendes Subjekt, da die Subjektperspektive nicht allein einem begrenzten, verkörperten Einzelwesen zukommen muss. […] Diese Doppelstruktur Gottes als Subjekt und Person entspricht durchaus der

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> die Polarität Gottes als Ur- und Folge-Natur bzw. schöpferischer wie erwidernder Liebe, von der die Prozesstheologie spricht, allerdings unter Einschreibung des Theismus.«[58]

Diese Unterscheidung von Ur- und Folge-Natur ergibt sich bei Wendel auch dadurch notwendig, dass Gott in der Subjekt-Perspektive vorzeitlich, doch in der Person-Perspektive zeitanalog zu fassen ist. Insgesamt wird diese Kosmovision des Göttlichen mit der cusanischen Konzeption der *complexio* bzw. *implicatio* der Welt in Gott und der *explicatio* Gottes in der Welt vorgestellt. In dieser Weise ist die Subjekt-Perspektive oder Ur-Natur die Möglichkeitsbedingung und Voraussetzung des Kosmischen und der Ereignisse in ihm. Hingegen ist die Person-Perspektive als Ausfaltung Gottes durch die mentale und physische Wirklichkeit mitbestimmt, die sie als Folgenatur in sich einbezieht. Dies alles geschieht in der Perspektive der Beziehung (Relation) und wird unter der Perspektive der Freiheit für das Verhältnis von freiem Entschluss und intrinsischer Selbstentsprechung (Notwendigkeit) vorgestellt. In der Person-Perspektive ist Mentales wie Physisches und letztlich alles Positive als »coincidentia oppositorum« in Gottes Personsein zu integrieren, wohingegen alle Vermögen und Potenziale aus der Subjektperspektive der Ur-Natur hervorgehen. In dieser Konzeption wird auch die Trinitätstheologie im Sinne der Vermögen und Potenziale Gottes (vgl. Potenzenlehre bei Schelling) angezeigt, sodass die trinitarischen Hypostasen nicht kappadokisch als selbstvollmächtige Träger des göttlichen Wesensvollzugs, sondern im Sinne der lateinischen Prävalenz des Wesens als Potenziale der einen Subjektivität Gottes aufzufassen sind. Dies ist ein Konzept, das erhebliche Nähe zu einem möglichen muslimischen Verständnis von Geist und Wort als Wesens-Attribute Gottes entwickelt.[59]

7.3 Thomas Oord: Vom relationalen Open Theism zum modal starken Panentheismus

Thomas Jay Oord (*1965) bezeichnet seine Theologie als »offene und relationale Theologie«. Damit ist er einerseits dem »open theism«

---

[58] Wendel, Theismus nach Kopernikus [wie Anm. 55], 42f.

[59] Vgl. B. Nitsche, Der Heilige Geist im Islam. Eine Sondierung für das christlich-muslimische Gespräch, noch unveröffentlicht.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuzuordnen,[60] verbindet diesen aber anderseits mit Ansätzen aus der Prozessphilosophie und kommt dadurch zu einem modal starken bidirektionalen Panentheismus. Dieser nimmt seinen Ausgang bei einer relationalen Theologie der Liebe, die Gott als jene wesentlich kenotische Liebe begreift, die in ihrer Selbstgabe alles geschöpfte Sein eröffnet und ermächtigt.

Zu den grundlegenden Annahmen des »open theism« gehört erstens die Behauptung der Willensfreiheit Gottes und die Willensfreiheit des Menschen. Gott schenkt Freiheit und tritt mit seinen Geschöpfen als lebendiger Gott der Geschichte in Beziehung. Gott erweist sich als personal zugewandt, zeitlich bestimmt und sich in seinem Sein verändernd.

Da sich für den offenen Theismus der freie Wille des Menschen und eine göttliche Allwissenheit logisch ausschließen, kann Gott – zweitens – kein Wissen über alle zukünftigen Ereignisse haben. Gott ist allwissend nur in Bezug auf die in Gesetzen »festgelegte« Wirklichkeit, jedoch nicht in Bezug auf die Menschengeschichte und ihre Zukunft, die wegen der menschlichen Freiheit offen ist: Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann er »nicht mit Sicherheit alles wissen […], was in der Zukunft passieren wird«[61], denn »[z]ukünftige Ereignisse existieren noch nicht und sind daher prinzipiell noch nicht wissbar«.[62] Damit wird allerdings Gott nicht als vorausgehender Grund des Seins von Welt, Zeit und Geschichte verstanden, der kopräsent zu allen Ereignissen der Welt ist, sondern wie ein menschenanaloges und der Zeit unterworfenes Wesen gefasst.

Drittens ist dem offenen Theismus einerseits die Zukunft und der Verlauf der Geschichte – und zwar auch für Gott – offen, anderseits ist Gott selbst, der sich der Schöpfung personal zuwendet, offen. Damit wird die Dimension des Zeitlichen in Gott und sein Handeln eingetragen.

---

60 Vgl. Th. J. Oord, Open and Relational Theology. An Introduction to Life-Changing Ideas, Downers Grove 2021; Th. J. Oord/W. A. Schwartz, Panentheism and Panexperientialism for Open and Relational Theology, in: G. Brüntrup/B. P. Göcke/L. Jaskolla (Hg.), Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020, 231–252.

61 Th. J. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht. Ein offener und relationaler Zugang zum Wirken Gottes in der Welt, Grasmere 2020, 107.

62 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 107; vgl. G. A. Boyd, The Open Theism View, in: J. K. Beilby/ P. R. Eddy, Divine Foreknowledge. Four Views, Westmont 2001, 14.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entscheidend ist – viertens – die Annahme, dass »Liebe […] die primäre Eigenschaft Gottes« ist und Gott »uns [aufruft], ein Leben in Liebe zu führen«.[63]

Mit den Verfassern von *Openness of God* ist Oord der Überzeugung, dass »die übergreifende Botschaft der Bibel am besten zu den […] grundlegenden Vorstellungen offener und relationaler Theologie passt«.[64] Mit der Prozesstheologie, die er als »Relationale Theologie« interpretiert, teilt Oord die Idee, dass die Zuwendung Gottes zur Welt weniger als ein Interventionismus denn als den geschaffenen Dingen innerlich gegenwärtige, lockende Kraft aufzufassen ist.[65] Open Theism und Prozessdenken gehen außerdem gemeinsam »davon aus, dass die Schöpfung eine Rückkoppelung auf Gott entfaltet, weil Gott eine maximal empathische Wirklichkeit ist, die sich von allem, was ist, zuinnerst betreffen lässt«.[66]

8.4.1 Gottes Sein als Liebe – »wesentliche Kenosis«

Weil Gott in seinem Wesen selbst Liebe ist und sich in seinem Sein als Liebe vollzieht [»Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8.16)], ist er als liebende Relationalität wesentlich und unmittelbar auf die Liebe zur Schöpfung hin geöffnet: »Gottes Liebe ist nicht egoistisch. Gottes Liebe ist viel mehr als die Selbstbetrachtung in der Dreifaltigkeit. Wir sollten glauben, dass Gott mit einer Welt von Geschöpfen in Beziehung steht, mit denen liebevolle Beziehungen des Gebens und Empfangens entstehen.«[67] Oord geht davon aus, dass die Liebe als zentrale Wesenseigenschaft auch eine intrinsisch notwendige, weil ihm wesensmäßig entsprechende Beziehung zur Welt impliziert. Es gilt: »Gottes wesentliche Beziehung zur Welt und innerhalb der Trinität macht es plausibel zu sagen, dass Gott Liebe ist und dass Gott uns notwendigerweise liebt.«[68] Die Auszeichnung der Liebe

---

63 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 107.

64 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 105f.

65 Vgl. M. Reményi, Gott ist die Liebe. Zu Thomas J. Oords Projekt einer essentiellen Kenosis, in: Th. J. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht. Ein offener und relationaler Zugang zum Wirken Gottes in der Welt, Downers Grove 2020, 223––238, hier: 230.

66 Reményi, Gott ist die Liebe [wie Anm. 65], 230.

67 Th. J. Oord, The Nature of Love. A Theology, Danvers 2010, 81.

68 Oord, The Nature of Love [wie Anm. 67], 107. Mit polemischer Zuspitzung präzisiert Oord seine Position in Abgrenzung von und in Bezug zu Barths Trinitätstheologie und der Prozesstheologie: »Einige Theologen scheinen zu glauben, dass wir

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als primäres Wesensattribut lässt in gewisser Weise unterbestimmt, dass Gott in seinem trinitarischen Selbstvollzug Liebe ist. Gegenüber einer Vorstellung innertrinitarischer Communio, die als Liebesgemeinschaft in sich selbst Freiheit und Liebe realisiert und daher Schöpfung nicht notwendig annehmen muss, lehnt Oord, vermutlich in Nähe zu den antitrinitarischen Arminianern, dies als egoistische Selbstbespiegelung ab und betont die intrinsische Notwendigkeit der Schöpfung aus kenotischer Liebe.

Denn Gott ist *qua* kenotischer Liebe ekstatisch, sich-verschenkend in Liebe und aus Liebe, sodass die Schöpfung in der Liebe selbst Vollendung findet. Es gehört zum Wesensvollzug Gottes, zu lieben, sodass Gott nicht nichtlieben kann, aber dennoch frei ist in der Weise, wie er seine Liebe vollzieht und zur Geltung bringt. *Kenosis* wird konsequent als Bestimmung des Wesens Gottes gedacht. Jesu kenotische Liebe ist dabei Ausdruck des Wesens Gottes.[69] *Kenosis* wird als ermächtigende »Selbst-Gabe« verstanden, in Anlehnung an den paränetisch-menschendienlichen Charakter des Begriffs im Philipper-Hymnus.[70] Liebe als »wesensmäßige Kenose« ist darin von der Unfähigkeit, zu zwingen oder zu kontrollieren, bestimmt:

> »Liebe zwingt nicht im metaphysischen Sinn, weil sie andere niemals kontrolliert. Bezogen auf Gott heißt das, dass die Unfähigkeit zum Zwang im metaphysischen Sinn bedeutet, dass Gott andere oder Situationen nicht kontrollieren kann.«[71]

---

zwischen zwei Optionen wählen müssen […] Sie gehen davon aus, dass wir wählen müssen zwischen der Behauptung, dass Gott notwendigerweise in der Dreifaltigkeit liebt oder Gott notwendigerweise die Geschöpfe liebt. Viele selbsternannte Trinitarische Theologen bejahen die ewige Liebe in der Trinität; die Prozesstheologie impliziert, dass Gott die Schöpfung ewig liebt. Die essentielle Kenosis-Theologie […] besagt, dass Gott sowohl notwendigerweise in der Trinität liebt als auch notwendigerweise die Geschöpfe liebt« (Oord, The Nature of Love [wie Anm. 67], 131).

69 »Kenosis [dient] heute primär zur Beschreibung der Art und Weise, wie Jesus das Wesen Gottes offenbart. Anstatt sich vorzustellen, wie Gott in der Inkarnation auf bestimmte Eigenschaften verzichtete, denken mittlerweile viele, dass die Kenosis Jesu uns zeigt, wer Gott ist und wie er handelt. […] Daher denke ich, wenn ich von Kenosis spreche, weniger daran, wie Gott Mensch wurde, sondern eher daran, wie man Gottes Wesen im Licht inkarnierter Liebe verstehen kann. Denn Jesus ist, wie der Verfasser des Hebräerbriefs es formuliert, ›das Abbild seines [Gottes] Wesens‹ (Hebr 1,3). Im Licht der kenotischen Liebe Jesu können wir etwas über Gottes Wesen erfahren.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 154).

70 Vgl. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 157.

71 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 182.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daher ist es konsequent, wenn Gott selbst die Schöpfung und den Menschen in eine Eigengesetzlichkeit und in die Offenheit einer Entwicklung hinein freigibt, die nicht prädestiniert und nicht vorauskontrolliert ist. Die Schöpfung selbst ist durch Prozesse der evolutiven und komplexitätssteigernden Selbstorganisation gekennzeichnet. Mensch und Schöpfung beruft und lockt Gott hin zur Realisierung ihres Wohlergehens, um seine Liebe zu vergegenwärtigen.[72]

Weil die Liebe Gottes als primäre Wesenseigenschaft seiner Souveränität und Macht vorausgeht, also die Klammer oder das Vorzeichen seines Handelns ist, muss sich Gott nicht erst dazu entscheiden, über seine Geschöpfe keine kontrollierende Herrschaft auszuüben. Liebe kann nur freigebend, lockend und einladend sein.[73] Wie für Gott die Selbstentäußerung nicht Selbstverlust bedeutet, so der Mitvollzug kenotischer Liebe seitens der Menschen nicht Selbstverzicht und Selbstpreisgabe. Vielmehr werden Prozesse gesunder Selbstliebe initiiert, aus der die Überschüssigkeit der Liebe hervorgeht.[74] Die Kenosis dezentriert die Selbstliebe und fördert die Selbstlosigkeit, ohne das Selbstinteresse aufzuheben.

8.4.2 Schöpfung als »Creatio ex Creatione a Natura Amoris«

Weil Gott von Ewigkeit her Liebe ist und Liebe relational ist, ist Gott der Schöpfung immer schon zugewandt. Er erschafft immer und zu jeder Zeit wegen seiner Liebe. Diese Vorstellung kann nach Oord nicht mit dem Gedanken der *creatio ex nihilo* übereingebracht werden. Zum einen setzt *creatio ex nihilo* für Oord – im Sinne der

---

72 »Gottes Wirken in unserer Welt zeichnet sich dadurch aus, dass er die Schöpfung zum Wohlergehen ermächtigt und inspiriert. Gott erhält zudem notwendigerweise die Gesetzmäßigkeiten des Universums aufrecht, weil diese Regelmäßigkeiten aus Gottes ewigem Wesen der Liebe stammen. Der Zufall in der Welt und der geschöpfliche freie Wille sind genuin. Gott ist keine Art Diktator, der auf mysteriöse Weise die Fäden zieht. Gott kontrolliert andere niemals. Dennoch wirkt Gott Wunder – allerdings ohne dabei Zwang auszuüben. Gott erhält die ganze Schöpfung auf fürsorgliche Weise und beruft sie zu Liebe und Schönheit.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 91f.).

73 Vgl. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 157.

74 »Kenosis als sich selbst verschenkende, andere ermächtigende Liebe fördert zudem die gesunde Selbstliebe. Sich selbst schenkende Liebe beinhaltet zuweilen auch Selbstopfer. Leider glaubten viele Christen lange, dass sich selbst schenkende Liebe dem Handeln zum eigenen Wohlergehen widerspricht.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 158).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prozessphilosophie – eine Allmacht voraus, die, weil sie in souveräner Entscheidung alles hervorbringt, auch alles ordnen und dirigieren muss. Solches kann freilich nicht der Fall sein, wenn Gottes Allmacht relational als Allliebe gefasst wird, dass also Gottes Liebe alles vermag, was Liebe vermag. Dabei irritiert die Festschreibung, nach welcher Vertreter der *creatio ex nihilo* keine guten Gründe haben, Gott in seinem Wesen als Liebe zu bestimmen. Denn es gehört zur Standarddeutung deutscher bzw. kontinentaler Theologie, die *creatio ex nihilo* als *creatio ex amore* zu begreifen.[75]

Zum anderen interpretiert Oord den Gedanken der *creatio ex nihilo* so, dass das Konzept der Liebe darin nicht als Wesensbestimmung Gottes gefasst würde und Gottes Liebe zur Welt darum widerrufbar wäre. Das ist eine ziemliche Verzerrung aller Konzepte, welche aufgrund der Freiheitsbestimmtheit und Allmacht der Liebe eine *creatio ex nihilo* vertreten. Mit dem Gedanken der *creatio ex nihilo* wird von Oord willkürliche Allmacht im Sinne der *potentia Dei absoluta* verbunden, gemäß der Gott sich auch entschließen könnte, die Schöpfung und die Geschöpfe nicht zu lieben:

> »Da die *creatio ex nihilo* impliziert, dass Gottes ewige Natur keine Liebe zur Schöpfung beinhaltet, haben diejenigen, die die Schöpfung aus dem Nichts annehmen, keinen Grund anzunehmen, dass Gott auch morgen noch die Geschöpfe lieben wird. Die *creatio ex nihilo* stützt nicht die Ansicht, dass Gott uns immer lieben wird.«[76]

So vertritt Oord eine kuriose Differenz bzw. einen Antagonismus zwischen dem Wesen Gottes als Liebe (Oord) und Gottes freier Selbstbestimmung (Position der *creatio ex nihilo*). Dies hat seinen Grund darin, dass Oord den inneren Zusammenhang von Freiheit und Liebe nicht bedenkt. Im Sinne von Hermann Krings und Thomas Pröpper (1941–2015) kann Freiheit als Wollen der anderen Freiheit bestimmt werden. Sie ist gerade offen dafür, sich auch als unbedingte Liebe und unbedingter Zuspruch an anderes Leben und an andere Freiheit zu bestimmen.[77] Sofern der unbedingte Entschluss zu anderer

---

[75] Vgl. K. von Stosch, Allmacht als Liebe denken: Zur Verteidigung einer theologischen Grunderkenntnis neuerer Theologie, in: Th. Marschler/Th. Schärtl (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen Systematischer Theologie und Analytischer Philosophie, Münster 2016, 251–266.

[76] Oord, God Always Creates out of Creation in Love [wie Anm. 12], 119.

[77] Vgl. H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (= RPPh 12), Freiburg u. a. 1980, 170: »Der Vollzug der Freiheit als Bejahung anderer Freiheit enthält einen

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit einen Überschuss an Unbedingtheit enthält, der mit der Bejahung anderer Freiheit und dem Wollen anderer Freiheit einhergeht, kann die Bejahung der anderen Freiheit sich zur Liebe als Bejahung der anderen Person in ihrer individuellen Persönlichkeit weiten und vertiefen. Die Bejahung von Dasein und Dass-Sein der anderen Freiheit weitet sich in der Liebe auf das Sosein der konkreten Person hin. Liebe ist deshalb Liebe nur aus Freiheit und in Freiheit. Sie ist wesentlich *frei*gebend, in Freiheit hinein entlassend, und frei*giebig*, sich verschenkend.

---

unbedingten Anspruch; er besitzt als unbedingtes Sich-öffnen die Dimension des Unbedingten und greift, kraft seiner eigenen Form, auf unbedingte Freiheit vor. Transzendentale Freiheit realisiert sich darum in der Bejahung anderer Freiheit und im Vorgriff auf unbedingte Freiheit«. Vgl. ebd. 173f.: »Die Grundkategorie, unter der Gott im Neuen Testament begriffen wird, ist die Kategorie der Liebe, d. h., eines freien Sichöffnens und Hingebens in sich selbst […] und für die Menschen […]. Das ursprüngliche Sich-Öffnen konstituiert jene Materialität des Wollens, welche das inhaltlich bestimmte Tun unmittelbar und nicht vermittelt durch eine Vorschrift als freies Tun hervorgehen lässt.« Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 1 [wie Anm. 42], 608f.: »So liegt die Bedeutung des Freiheitsdenkens für das Verständnis des *Geschichts- und Offenbarungshandelns Gottes* grundlegend darin, dass es um der Freiheit Gottes wie des Menschen willen, ohne die Gottes Liebe als solche weder den Menschen erreichen noch der Mensch Gottes Verherrlichung und Ehre sein könnte, die Geschichte zwischen beiden ernsthaft als *offene* zu denken verlangt und auch ermöglicht. So einzigartig nämlich, um dies schon vorwegzunehmen, Gottes Allmacht gegenüber jeder endlichen, gegensatzabhängigen und abhängig haltenden Macht schon darin erscheint, dass sie freie, auch zu ihm sich verhaltende Wesen hervorbringt und sein lassen kann, so wenig kann es ihr widersprechen, dass er selber sich dazu bestimmte, sich von ihnen bestimmen zu lassen, und eine entsprechend offene Geschichte mit ihnen riskierte – bis hin zu dem Ereignis, *quo nil maius fieri potest*, in dem er sich selbst, doch ohne vernichtet zu werden, dem tötenden Widerspruch preisgab und seine Allmacht als Allmacht der *Liebe*, als wahrhaft göttliche Allmacht *erwies*. Ihre wesentliche Ursprünglichkeit erlaubt es nun grundsätzlich (eben dies intendierte ja schon der Begriff der *potentia Dei absoluta* bei *Duns Scotus* und *Ockham*), Gottes schöpferische Freiheit und wirksame Unmittelbarkeit in jedem Moment auch seines geordneten Handelns und eben damit seine Fähigkeit zu denken, auf das Tun der freien Menschen antwortend eingehen zu können – dies aber so, dass sein grundlegender Heilsratschluss unverändert, er selbst im Stehen zu sich und seiner je größeren Liebe beständig, in seinen kontingenten Entschlüssen also mit sich identisch bleibt: primäres Subjekt einer offenen Geschichte, die ihm gleichwohl nicht entgleitet, verfällt oder zersplittert, sondern in Gottes originärer Innovationsmacht, deren Möglichkeiten niemals erschöpft sind, ihre verheißungsvolle Zukunft behält und ihre Kontinuität aus der steten, einsatzwilligen Treue seines unbedingt entschiedenen universalen Heilswillens gewinnt.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Oord hingegen bestimmt Liebe, Freiheit und Wille zeitlich nacheinander und einander entgegengesetzt:

> »Mein Modell, das Gott als wesentlich kenotisch denkt, [setzt] Gottes Selbstbegrenzung als unfreiwillig [an]. Gottes Wesen der Liebe geht seinem souveränen Willen logisch voraus. Das bedeutet, dass Gottes sich selbstbegrenzende Kenosis primär in Gottes ewigem und unveränderlichem Wesen der Liebe gründet und nicht in einer freiwilligen Entscheidung Gottes.«[78]

Das ungeklärte Verhältnis zwischen Freiheit und Liebe, das den Gedanken der Freiheit Gottes – im Unterschied zur Liebe – mit einer Konzeption der *potentia Dei absoluta* als Willkür verbindet und die Bestimmungen der Arminianer aktualisiert, trägt dann die Konsequenz in sich:

> »Gott ist nicht frei in der Entscheidung, ob er lieben will, weil Gottes Wesen Liebe ist. Hierin stimmt wesentliche Kenosis mit Jacob Arminius überein, der sagt, Gott sei nicht aus freien Stücken gut; das heißt, er ist nicht gut im Sinne einer frei von ihm gewählten Eigenschaft, sondern im Sinne einer wesentlichen Notwendigkeit.«[79]

Damit übergeht Oord, dass Gottes trinitarischer Selbstvollzug in neueren Diskursen wesentlich als Liebe und seine Allmacht *als* Allliebe bestimmt wird.[80]

---

78 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 92.

79 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 160.

80 Vgl. von Stosch, Allmacht als Liebe denken [wie Anm. 75], 251–266; Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 190: »In meinen Augen ist Gott mindestens in dreierlei Hinsicht allmächtig. Gott ist ... 1. mächtiger als alle anderen. 2. der einzige, der Macht auf alles ausübt, was existiert. 3. die letzte Quelle der Macht für alle Geschöpfe. Als der eine Allmächtige verwirklicht Gott Macht durch seine sich selbst schenkende Kenosis, der nichts und niemanden zwingenden Liebe. Göttliche Liebe ist die Vorbedingung der Allmacht Gottes.« Präziser ließe sich hier sagen, dass Gottes Liebe der Wesensvollzug seiner Allmacht ist und Gottes Allmacht alles vermag, was Liebe vermag. Auch: »Im Gegensatz [zu Sanders' Position] glaube ich tatsächlich, dass Gottes Wesen die Art von Welt vorgibt, die Gott erschaffen musste. Gott musste gemäß seinem göttlichen Wesen handeln und die alle anderen überragende Eigenschaft seines Wesens ist die Liebe. Aus diesem Grund glaube ich, dass die Liebe Gottes letztgültiger Wegweiser bei der Erschaffung der Welt ist. In meinen Augen geht die Liebe der Macht im Wesen Gottes logisch voraus. Wenn die Liebe die Souveränität überragt, hat das Konsequenzen dafür, wie wir uns Gottes fortwährendes Schaffen und In-Beziehung-treten mit seinen Geschöpfen vorstellen sollten.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 147; vgl. J. Sanders, The God Who Risks. A Theology of Divine Providence, Downers Grove ^{2}2007, 71).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Unterschied zwischen Gott und den Menschen besteht nach Oord nun darin, dass freie Geschöpfe frei entscheiden können, ob sie lieben wollen und wie sie diese Liebe ausdrücken: »Sie besitzen kein ewiges Wesen, das in der Liebe alle anderen Eigenschaften überragt und notwendiger Bestandteil ihres Wesens ist. Aus diesem Grund können Geschöpfe sündigen oder Übel tun.«[81] So sind die Geschöpfe frei, zu sündigen und Übles zu tun, wohingegen Gott in dieser Hinsicht nicht frei ist. Dieses Argument unterstreicht die Wahlfreiheit und Optionen-Freiheit und bestimmt die Sünde als genuine Möglichkeit der Freiheit.

Durch die Trennung und gegenseitige Äußerlichkeit von Freiheit und Liebe kommt es schließlich zu etwas drastischen Formulierungen von Gottes Agape-Güte und einem pointillistischen Verständnis von Gottes Freiheit im Blick auf die Prozesse der Schöpfung und die Geschichte der Menschen. Zum einen ist Gott nicht frei im Blick auf die Tat der Schöpfung: »Gottes liebendes Wesen verlangt von Gott, eine Welt mit Geschöpfen zu erschaffen.«[82] Zum anderen

> »geht wesentliche Kenosis davon aus, dass Gott frei entscheidet, wie er diese Liebe jeden Augenblick aufs Neue mit Leben füllt. In dieser Hinsicht ist Gott vollkommen frei. In jedem Moment entscheidet Gott aus freien Stücken, auf die eine Art statt auf die andere zu lieben, weil verschiedene Optionen verfügbar sind.«[83]

8.4.3 Das Weltverhältnis Gottes

Gottes Wesen als Liebe gibt dabei vor, welche Art von Welt hervorgebracht wird (werden muss): 1. Gott kooperiert mit der von ihm ermächtigten und inspirierten Schöpfung. Da Gott nicht zwingt, setzt er die Wesen als selbstwirkmächtig und eigengesetzlich frei. 2. Die Regelmäßigkeiten in der Schöpfung stammen aus Gottes Wesen als

---

[81] Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 161.

[82] »So viele verschiedene Geschöpfe zu lieben verlangt Gott verschiedenartige Handlungsweisen ab. Gott ist keine stationäre Macht oder ein unpersönlicher Eisklotz. Vielmehr bekräftigt wesentliche Kenosis, dass sich das göttliche Handeln verändert, weil Gott persönlich in wechselseitige Beziehungen, die auf Geben und Nehmen beruhen, mit all seinen Geschöpfen verwickelt ist. Die himmlische Sehnsucht nach dem Wohlergehen aller fordert Gott zu verschiedenen Liebestaten auf.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 145).

[83] Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 160.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Liebe und werden daher erhalten: »Weil Gottes Wesen Liebe ist, schenkt Gott seinen Geschöpfen Freiheit, Wirkmacht und Selbstorganisation und er erhält die Regelmäßigkeiten der Natur aufrecht.«[84] Gottes Schöpfung aus Liebe steht in Kontinuität mit der ermächtigten Eigengesetzlichkeit der Schöpfung, da Gott als ermächtigende bleibende Kausalität in der eigenen Kausalität der Schöpfung ist: »Der Gott, der immer anwesend und aktiv in seiner Schöpfung ist, muss niemals intervenieren.«[85] 3. Die Möglichkeit von Wundern wird in diesem Zusammenhang affirmiert. Diese werden als gute, außergewöhnliche Ereignisse, die durch Gottes nicht kontrollierende Liebe geschehen, aufgefasst. Gott eröffnet dabei, angepasst an eine bestimmte Situation, den Menschen und Wesen in der Welt neue eigene Vollzugsmöglichkeiten in Form, Struktur und Lebensart. So sind die Geschöpfe frei, diese eröffneten Möglichkeiten anzunehmen oder sich diesen gegenüber zu verschließen. Wunder sind also besondere Chancen und Befähigungen zur Kooperation mit dem in Liebe kontinuierlich erschaffenden Gott.

Damit ist auch klar, dass Gott einerseits als Geist allgegenwärtig innerlich ist und handelt und andererseits nicht als ein Seiendes unter Seienden, als eine raum-zeitlich-physikalisch interventionierende Größe oder Ursache gedacht werden kann. Gott bewirkt als er selbst (der Unendliche und Vollkommene) die Differenz zur Schöpfung, die in einer realen Unterschiedenheit zu Gott existiert, obwohl sie ganz aus Gottes Liebe hervorgegangen ist und in der fortwährenden erschaffenden Liebe Gottes existiert. Entsprechend kann und will Gott einerseits nicht jedes Ereignis in der Schöpfung und in der Menschengeschichte vorherbestimmen oder kontrollieren oder gar determinieren:

> »Wenn Gottes Liebe kooperiert, anstatt zu kontrollieren und wenn Gott Gewissheiten aufs Spiel setzt und sie nicht erzwingt, dann verhindert Liebe als logisch primäre Eigenschaft, dass Gott alles bestimmt. Gott kann den Geliebten zu nichts zwingen, weil, wie Sanders richtig erklärt, Liebe sich nicht gewaltsam aufzwingt.«[86]

---

[84] Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 92.

[85] Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 195. Auch: »Laut der wesentlichen Kenosis entsteht das dynamische, gelegentlich chaotische und teilweise zufällige Universum mit seinen verschiedenen Systemen und Prozessen aus Gottes notwendig kreativer und kenotischer Liebe. Der freie Prozess des Lebens ist ein wesentlicher Ausdruck göttlicher Gnade.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 172).

[86] Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 146.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anderseits gibt es bei Oord keine methodologische Klärung, wie diese kooperative Wirksamkeit und die Dialogizität Gottes gedacht werden können. Es dominiert eine pointillistische und aktualistische Vorstellung von Gottes Handeln, die zur Folge hat, dass die Liebe für unzählige Geschöpfe ein gleichzeitiges, vielförmiges und maßgeschneidertes Handeln in jedem Augenblick verlangt, das an Adressaten und Situationen angepasst ist, mit der Befähigung, sich zu verändern und sich erneut anzupassen.[87] Zwar nicht im Sinne des Interventionismus, jedoch im Sinne eines pluralen und zugleich situationsentsprechenden dynamischen Aktionismus wird Gott als die übergroße Mega-Instanz gedacht, die sich adressatengemäß und situationsgemäß in Liebe zuwendet. Wie solche *potentia Dei ordinata* genauerhin zu denken ist, wird nicht gezeigt. Insofern setzt Oord durchaus ein Handeln Gottes in und durch geschöpfliche Zweitursachen an, ohne Gott selbst auf die Ebene von geschöpflichen Zweitursachen zu bringen.[88]

Insgesamt bleibt schwer verständlich, wie dieser Dauer-Aktionismus nicht der prinzipalen Erstursächlichkeit Gottes widersprechen soll, in der »die Prozesse [der Selbstorganisation] und Regelmäßigkeiten unseres Lebens […] aus Gottes Wesen der kenotischen Liebe«[89] entspringen. Diese Inkohärenz Oords spiegelt sich auch in die Frage nach einer Quasi-Körperlichkeit Gottes wider, die Oord an der Metaphorik der *ruah* festmacht. Diese wird entweder als »Verstand« oder als »Wind« übersetzt und hat im ersten Falle immateriellen und im zweiten Falle naturalen Charakter. Für beide Charaktere wird eine

---

87 Vgl. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 165.

88 »Obwohl wesentliche Kenosis unterstreicht, dass Gott nicht zwingen kann, versteht sie Gott als allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Quelle der Wunder, der stets durch andere und anderes nicht kontrollierende Liebe handelt.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 189). Ausführlicher: »Meiner Überzeugung nach ereignet sich ein besonderes Wirken Gottes, das Wunder ermöglicht, wenn Gott seinen Geschöpfen neue Möglichkeiten, Formen, Strukturen oder Lebeweisen eröffnet. […] Diese von Gott geschenkten neuartigen Möglichkeiten und die neuen Lebensweisen sind maßgeschneidert für die jeweilige Situation oder das Geschöpf. […] Gott berücksichtigt die Vergangenheit und die Gegenwart und lädt so auf liebende Weise seine Geschöpfe und die Schöpfung ein, mit ihm zu kooperieren und eine Zukunft zu schaffen, in der das Wohlergehen auf erstaunliche und positive Weise verwirklicht werden kann. Wunder geschehen, wenn Geschöpfe dieses besondere Wirken Gottes bejahend annehmen.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 196–199).

89 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 174.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kausalität beansprucht.[90] Obwohl die *ruah* von Oord kausal angesetzt wird, gilt: »Als allgegenwärtiger Geist ohne lokalisierten, göttlichen Körper kann Gott keinen göttlichen, körperlichen Einfluss als lokalisierter Körper ausüben.«[91] Hier wird deutlich, dass Oord nicht über ein methodenpolitisch reflektiertes Instrumentarium verfügt, um das Wirken Gottes als Liebe in der Welt und hinsichtlich der Form seiner Wirkfähigkeit angemessen durchzubestimmen. Bereits die traditionelle Unterscheidung zwischen einem prinzipiierend-erstursächlichem und einem geschöpflich-zweitursächlichem Handeln steht ihm nicht zur Verfügung.

8.4.4 Feedbackschleife: Rückwirkung der Welt, der Menschengeschichte auf Gott?

Steht im Mittelpunkt der Monographie von Oord die Frage nach der Kompatibilität der Liebe Gottes mit dem Leiden der Schöpfung, so hält er im Sinne einer apologetisch dimensionierten Theodizee fest, dass Gottes wesentliche Kenosis beinhaltet, dass Gott die Übel, welche Geschöpfe verursachen, selbst nicht will und nicht verursacht.[92] Insofern Gott nun den freien Willen des Menschen und die gut machende Eigengesetzlichkeit der Natur will, kann er diese nicht außer Kraft setzen und nicht verhindern, dass die aus der göttlichen Quelle freigesetzte menschliche Freiheit und Natürlichkeit Übel und Böses realisiert. Zugleich verbindet Oord den Gedanken der Kenosis

---

90 »Ich fühle mich jedoch zu den Theorien hingezogen, die Gott als Geist denken, den wir unmittelbar durch nichtsinnliche Mittel wahrnehmen können. […] Die Behauptung, dass Gott allgegenwärtiger Geist ist, bedeutet nicht, dass Gott auf gar keine Weise Körperlichkeit besitzt. Ich glaube, dass der Präsenz Gottes stets eine körperliche Dimension innewohnt, obwohl wir sie nicht mit unseren fünf Sinnen wahrnehmen können. […] Der hebräische Begriff ruakh, welcher sich manchmal auf Gott bezieht, kann mit ›Verstand‹ übersetzt werden. […] Diese Analogie ist hilfreich, weil wir, obwohl wir nicht in der Lage sind, einen Verstand mit unseren fünf Sinnen wahrzunehmen, dennoch daran glauben, dass er kausalen Einfluss ausübt. Ein Verstand besitzt außerdem eine subjektive Einheit, die es ermöglicht, Entscheidungen zu fällen und zielgerichtet zu handeln. […] Der biblische Terminus ruakh kann auch mit ›Atem‹ übersetzt werden. Wind besitzt eine physikalische Dimension, obwohl wir ihn nicht sehen können. Wind übt zudem kausale Macht aus. Wir sehen die Auswirkungen des Windes, zum Beispiel wenn wir winzige Teilchen beobachten, die von ihm in die Luft gewirbelt werden.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 176f.).

91 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 178.

92 Vgl. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 169; vgl. ebd. 139.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit einer Einschränkung der souveränen Macht Gottes, sodass Gott nicht mehr allmächtig ist.[93]

> »Ich bin […] überzeugt, dass der souveräne und liebende Gott, wenn er vieles einfach eigenmächtig verfügen kann, sinnloses Unheil, Vergewaltigung und den Tod abwenden sollte. Der Gott, der quasi bei jeder Tat sein Veto einlegen kann, sollte das bei Taten genuinen Übels auch tun.«[94]

Doch kenotische Liebe kann nicht zwingen. Um Übel zu verhindern, die in zufälligen Ereignissen Gestalt gewinnen, müsste Gott ein Vorherwissen für sie haben, interventionistisch eingreifen und entsprechende Alternativen veranlassen. In einem solchen Vorherwissen und dirigistischen Umleiten der Geschehnisse würde Gott sein eigenes Wesen aber verfehlen.[95]

Sodann wird der konkrete Interventionismus auf der Ebene der Zweitursachen abgelehnt: Weil Gott in der Welt nicht körperlich präsent ist, kann er sich nicht kategorial »zwischen zwei Parteien […] stellen«.[96] Allerdings kann Gott »durch seine Überzeugungskunst diejenigen, die lokalisierte Körper besitzen, auffordern das Gute zu tun«.[97] Wie Letzteres wiederum zu denken wäre, lässt Oord ebenso offen wie die Prozessphilosophie. Solche Vermittlungsfragen der Vergegenwärtigung von Transzendenz in Immanenz werden zwar dialogisch benannt und durch Liebe charakterisiert, aber nicht methodologisch reflektiert.

Abschließend ist noch einmal *expressis verbis* nach den panentheistischen Kriterien der Feedbackschleife und der Zeitlichkeit Gottes zu fragen.

---

93 Vgl. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 165–168.

94 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 139.

95 Vielmehr gilt umgekehrt aus der Liebe Gottes heraus: »Die gesetzesähnlichen Regelmäßigkeiten des Universums sind Ausdruck der Liebe Gottes, die selbst ihren Ursprung im Wesen Gottes haben, das andere und anderes nicht kontrollierende Liebe ist. […] Die Regelmäßigkeiten unserer Existenz – die sogenannten Naturgesetze – bildeten sich in der Geschichte der Evolution als neuartige Organismen heraus – und als Antwort auf Gottes Liebe. Die Verlässlichkeit göttlicher Liebe schafft Regelmäßigkeiten, weil Geschöpfe je nach dem Wesen ihrer Existenz und dem Grad und dem Umfang an Wirkmacht, den sie besitzen, reagieren.« (Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 172f.).

96 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 178.

97 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 178.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine modal schwache Form wird erkennbar, wenn Oord auf das Moment des Mitgefühls in der Liebe kommt und dieses nach verschiedenen Seiten hin vertieft: Entsprechend gilt nach Richard E. Creel (*1940), dass Gott, wenn er liebt, mit denen mitfühlen muss, die er liebt. »Jedes Wesen, das den Freuden und Leiden anderer leidensunfähig oder gleichgültig gegenübersteht, ist lieblos und daher des Titels ›Gott‹ nicht würdig.«[98] Ein personaler Gott tritt in Dialog mit anderen, was bedeutet, dass Gott »eine solche Interaktion bei Entscheidungen über und in Reaktion auf [seine Geschöpfe] berücksichtigen«[99] müsse. Wenn Gott eine solche Interaktion wirklich berücksichtigt, dann affizieren die Geschöpfe Gott und führen in Gott zu unterschiedlichen Reaktionen. In Nähe zum evangelikalen Biblizismus beruft sich Oord unmittelbar auf das biblische Zeugnis:

> »[D]ie Schriften des Alten Testaments bezeugen eine relationale Gottheit. Gott schließt einen Bund, indem er in wechselseitige, auf Interaktion beruhende Beziehungen eintritt. In diesem Bund mit den Menschen gibt Gott einige Versprechen, deren Erfüllung von den Reaktionen seiner Geschöpfe abhängt […] Die Autoren des Alten Testaments berichten außerdem, dass Gott bereut, lernt oder seine Pläne ändert. Tatsächlich ändert Gott manchmal seine Meinung.«[100]

Mit diesem biblischen Realismus wird Gott ein Werden und Lernen unterstellt, das der prozesstheologischen Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur entspricht. Dies unterstreicht Oord, wenn er mit Clark H. Pinnock (1937–2010) eine Gott eigene Weise der Zeit ansetzt und insofern Gott sich zeitlich entwickelnd denkt.[101] Dann gilt:

> »Gott in seiner Güte gewährt den Menschen die entscheidende Freiheit, um den Willen Gottes für ihr Leben entweder anzunehmen und daran mitzuarbeiten oder dagegen zu arbeiten und er tritt in dynamische, auf Geben und Nehmen beruhende Beziehungen mit uns ein.«[102]

---

98 R. E. Creel, Immutability and Impassibility, in: Ph. L. Quinn (Hg.), A Companion to Philosophy of Religion (= Blackwell companions to philosophy 8), Cambridge u. a. 1997, 313–321, hier: 315; vgl. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 123.

99 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 123.

100 Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 107f.

101 Vgl. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 110.

102 C. H. Pinnock, The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God, Downers Grove 1994, 7.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieses unterstellte Do-ut-des-Verhältnis impliziert, dass Gottes Beziehung zur Zeit und zur Schöpfung menschenähnlich ist. Der menschenähnliche Gott »erinnert die Vergangenheit, würdigt die Gegenwart und ahnt die Zukunft«.[103]

Hingegen darf mit Hartshorne Gottes ewiges Wesen als unveränderlich angesehen werden.

> »›Jedoch verändert sich die Lebenserfahrung Gottes in jedem Moment der Beziehungen mit anderen. Sie ist veränderlich. Als das höchste nur denkbare Sein ist Gottes Wesen auf vollkommene Weise unveränderlich. Aufgrund von Erfahrungen jedoch verändert sich Gott als das vollkommenste nur denkbare Sein, wenn er neue Information und Erfahrungen sammelt.‹ Wenn Gott eine lebendige Person ist, die in jedem Augenblick Erfahrungen sammelt, dann könnte Gottes Erfahrung in dem einen Moment übertroffen werden von Gottes Erfahrung im nächsten [Moment]. In dieser Hinsicht verändert sich Gott. Allerdings ist diese Veränderung eine vollkommene Veränderung.«[104]

Daher wird der erfahrungsreiche Gott der Zukunft (Folge-Natur) genauso vollkommen sein wie der Gott des Ursprungs (Ur-Natur), nur wird er nach Hartshorne durch einen höheren Grad des Wirklichkeitsbezuges bestimmt sein.

In diesem Sinne erweist sich die Position von Oord in einer doppelten Hinsicht dem Pan-en-theismus zugeordnet. Die dialogische Perspektivität Gottes kann im Sinne der Schnittmenge oder Zwischenposition so bestimmt werden, dass Gott sich insoweit von den Prozessen der Schöpfung und der Geschichte der Menschen betreffen lässt, als er sich in seinem Mitfühlen, in seinem Bundeswillen und in seiner Liebe davon betreffen lassen will bzw. davon betroffen ist. In dieser Hinsicht steht er dem modal schwachen Pan-en-theismus nahe. Anders ist der Fall hinsichtlich der Zeitlichkeit und Erfahrungsbezogenheit Gottes gelagert. In dieser Hinsicht ist Gott notwendig einem Prozess des Lernens unterworfen und gibt es Veränderung in Gott. Deshalb ist in modal starker Weise, wie sonst im prozessphilosophischen und prozesstheologischen Denken, zwischen Ur-Natur und Folge-Natur zu unterscheiden.

---

103 C. H. Pinnock, Most Moved Mover. A Theology of God's Openness (= The Didsbury lectures 2000), Carlisle 2001, 41.

104 Ch. Hartshorne, The Logic of Perfection. And Other Essays in Neoclassical Metaphysics, La Salle 1962, 66, zit. n. Oord, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 124.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Florian Baab

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

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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 [2]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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»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 »letzmögliche[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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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 monopolares 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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seele erinnert sich an ihre ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott, sie kann dabei idealerweise sogar ein Wissen wiedererlangen, dass sie im Zustand der Präxistenz 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 Agustín 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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 die 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 Gesamtrealität.«[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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 augustinisch 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 vieldiskutierten 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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Aseität 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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Brüntrups 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. Apophatie 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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche, Dennis Stammer

3 Klärungspotentiale und Grenzen des Hartshorne-Pickle-Schemas

1. Das Hartshorne-Pickle-Modell: Funktion und Aufbau

Das von Charles Hartshorne und Joseph Pickle entwickelte »Modell der theistischen und nicht-theistischen Optionen«[1] ist ein vollständiges logisches Schema, das alle »mathematisch möglichen Kombinationen«[2] in Bezug auf die Zuschreibung von (zweiwertigen) Modalitäten zum Gott-Welt-Verhältnis darstellt. Anlass ist nach Hartshorne die oft vernachlässigte »Anwendung elementarer Logik« auf dem Gebiet theologischer Spekulation, insbesondere unter »klassischen Theisten«.[3] Es handelt sich bei dem folgenden Schema somit um eine »Klassifikation«, mit der kein systematischer Erklärungsanspruch des Gott-Welt-Verhältnisses erhoben wird. Das Schema dient lediglich einer Typisierung der Erklärungsversuche.[4] Der mit dem Schema verbundene Anspruch impliziert also nur, dass jede systematische Erklärung des Gott-Weltverhältnisses in eine dieser Kategorien zu fallen hat, sofern sie der Standardlogik folgt.

---

[1] Siehe Ch. Hartshorne, Peirce, Whitehead und die sechzehn Ansichten über Gott, in: M. Hampe/H. Maassen (Hg.), Die Gifford Lectures und ihre Deutung. Materialien zu Whiteheads »Prozeß und Realität«, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1991, 194–216, hier: 205.

[2] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

[3] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

[4] Vgl. T. Müller, Gott-Welt-Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads, Paderborn u. a. 2009, 172.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

	I	II	III	IV
1	N.n (1)	C.n (5)	NC.n (9)	O.n (13)
2	N.c (2)	C.c (6)	NC.c (10)	O.c (14)
3	N.cn (3)	C.cn (7)	NC.cn (11)	O.cn (15)
4	N.O (4)	C.O (8)	NC.O (12)	O.O (16)
1	A.a (1)	R.a (5)	AR.a (9)	O.a (13)
2	A.r (2)	R.r (6)	AR.r (10)	O.r (14)
3	A.ra (3)	R.ra (7)	AR.ra (11)	O.ra (15)
4	A.O (4)	R.O (8)	AR.O (12)	O.O (16)

Die insgesamt 16 Kategorien stellen durch einen Punkt getrennt jeweils mit großem Buchstaben die Eigenschaften Gottes und mit kleinem Buchstaben die Eigenschaften der Welt dar. Unter »Gott« wird »das anbetungswürdige oder seinem Wesen nach alles-übertreffende Wesen« verstanden, mit »Welt« hingegen dasjenige, »was nicht Gott ist«, also »Das Nicht-alles Übertreffende«.[5] N bzw. n bezeichnen die Eigenschaft der Notwendigkeit, während C bzw. c die Eigenschaft der Kontingenz bezeichnen.[6] Die Verbindung NC bzw. cn spricht dem jeweiligen Relatum sowohl eine notwendige als auch eine kontingente

[5] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 205f.

[6] Hartshorne fügt dasselbe Schema mit den Eigenschaften »Absolut« und »Relativ« hinzu und erklärt die Möglichkeit der Durchführung mit vielen anderen Gegensatzpaaren wie folgt: »Statt der Gegensatzpaare kontingent/notwendig oder relativ/absolut kann man ebenfalls viele andere ähnlich allgemeine oder ›letzte‹ [ultimate] Gegensätze bilden, um sechzehn einander ausschließende und ausschöpfende Kombinationen mit ähnlich erhellenden Anwendungen in der Geschichte und Gegenwart zu erhalten. Solche Gegensatzpaare sind: abhängig versus unabhängig; endlich [finite] oder bestimmt [definite] versus unendlich oder unbestimmt; Wirkung versus Ursache; beeinflußt werden versus beeinflussen, Subjekt versus Objekt. In all diesen und anderen Fällen stellt man sich beides, das Göttliche wie das Weltliche, am besten auf beiden Seiten der Gegensätze befindlich vor, aber so, daß ein radikaler Unterschied in der Weise bestehen bleibt, in der jede Seite eines Gegensatzes auf Gott und die Welt bezogen ist. Das göttliche Wesen hat auf beiden Seiten des Gegensatzes immer einen unendlich höheren Wert als die weltlichen Wesen. Gott ist das alles übertreffende, und in mancher Hinsicht sich selbst übertreffende Wesen, das von keinem anderen Wesen übertroffen werden kann. Die göttliche Endlichkeit hat einen unendlichen Aspekt, durch den es jede nicht-göttliche Weise, endlich zu sein, unendlich übertrifft; und ebenso übertrifft die göttliche Unendlichkeit jede nicht-göttliche Unendlichkeit durch eine ähnlich unendliche Höherwertigkeit.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eigenschaft – »in unterschiedlichen Hinsichten«[7] (!) – zu. O steht für die vollständige Negation eines Relatums (es existiert kein Gott und/oder keine Welt). Hieraus ergeben sich nach Hartshorne die folgenden Charakterisierungen der Spalten und Zeilen:[8]

I. Gott (das anbetungswürdige oder seinem Wesen nach alles-übertreffende Wesen) ist in jeder Hinsicht notwendig (oder absolut).
II. Gott ist in jeder Hinsicht kontingent (oder relativ).
III. Gott ist (in unterschiedlichen Hinsichten) notwendig (oder absolut) und kontingent (oder relativ).
IV. Gott ist unmöglich oder hat keinen Status hinsichtlich der Gegensätze.

1. Die Welt (das Nicht-alles-Übertreffende) ist in jeder Hinsicht notwendig (oder absolut).
2. Die Welt ist in jeder Hinsicht kontingent (oder relativ).
3. Die Welt ist (in unterschiedlichen Hinsichten) notwendig (oder absolut) und kontingent (oder relativ).
4. Die Welt ist unmöglich oder hat keinen Status hinsichtlich der Gegensätze.

Gemäß dem Rekurs auf die »elementare Standardlogik« durch Hartshorne sind die Modalitäten zunächst aussagenlogisch zu bestimmen. So gilt:

1. Eine Aussage ist genau dann logisch notwendig, wenn es unmöglich ist, dass diese Aussage falsch ist.
2. Eine Aussage ist genau dann logisch möglich, wenn sie nicht notwendigerweise falsch ist, d. h. wenn sie wahr sein könnte.
3. Eine Aussage ist genau dann logisch unmöglich, wenn sie notwendigerweise falsch ist.

Anzunehmen, daß Endlichkeit und Unendlichkeit einfach als solche unzweideutige Wertbegriffe sind, war ein großer Fehler. Reine Unendlichkeit (ob numerisch oder qualitativ) ist nicht besser als reine Endlichkeit, und ohne beide gibt es weder Gott noch die Welt. Dasselbe gilt für Relativität oder Abhängigkeit und Absolutheit oder Unabhängigkeit. Sogar zeitlich und zeitlos sind nicht unzweideutig wertbezogen.« (Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 208f.).

[7] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 205.

[8] Vgl. Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 205.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Eine Aussage ist genau dann logisch kontingent, wenn sie möglicherweise wahr ist, aber ihr Gegenteil (ihre Negation) auch möglich ist.

Hartshorne selbst benötigt für seine Zwecke jedoch nicht nur *de dicto*-, sondern *de re*-Modalitäten, denn er möchte die Eigenschaften Notwendigkeit und Kontingenz nicht nur Aussagen, sondern Entitäten (Gott bzw. der Welt) zuschreiben. Dies klagt er ausdrücklich ein:

> »Es wird manchmal gesagt, daß nur Sätze notwendig oder kontingent sein könnten. Dies scheint mir dumm zu sein. Wenn die Verneinung einer kohärenten, kognitiv sinnvollen Aussage nicht wahr sein kann, dann muß das, was die Aussage als existierend annimmt, existieren. Und wenn die Aussage inkohärent ist, dann kann das, von dem sie annimmt, es existiere, nicht existieren.«[9]

Mit Leibniz und vor allem Kripke wird in der modernen Modallogik diesbezüglich von der Mögliche-Welten-Semantik Gebrauch gemacht, sodass gesagt werden kann:

1. Etwas ist notwendig, wenn es in allen möglichen Welten der Fall ist.
2. Etwas ist möglich, wenn es in mindestens einer möglichen Welt der Fall ist.
3. Etwas ist unmöglich, wenn es in keiner möglichen Welt der Fall ist.
4. Etwas ist kontingent, wenn es nicht in allen möglichen Welten der Fall ist.

Hartshorne selbst drückt sein Verständnis der Modalitäten folgendermaßen aus:

> »›Modal‹ soll heißen, daß die Ideen notwendig (was hier bedeutet: in keinem möglichen oder kohärent vorstellbaren Fall nicht-existierend) oder kontingent (in einigen, nicht aber in allen Fällen existierend) benutzt werden. Es wird als Tautologie angesehen, daß kein Existierendes in *jeder* Hinsicht notwendig und doch in *mancher* Hinsicht kontingent sein kann oder in *jeder* Hinsicht kontingent und doch in *manchen* Hinsichten notwendig sein kann; aber etwas Existierendes kann in einer Hinsicht das eine und in einer anderen Hinsicht das andere sein.«[10]

---

[9] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 204.
[10] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insbesondere der letzte Satz ist zu beachten: Gemäß dem Nichtwiderspruchsprinzip kann nichts unter derselben Hinsicht sowohl notwendig als auch kontingent sein. Unter verschiedenen Hinsichten sind Kombinationen jedoch möglich. Diese Kombinationen unter verschiedenen Hinsichten werden durch die Kategorien der Spalte III und der Zeile 3 durch NC bzw. cn erfasst.[11] Das heißt genauerhin, dass es sich bei allen anderen Fällen um ausschließende Disjunktionen handelt: Etwas (in diesem Fall Gott bzw. die Welt) ist entweder vollständig (in jeder Hinsicht) kontingent (C bzw. c) oder vollständig (in jeder Hinsicht) notwendig (N bzw. n) – oder schlechthin nicht existent bzw. ohne modalen Status (O). Das bedeutet in Bezug auf die Spalte I, dass hier Gott in keiner Hinsicht Kontingenz zugesprochen werden kann, genauso wie in Zeile 2 der Welt in keiner Hinsicht Notwendigkeit zugesprochen werden kann. Die Kategorialität des Schemas ist somit durchgängig ernst zu nehmen, was bei der Zuordnung einzelner Beispiele zu verblüffenden Einsichten führt.

2. Zuordnung von Beispielen in die Klassifikation

Für unser Thema von vorrangigem Interesse erscheinen die Spalten I und III, da II und IV einem theistischen Verständnis Gottes grundsätzlich entgegenstehen, insofern entweder Gott für bloß kontingent (Spalte II) oder schlechthin nicht existent (Spalte IV) erklärt wird.

Hartshorne selber ordnete der Spalte I »Theorien nicht-dualer Transzendenz« zu, worunter er zuerst den »klassischen Pantheismus (Stoa, Spinoza)« (I.1: N.n) zählt.[12] Weiterhin gehören in diese Spalte

[11] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 207, erklärt, dass »NC und CN« unabhängig von der Reihenfolge »für die gleiche Konjunktion von Aussagen stehen« und dass er bei »cn« die Reihenfolge nur deshalb vertausche, »um daran zu erinnern, daß die Kleinbuchstaben für nichtgöttliche Eigenschaften stehen und daß zwischen der Art und Weise, in der nicht-göttliche Dinge einen Modal-Status haben können, und der Art und Weise, in der Gott einen solchen Status haben kann, ein Unterschied besteht«.

[12] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206. Bei Spinoza ließe sich beispielsweise dafür auf das Vorwort des vierten Teils der Ethik beziehen: »Ostendimus enim in primae partis appendice naturam propter finem non agere; aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (prop. 16. p. 1.). Ratio igitur seu causa, cur Deus seu Natura agit et cur existit, una eademque est.« (»Im Anhang zum 1. Teil haben wir nämlich gezeigt, daß die Natur nicht um eines Zweckes willen handelt; denn jenes ewige und unendliche Seiende, das wir Gott oder

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber vor allem »klassische Theismen« von zweierlei Gestalt (I.2: N.c und I.3: N.cn). Einerseits sind dies ihm zufolge etwa »Platon und Fausto Socinus«, die der Zeile 2 als Ausdruck des maßgeblichen »traditionellen« klassischen Theismus zugerechnet werden.[13] Bei ihnen ist gemäß dem Schema eine strikte Trennung zwischen Notwendigkeit und Kontingenz in dualistischer Manier angenommen: Von Gott (und nur von ihm) kann nur Notwendigkeit ausgesagt werden, während von der Welt (und nur von ihr) nur Kontingenz ausgesagt werden kann. Demgegenüber nennt Hartshorne den »aristotelischen Theismus« als eine Position, die mit dieser Tradition des klassischen Theismus breche – gleichwohl klassisch theistisch bleibe.[14] Diese Position zeichnet sich dadurch aus, dass der Welt neben der Kontingenz – in anderer Hinsicht – auch Notwendigkeit zugesprochen werden kann. Beispielhaft ließe sich hierfür neben Aristoteles[15] auch auf Thomas von Aquin[16] und Kant[17] verweisen, die beide davon

---

Natur nennen, handelt aus derselben Notwendigkeit heraus, aus der es existiert, haben wir doch gezeigt (Lehrsatz 16 des 1. Teils), daß es dieselbe Notwendigkeit seiner Natur ist, aus der heraus er existiert und handelt. Also ist der Grund oder die Ursache, warum Gott, d. h. die Natur, handelt und warum er existiert, ein und dieselbe.«) (Benedictus de Spinoza/W. Bartuschat (Hg., Übers.), Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt (= Sämtliche Werke 2), Hamburg ^{4}2015).

13 Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 204.206f.

14 Vgl. Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206f.

15 Vgl. Aristoteles, De Caelo: Ewigkeit der Welt trotz Abhängigkeit sowie Metaphysik 1072–1074 (Aristoteles/A. Jori, Über den Himmel (= Aristoteles Werke 12/III), Berlin – Boston 2009; Aristoteles/F. Bassenge, Aristoteles Metaphysik (= Philosophiehistorische Texte), Berlin – Boston 2022). Siehe auch in seinem Gefolge die aristotelischen Auffassungen von Al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna) und Ibn Rushd nach J. Schmidt, Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, 45f. Zu Avicenna vgl. etwa R. Arnou, De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam. apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praeformatis et adumbratis, Rom 1949, 59–71.

16 Aus dem »dritten Weg«, Thomas von Aquin, STh I q. 2,3 resp. (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg ^{2}1933): »Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.« So wie vom Wortlaut her explizit STh I q. 86,3 resp.: »Nichts ist so kontingent, daß es nicht etwas Notwendiges in sich hätte (nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat)«.

17 I. Kant, KrV, B 612–B 619 (W. Weischedel, Immanuel Kant Werke, Bd. 2, Darmstadt 2017, 523–528). Hier insbesondere B 616 (Weischedel, II, 528): »[S]o kann daraus doch gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausgehen, dass die Welt als Ganze Notwendigkeitscharakter habe, den sie jedoch wiederum Gott verdanke, der allein das schlechthin Notwendige sei.

Für die Unterscheidung zwischen Zeile 2 (.c) und Zeile 3 (.cn) bedeutet dies: Die Einordnung in Zeile 2 besteht zu Recht, wo die Kontingenz der Welt im Sinne der geschöpflichen Abhängigkeit von der Notwendigkeit Gottes entscheidend ist. Die strikte Kategorialität des Schemas erfordert aber nicht nur, dass für eine Einordnung in Zeile 2 die Kontingenz der Welt im Sinne der geschöpflichen Abhängigkeit von der Notwendigkeit Gottes gegeben ist. Entscheidend ist vielmehr, ob die Welt nur, d. h. ausschließlich, unter dem Aspekt der Kontingenz und nicht, d. h. in keiner Weise, durch Notwendigkeit gekennzeichnet ist.

Dies aber ist unter naturphilosophischen und theologischen Gesichtspunkten problematisch: Naturphilosophisch, wenn die Welt zusätzlich hinsichtlich der notwendigen, weil ihr immanenten und sie bestimmenden Naturgesetze betrachtet wird; theologisch, wenn im Sinne einer immanenten Logik und einer immanenten Notwendigkeit ein Bezug zwischen der Liebe Gottes und dem Dasein der Welt behauptet wird. Daher scheint die Einordnung der Welt in Zeile 3 aus naturphilosophischen und theologischen Gründen unumgänglich.

Die letzte Position in Spalte I liegt in Zeile 4. In ihr wird die Welt als Relatum vollständig negiert (»Die Welt ist unmöglich oder hat keinen Status hinsichtlich der Gegensätze«), was Hartshorne durch »hinduistische und einige Formen des abendländischen Monismus oder (wie Hegel sagt) Akosmismus« exemplifiziert findet.[18]

Der Spalte III ordnet Hartshorne »[Theorien] der dualen Transzendenz« zu,[19] worunter die dipolare Eigenschaft Gottes zu verstehen ist, dass ihm (in unterschiedlichen Hinsichten) Notwendigkeit *und*

Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Notwendigkeit widerspreche. Denn, ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bei sich führt, so kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß sein Dasein eben darum bedingt sein müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kann: wo eine gewisse Bedingung (nämlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrigen eingeschränkten Wesen eben sowohl für unbedingt notwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Notwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schließen können.«

18 Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

19 Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 204.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kontingenz (NC) zugeschrieben werden können. Unter diesen Theorien spart Hartshorne an der Illustration mit Beispielen. Genauer gibt er kein einziges, außer dass er seinen »eigenen neo-klassischen Theismus«[20] der Spalte III, Zeile 3 (NC.cn) zurechnet und Whiteheads Position zumindest in der Nähe verortet.[21] Tatsächlich wird diese Zuordnung dadurch gerechtfertigt, dass sowohl der dipolare Charakter des prozesstheologischen Gottesbegriffes (der über eine unveränderlich notwendige »Primordiale Natur« und über eine die Kontingenz in sich aufhebende »Folgenatur« verfügt) einerseits als auch ein Verständnis der Welt als »gleichewig« (coeternal) in inter-relationaler, d. h. letztlich inter-dependenter Beziehung mit Gott, andererseits angenommen wird.[22] Die Verschränkung von Kontingenz und Notwendigkeit im Gott-Welt-Verhältnis wird hier (zumindest in der Charakterisierung von Clayton) so weit gedacht, dass »Gott und Welt beide als permanente Merkmale der Realität« und letztlich in einer »vollständig symmetrischen Beziehung zueinander« gesehen werden.[23]

Sofern »duale Transzendenz« als Verbindung von Notwendigkeit und Kontingenz in unterschiedlicher Hinsicht an die Annahme eines dipolaren Theismus geknüpft ist, werden sich schwerlich andere Beispiele für die Spalte III finden lassen als solche, die in Zeile 3 zu verorten sind, da dipolare Ansätze alle auf die Prozessphilosophie nach Whitehead rekurrieren.

---

20 Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

21 Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 215: »Ich werde nun die offensichtliche Tatsache erwähnen, daß Whitehead der NC.cn-Option nahesteht. Auch Whitehead sagt, daß Gott unendlich und endlich, absolut und relativ ist, und nirgendwo sagt er, Gott sei ausschließlich notwendig oder ausschließlich kontingent. Ebensowenig sagt er dies über die Welt. Daß es irgendeine Welt gibt, ist eine Notwendigkeit, die dieser anglo-amerikanische Denker eindeutig anerkennt, aber die Einzelheiten der Welt schließen ›Entscheidungen‹ sowohl Gottes (dessen Entscheidungen ›zufällige‹ Aspekte haben) als auch der Lebewesen oder aktiven Singularitäten ein.«

22 Vgl. hierzu die plakative Kurzcharakterisierung von Ph. Clayton, Creation ex Nihilo and Intensifying the Vulnerability of God, in: Th. J. Oord (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York 2015, 17–30, hier: 18f.

23 Clayton, Creation ex Nihilo [wie Anm. 22], 19: »Both God and the world are seen as permanent features of reality […]. […] for traditional process thought, the relationship must remain fully symmetrical.« Clayton problematisiert diesen Umstand und schlägt eine Kombination eines prozesstheologischen Panentheismus mit dem Offenen Theismus vor: »Open panentheism, I will argue, offers the most convincing overall response, in that it draws most effectively on the insights of both process theology and open theism.« (Clayton, Creation ex Nihilo, [wie Anm. 22], 23).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charles Hartshorne behauptet in Bezug auf sein klassifizierendes Schema, dass „rationalen Prinzipien gemäß" »die religiöse Wahrheit« dort gesucht werden muss, »wo sich Zeile 3 und Spalte III schneiden«.[24] Man kann diesbezüglich vermuten, dass diese Aussage darauf abzielt, den Anspruch der eigenen Position nachdrücklich zu behaupten. Darüber hinaus kommt in dieser Aussage die eigentliche Problematik des Hartshorne-Pickle-Modells zum Ausdruck: Das logische Schema setzt voraus, dass die Beziehung zwischen Gott und Welt, mithin also auch Gott selbst durch der elementaren Logik folgende Gegensatzpaare begriffen werden kann. Der anfangs so zurückhaltend scheinende Anspruch bloßer Typisierung entpuppt sich somit als theologisch bedeutsame Voraussetzung mit starken normativen Implikationen. Religiös wahrheitsfähig kann demnach nur eine Position sein, die Gott nicht nur dual, durch unterschiedliche Hinsichten von Notwendigkeit und Kontingenz, sondern konsequent dipolar, im Sinne primordialer und konsequenter Natur, versteht. Der rein formale Rahmen des Schemas in der Unterscheidung von Notwendigkeit und Kontingenz lässt eine *asymmetrisch* wechselseitige Inter-in-Dependenz, die den Schöpfer der Schöpfung dennoch vorordnet, obwohl er von seiner Schöpfung abhängig sein soll, als begrifflichen Widerspruch erscheinen. Prozesstheologisch resultiert daraus die rein gedankliche Unterscheidung (Dipolarität) des göttlichen Wesens, das als unbedingte Einheit zu denken ist.[25]

---

[24] Hartshorne, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 204.

[25] Diese vermeintliche »Zweiteilung« ist für Whitehead keinesfalls eine reale Teilung der göttlichen Einheit, sondern eine *distinctio rationis*. Vgl. dazu Müller, Gott-Welt-Kreativität [wie Anm. 4], 129 in Bezug auf A. N. Whitehead, Process and Reality, New York 1969, 344; in der deutschen Ausgabe A. N. Whitehead, Prozeß und Realität (= stw 690), Frankfurt a. M. 2008, 614. Siehe zur Problematik des Verständnisses des dipolaren Theismus auch Ph. Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a.2004, 73–81, hier insbesondere 82. Dort problematisiert Clayton das univoke Verständnis der Gott-Welt-Beziehung wie folgt und geht dabei auch auf die dipolare Dialektik ein: »What happens when we return with this result to the question of God's relation to the world? Earlier we found ourselves pulled between the monism of Spinoza's ›one substance with many modes‹ and the separation of God and world based on the demands of divine perfection. Dipolar panentheism suggests a more dialectical answer: not unity or difference, but unity-in-difference. The world is neither indistinguishable from God nor (fully) ontologically separate from God. Univocal language breaks down here, as it often does when we try to express dialectical relations. Arguably, one of the great weaknesses of the line of thought from Whitehead

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zudem überrascht, dass die von Hartshorne unter dem Anspruch religiöser Wahrheit begründete Position 11 im weiteren Verlauf (wie noch zu zeigen sein wird) eine Fülle unterschiedlicher Positionen in sich vereint, sodass diese ihrerseits eine neue, veränderte Differenzierung erforderlich machen. In diesem Zusammenhang ist auch zu prüfen, ob die theologische Bestimmung der Beziehung Gottes zur Welt formal durch Freiheit und inhaltlich durch hingebungsvolle Liebe notwendig jenen internen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die für die dipolare Prozessphilosophie Hartshornes maßgeblich sind.

Zunächst ist in Bezug auf die von Hartshorne selbst gewählten Beispiele zu fragen, ob diese tatsächlich der Intention der Proponenten entsprechend zugeordnet wurden. Würde sich etwa ein Platon damit zufriedengeben, auf den Standpunkt eines Dualisten reduziert zu werden, der zwischen der Notwendigkeit göttlicher Ideen und der Kontingenz der Welt radikal trennt? Wenn Gottes Schöpfung *rein kontingent* sein soll, er selbst als Schöpfer jedoch *rein notwendig* (I.2), liegt eine unvermittelte Trennung beider Bereiche vor. Wäre beispielsweise eine platonische Teilhaberelation (*μέθεξις*) dadurch noch hinreichend denkbar? Durch sie wird ein Urbild-Abbildverhältnis der ewigen Ideen zu ihren Exemplifikationen begründet, das keine abstrakte Trennung, sondern eine prima facie *asymmetrische* Beziehung zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem zum Ausdruck bringt. Das Unvollkommene ist jedoch nicht *restlos* unvollkommen, sondern lediglich *relativ*, insofern es an den Ideen real Anteil hat. Methexis ist wesentlich Anteilnahme. Deutungen im Sinne einer Trennung der Welt des Idealen bzw. der abstrakten Entitäten von der Welt des konkret Exemplifizierten durch eine sogenannte »Great Line of Being« stellen eine abstrakte Verkürzung dar, die auf dem nominalistischen Missverständnis beruht, dass das Ideale/Allgemeine/Universale wie ein partikular-konkretes Einzelding lediglich in einen anderen Seinsbereich verschoben wird. Dann grast gewissermaßen die Idee des Pferdes auf der Idee der Weide.[26]

---

to Hartshorne was to advance dipolar theism with insufficient emphasis on the dialectical nature of the relationship. A Hegelian (or Peircean) revision of process thought would retain the ›two-ness‹ of the two poles in God but would attempt to add as a third moment the movement of relation between them. The resulting trinitarian form of process theology represents a fascinating new research program.«

[26] Vgl. etwa M. Jubien, Contemporary Metaphysics, Hoboken 1997, 39–41.67. Dass das Problembewusstsein auch im analytischen Diskurs durchaus besteht, zeigt etwa M. Balaguer, Platonism in Metaphysics, in: Stanford Encyclopedia of Philoso-

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weiterhin wird jede klassisch theistische Konzeption, die an einem Mindestmaß von Freiheit und Eigenständigkeit in der Welt festhält, nicht in die Zeile 2 eingeordnet werden können, was die tatsächlichen Vertreter beträchtlich dezimieren dürfte. Das kategoriale Schema mit seiner strikten Gegenübersetzung duldet eine Vermittlung von Notwendigkeit und Kontingenz – gleich welcher Art – nur an den Punkten, wo N und C gemeinsam gesetzt werden (Spalte III in Bezug auf Gott und Zeile 3 in Bezug auf die Welt). Dies führt zu jener oben angemerkten, verblüffenden Allzuständigkeit der Position 11(III.3). Mit anderen Worten: Sobald in irgendeiner Weise der Welt Notwendigkeit zugesprochen werden kann – und sei es nur in der Annahme notwendiger Naturgesetze –, scheint Zeile 2 ausgeschlossen werden zu müssen;[27] entsprechend in Bezug auf jegliche Form von Kontingenzzuschreibung auf Gott.

Die Allzuständigkeit der Position 11wird durch die Frage verstärkt, ob die Begründung von Kontingenz durch Schöpfung nicht auch eine Kontingenz in Gott induziert, weil das Relative der Schöpfung irgendwie in Gott »aufgehoben« sein muss. Dieser Zusammenhang ergibt sich zumindest getreu dem hegelianischen Gedanken,

---

phy, 2016, online abgerufen unter: https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism / (Stand: 25.07.2022): »One might put this metaphorically by saying that on the platonist view, numbers exist ›in platonic heaven‹. But we should not infer from this that according to platonism, numbers exist in a place; they do not, for the concept of a place is a physical, spatial concept. It is more accurate to say that on the platonist view, numbers exist (independently of us and our thoughts) but do not exist in space and time.«

27 Die Zuschreibungsweise der Modalitäten erscheint prima facie unklar: Wie ist bspw. die Zuschreibung von »Notwendigkeit« in Bezug auf die Welt zu verstehen: Muss sie ihrer Existenz nach als notwendig gelten oder reicht eine wie auch immer geartete Form von notwendigen Strukturen (allgemeine Gesetzmäßigkeiten wie logisch-mathematische Beziehungen, konstante Naturgesetze etc.)? In der religionsphilosophischen Debatte werden sie meistens als modale Existenzaussagen gedeutet: Gott existiert notwendig – die Welt existiert kontingent usw. Eine solche Einschränkung würde bedeuten, dass uns als notwendig erscheinende Strukturen der Welt letztlich voluntaristisch vom Willen Gottes abhängig sind, also kontingent. Aber wenn Gottes Wille keine wankelmütige Willkür darstellen soll – zumal er klassisch als unveränderlich, ewig, einheitlich etc. gedeutet wird –, wird dann an dieser Stelle nicht mit der Schöpfung Gottes Notwendigkeit zumindest in die Grundstrukturen der endlichen, kontingenten Wirklichkeit übertragen? Anders formuliert: Ist es nicht eine Fiktion, die auf dem Willensbegriff endlicher Menschen basiert, zu denken »Er hätte es auch anders schaffen können?«. Die Problematik beschreibt jene Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit im Willen Gottes, der als unbedingte Liebe zwar vollkommen frei, aber zugleich intrinsisch gut und treu ist.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wonach das Absolute nur dann wahrhaft absolut gedacht wird, wenn es das Relative – das als eigenständige Wirklichkeit erhalten wird – mit einbegreift.

Ausgehend von diesen ersten Beobachtungen und Problematisierungen sollen nun unterschiedliche Positionen erprobt und beleuchtet werden, um im Durchgang durch diese Recherche zu einer weiterführenden Klärung und Differenzierung des Hartshorne-Pickle-Schemas zu gelangen:

Erstens: Der klassische Deismus kann dadurch bestimmt werden, dass die Existenz Gottes notwendig ist und eine notwendige Voraussetzung der endlichen Wirklichkeit der Welt darstellt. Die formalisierte Gott-Welt-Beziehung der Position 2(N.c) sagt allerdings nichts darüber aus, »wie« sich das Gott-Welt-Verhältnis strukturiert. Charakteristisch für den Deismus ist es, dass Gott und Welt wie zwei »Seiende« einander gegenübergestellt werden. Gott begründet die Existenz der Welt einmalig. Er erschafft die Welt und setzt ihre Prozesse in Gang, wie ein Uhrmacher eine Uhr baut, aufzieht und anstößt. Gott überlässt die Welt daraufhin völlig ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit, ohne in sie oder ihren Ablauf einzugreifen, sei es durch Wunder oder spezifische Offenbarungen.[28] Ohne den Gedanken der fortdauernden Erhaltung (creatio continua) wird die Welt allerdings wie ein Perpetuum Mobile gedacht, das formal zukunftsoffen weiter existiert und ohne Störung oder Reparatur gesetzmäßig unendlich voranschreitet. Sobald dieser Gesetzmäßigkeit eine strenge naturale oder ontologische Form gegeben wird, müsste der Deismus allerdings der Position 3(N.cn) zugeordnet werden. Denn die hier auftretende Problemstellung ist von noch viel grundsätzlicherer Art: Gegenüber einer radikalen, dualistischen Trennung der Bereiche (I.2) lässt sich schon bezüglich des Platonismus anfragen, ob es nicht zwangsläufig zum Wesen der Ideen gehört, sich zu exemplifizieren, sodass auch hier dem Notwendigen das Kontingente nicht einfachhin fremd sein kann. Dies ist selbst im Blick auf das deistische Schöpfungsverständnis entsprechend zu übertragen: In welcher Art und Weise ist das Göttliche denkbar, wenn es in seiner notwendigen Existenz das Schaffen kontingenter Kreaturen bewerkstelligen kann. Muss Gott nicht das Kontingente in seiner Kontingenz aus seiner Notwendigkeit heraus so bestimmt haben, dass es eben »Spuren«

[28] Vgl. P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz u. a. 1978, 43–56, bes. 49ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner Notwendigkeit an sich trägt – gerade, wenn er selbst keine weiteren Interventionen oder Beziehungsakte mehr in und mit der Welt unternehmen sollte? Trägt diese gleichwohl bedingte und endliche Wirklichkeit nicht zugleich tief innerlich und wesentlich die Züge ihres Schöpfers?

Zweitens: Für den Theismus kann die Einsicht festgehalten werden: Ohne Gott gäbe es schlechthin und radikal absolut nichts. Alles, was ist, inklusive der endlichen Eigenständigkeit der Schöpfung und der Freiheit des Menschen, existiert nur aufgrund von Gottes freiem Erschaffen und in Abhängigkeit zu diesem. Eine dualistische Gegenüberstellung von Schöpfer und Geschöpf, welche die kreatürliche Wirklichkeit gegenüber dem Göttlichen mit Notwendigkeit versieht (Zeile 1 des H-P-Schemas), erweist sich mit einem wie auch immer gearteten Theismus als unvereinbar. Insofern wird Kontingenz aus theistischer Perspektive dem Welthaften zwangsläufig zugeschrieben (d. h. Zeilen 2 und 3).

Drittens: Der geistmonistische Akosmismus (N.O) wird von Hartshorne in Zusammenhang mit einigen hinduistischen und europäischen Monismen gesehen. Allerdings bleibt Hartshorne hier wiederum konkrete Beispiele schuldig.

Unter Umständen kann an den sogenannten Idealismus George Berkeleys gedacht werden, für den nur in geistigen Vorstellungen (Ideen) erfasste Gehalte real waren. Menschen haben über ihre Vorstellungen Zugang zur Welt.

> »Die Existenz der äußeren Dinge besteht in ihrem Wahrgenommenwerden: esse est percipi. … Der Geist als solcher ist unerkennbar. Sein Wesen besteht … im Erfassen: esse est percipere. … […] Naturgesetze sind nur Zeichen. Kategorien wie Materie, Kausalität, Bewegung und Substanz sind entbehrlich.«[29]

Daher lassen sich menschliche Kenntnisse auf die menschliche Subjektivität bzw. den menschlichen Geist, also die Instanz, welche wahrnimmt (esse est percipere), und auf das, was wahrgenommen wird (menschliche Vorstellungen), zurückführen. Der menschliche Geist (spirit) ist etwas Aktives, Unausgedehntes, Unteilbares, Sub-

---

[29] E. R. Sandvoss, Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Wiesbaden 2004, 250. Zur Substanzfrage von Materie und Geist, vgl. a. L. Downing, George Berkeley, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2004, online unter: https://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/berke-ley/ (Stand: 25.07.2022).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stanzielles, das wir ebenso wie das Unendliche oder Gott nur intuitiv im Begriff (notion) erfassen, weil es nie Gegenstand von Wahrnehmung, sondern Bedingung derselben ist.[30] Es gehört zur Natur des Unendlichen, dass es vom Endlichen aus nicht begriffen werden könne. Sind alle Erfassungen von Wirklichkeit unsere Vorstellungen von Wirklichkeit, so kann eine über den Menschen hinausgehende Realität (in einer Welt an sich) nicht behauptet werden. Die verblüffende Variabilität in Eindrücken des Sehens oder Hörens geht somit auf das Wirken eines anderen (göttlichen) Geistes zurück. Damit versucht Berkeley einen Materialismus erkenntnisidealistisch zu unterlaufen.[31]

Hingegen dürfte es problematisch sein, im indischen Denken etwa die Position Śaṅkaras einem solchen Akosmismus zuzuordnen. Im Advaita-Vedanta geht es um die Einheit von Ātman und Brahman, die in der Wahrnehmung des Vielen und in der Bindung an das Einzelne des Vielen verloren wird bzw. verblendet ist. Śaṅkara betrachtet die Welt durchaus als von Brahman in Form eines Selbstausdrucks gewollt. Allerdings ist in der Śaṅkara Interpretation umstritten, ob Maya, die verblendende Verhüllung, welche das Viele abgetrennt vom schlechthin Einen erfassen lässt und zur falschen Fixierung auf die Dinge der Welt führt, entweder Bedingung der Ausdifferenzierung des schlechthin Einen in das Viele hinein ist oder nur die Bedingungen der falschen (eigenständigen, abgetrennten) Sicht des Vielen.[32]

Viertens: Religionsphilosophisch und systematisch-theologisch von besonderem Interesse ist die Unterscheidung zwischen Position 10 (NC.c) und 11 (NC.nc), weil in diesem Kontext all jene Theologien

---

[30] Vgl. George Berkeley, online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/George_Berkeley (Stand: 18.11.2019).

[31] Siehe dazu auch T. I. Oizerman, The Main Trends in Philosophy. A Theoretical Analysis of the History of Philosophy, Moscow 1988, 78: »He did not evade the question of the external source of the diversity of the sense data at the disposal of the human individual. He strove simply to show that the causes of sensations could not be things, because what we called things, and considered without grounds to be something different from our sensations, were built up wholly from sensations. There must consequently be some other external source of the inexhaustible diversity of sensations. The source of our sensations, Berkeley concluded, could only be God; He gave them to man, who had to see in them signs and symbols that carried God's word.«

[32] Vgl. A. Rambachan, Gnoseological Interpretation of Śaṅkara: A Proposal for the Relationality of saguṇa- and nirguṇa-brahman, in: B. Nitsche/M. Schmücker (Hg.), God or the Divine? Religious Transcendence beyond Monism and Theism, between Personality and Impersonality, Berlin 2023, 419–432.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu verorten sind, die einen starken (offenbarungstheologischen oder inkarnatorischen) Bezug Gottes auf die Welt hin kennen. Christlicherseits würde man vermuten, dass die Positionen 2 (I.2) und 3 (I.3) das umreißen, was man einen abstrakten, philosophischen Theismus nennen könnte. Sie werden von Hartshorne bezeichnenderweise als klassischer Theismus angesehen. Hingegen bezeichnen die Positionen 10 (III.2) und 11 (III.3) die Möglichkeiten eines religiösen, weil offenbarungstheologischen oder/und inkarnatorischen Gott-Denkens. Demnach will Gott selbst eine aktive Beziehung zur Welt und bestimmt sich durch unterschiedliche Formen der Immanenz in Welt: Muslimisch ist das der Fall, wo die Welt als in Liebe geschaffen und der Koran als »Liebesbrief« Gottes an die Menschen vorgestellt wird.[33] Christlich kommt dies ebenso in der aus Liebe geschaffenen Schöpfung zum Ausdruck. Dies ist ein Gedanke, der soteriologisch unterfasst und intensiviert wird. Die Geistzuwendung Gottes in der Welt und an alle Welt wird durch die Inkarnation als spezifische Präsenz in menschlicher Geschichte potenziert. Dies kann exemplarisch bei Moltmann im Modell des göttlichen Wohlgefallens gezeigt werden.[34] Dann ist das geliebte Dasein der Welt sinnentsprechender und insofern notwendiger Ausdruck der Liebe Gottes. Unter dieser Prämisse bleibt zu fragen, ob nicht alle offenbarungstheologischen Theologien notwendig den Positionen 3 (I.3) oder 11 (III.3) zuzuordnen sind.

Durch die christlichen Gedanken des dynamischen Inneseins Gottes in den Prozessen der Welt und am Grund der Freiheit der Menschen kraft des Geistes sowie der Annahme der Welt und des Menschen durch Gott im Prozess und Geschehen der Inkarnation wird die abstrakte Bestimmung Gottes als notwendig ohne Kontingenz (I.3) aufgehoben und muss die formale Unterschiedenheit von Gott und Welt bzw. Schöpfer und Schöpfung einerseits aufrechterhalten

---

33 Vgl. M. Khorchide, Die Rede von Gott im Islam – aber von welchem Gott?, in: A. Dziri (Hg.), Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz, Freiburg 2013, 63–80; A. M. Karimi, Von der Immanenz Gottes im Islam, in: A. Dziri (Hg.), Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz, Freiburg 2013, 95–108.

34 Vgl. etwa J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes (= Systematische Beiträge zur Theologie 1), München 1980, 120: »Im biblischen Begriff des ›Wohlgefallens‹ sind die Freiheit des göttlichen Willens und die Entsprechung des göttlichen Wesens auf das beste vermittelt. Zufall und Notwendigkeit in sich vermittelnd, Willkür und Zwang ausschließend, ist Gottes Welt dann zu verstehen als ein ›Spiel seines göttlichen Wohlgefallens.‹«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und andererseits in Prozessen der Intensivierung des Gott-Welt-Verhältnisses neu bestimmt werden. Denn was bedeutet es, dass Gott nicht nur die Schöpfung am Anfang gutgeheißen, sondern sie in der geschichtlich-konkreten Person Jesus von Nazareth sogar als kontingente in ihrem Wesen »angenommen« hat? An dieser Stelle wird mit der Inkarnation Gott selbst – sich in die Kontingenz mitteilend – dem Menschen durch seine wahre Menschlichkeit heilsgeschichtlich offenbart. Dies geschieht solcher Art, dass das Notwendige *in* und *an* der Kontingenz präsent wird. Dieser Gedanke hat unverkennbar Rückwirkung auf das Verständnis Gottes, insofern Gott sich das Kontingente als Ort der Bestimmung seiner selbst zu eigen macht.

Fünftens: Christlich-theologisch ist darum erstens das asymmetrische (schöpfungstheologische) Gott-Welt-Verhältnis entscheidend, aufgrund dessen es eine notwendige Geborgenheit der Welt in Gott gibt (*Welt in Gott*). Zumindest aus christlicher Perspektive ist das Sein der Welt in Gott selbstverständlich: »denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir« und sind darum »von seinem Geschlecht« (Apg 17,28). Deshalb ist das Sein der Welt in Gott aus christlicher Perspektive kein spezielles Unterscheidungskriterium zwischen Theismus und Panentheismus. Zweitens ist die zuwendungsvolle »Immanenz« Gottes in der Welt entscheidend, der im Geist die Welt wirkt und in der Inkarnation des Sohnes die Welt annimmt (*Gott in Welt*). Auch dieser Zusammenhang ist aus christlicher Perspektive kein Anlass, zwischen Theismus und Panentheismus prinzipiell zu unterscheiden. Der Unterschied zwischen Theismus und Panentheismus wird vielmehr dort virulent, wo drittens die rückwirkende Bedeutsamkeit der Kontingenz der Welt für Gott selbst in den Blick kommt. Die aus dem frei erschaffenden, beziehungswilligen und beziehungsreichen Gott begründete co-Relation kann so lange als christlicher Panentheismus firmieren, wie die Asymmetrie der ontologischen Begründung im Gott-Welt-Verhältnis gewahrt bleibt. Damit ist aufzuhellen, welche möglichen Typologien der Feedbackschleife bzw. der Rückwirkung der Welt auf Gott innerhalb des Gott-Welt-Verhältnisses angenommen werden können. Der Terminus »Feedbackschleife« kann zunächst positiv die Überwindung eines deistischen Dualismus anzeigen. Dennoch ist er in seiner ontischen Struktur nur begrenzt geeignet, die Schöpfung als liebenden Selbstausdruck des immanent-transzendenten Gottes und die Inter-in-Dependenz zwischen göttlicher Zuwendung und menschlicher Antwort angemessen wiederzugeben. Auf dieser Linie

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden unterschiedlich starke oder schwache Modelle der Bedeutung der weltlichen und geschichtlichen Kontingenz für Gott zum Thema, wofür die Ansätze unter anderem von Jürgen Moltmann und Hans Jonas Beispiel sein können.

Denn die Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Kontingenz gewinnt bei Jürgen Moltmann am Beispiel des Kreuzestodes besondere Relevanz. Systematisch entsteht die Frage, ob der eine Herr Jesus Christus in der ungetrennt-unvermischten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur als geschichtliche Person von der existenziellen Erfahrung der Kontingenz, also dem Leiden und dem Tod am Kreuz, derart separierbar ist, dass das Notwendige (die göttliche Natur) über den frei auf sich genommenen Tod am Kreuz hinaus diese Kontingenz lediglich »außer sich« (in der menschlichen Natur) haben kann? Hier überkreuzen sich die Problembereiche von Schöpfung aus Liebe und Tod am Kreuz in der dialektischen Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit. Bezüglich des Schöpfungsaktes kommt keine äußerliche, sondern nur eine intrinsische Notwendigkeit Gottes infrage: Er schafft aus Freiheit, seinem Wesen als Liebe entsprechend. In Bezug auf den Tod am Kreuz erweist er sich seiner Schöpfung gegenüber bis in die existenziellen Letztbereiche der Kontingenz hinein als in beherbergender Treue zutiefst innerlich verbunden. Diese theologische Beschreibung der Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung von Anfang bis Ende, von Innen und Außen, als hervorbringender Letztgrund, bleibend erhaltendes Gegenüber und anteilnehmenden Begleiter lässt die Motive panentheistischer Vermittlung von Transzendenz und Immanenz auch im H-P-Schema deutlich werden (III.3).[35]

Sechstens: Vorläufig und in der Offenheit weiterer Ergänzung und Differenzierung soll hier zwischen drei Modalitäten (schwach, mittel, stark) der pan-en-theistischen Feedbackschleife unterschieden werden:

Christlich und mit schwacher panentheistischer Ausprägung, so wurde eben gezeigt, kann eine solche Rückwirkung nur im Horizont der Liebe und Freiheit Gottes verstanden werden und nur in der Weise

[35] Fraglich ist, ob diese Motive einem recht verstandenen christlichen Theismus jemals fremd waren, oder ob sie sich nicht vielmehr aus den Diskussionen um die neuzeitliche Entwicklung des Deismus, den anschließenden Atheismus- und Pantheismusstreit sowie abstrakten Verkürzungen ausgehend von rationalistischen Epistemologien und Ontologien herrühren?

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfolgen, wie Gott sich von der Geschichte der Welt in aller Freiheit der Liebe betreffen lassen will:

> »*Pathos* kann in Gott nicht sein, sofern dieses ein ungewolltes Bestimmtwerden von außen her besagt. Oder positiv gewendet: Gott (und auch der Menschgewordene) kann passiv nur betroffen werden, sofern dies einem vorausgehenden aktiven freien Willensentschluss entspricht.«[36]

Sowohl die Schöpfungsdifferenz als auch die Feedbackschleife sind darin durch die Freiheit Gottes und sein freies Wollen bestimmt.

In einer mittleren Stärke entwickelt Hegel in seinen »Vorlesungen zur Philosophie der Religion« (1821–1831) einen spekulativen Panentheismus göttlicher Selbstvermittlung. Demzufolge ist die Idee Gottes als absolute Idee zu bestimmen: In einer Reinterpretation des aristotelischen Denkens ist Gott in sich Einheit von Begriff und Realität sowie Einheit als »Persönlichkeit«, d. h. die Einheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem. Darin ist das Absolute Gottes »sich Wissende Wahrheit«[37] und Versöhnung schlechthin. Dem menschlichen Geist ist die absolute Idee präsent in den unterschiedlichen Geistesgestalten. Schließlich im Modus der geschichtlichen Vorstellung als »Offenbare Religion«. Damit gibt sich das Absolute dem endlichen Geist als Gegenstand, damit der endliche Geist zur Gewissheit des Göttlichen kommt. Inhalt der offenbaren Religion ist die Versöhnung: Gott manifestiert sich von sich aus, indem er eins mit seiner Darstellung ist; er manifestiert sich in der Vereinigung mit dem Besonderen und Endlichen (Inkarnation) und als Einheit von Einheit und Differenz, Vermittlung und Unmittelbarkeit (Trinität), sowie als Aufnahme des Negativen (Kreuz und Auferstehung). Doch kann Gott als Gott für den endlichen Geist sich nicht im endlichen Geist behalten, sondern hat sich selbst mit Gott zu versöhnen. Nur so ist die Form der offenbarten Religion auch »Versöhnung«. Die Versöhnung des unendlichen Geistes Gottes mit dem endlichen Geist des Menschen ist konkret, indem Gott im Inneren des subjektiven Geistes der Menschen als Geist der Gemeinde wirksam ist. Dies geschieht durch den Rückbezug der Gemeinde auf das unendliche Selbstsein des Absoluten: »Die Selbstvermittlung der absoluten Idee, ihre Entäußerung in die Natur und ihre Rückkehr zu sich im Geist sind

---

[36] H. U. von Balthasar, Theodramatik IV, Einsiedeln 1983, 200.

[37] Vgl. HGW 6, 549 (= G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd. VI, 549).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

[…] der spekulative Gehalt der Lehre insgesamt«.[38] Damit ist auch die Einheit von Außen und Innen gewährleistet: »Die Wesentliche absolute Rückkehr ist die Wendung aus der Äußerlichkeit in das Innere«.[39] Allerdings ist die Bewegung der Verinnerlichung und der Rückkehr in der Religion noch unvollkommen: Einerseits ist sie auf die Gemeinde begrenzt, anderseits ist sie noch im Modus der Vorstellung und des Kultus gegeben und nicht im philosophischen Begriff wie bei Hegel selbst realisiert. So verlangt Hegel einerseits ein »Vergehen der Gemeinde« in der Versöhnung der Welt, anderseits die Aufhebung der Religion in einer Philosophie des Absoluten.

Jürgen Moltmann vertritt unter soteriologischen und kenotischen Vorzeichen und innerhalb des christlich-theologischen Spektrums einen relativ starken Panentheismus, obwohl er hinsichtlich der Bidirektionalität von Brüntrup als modal schwacher bidirektionaler Panentheismus bezeichnet wird. Dieser ist durch die Teilnahme Got-

---

38 Vgl. J. Rohls, Gott, Trinität und Geist (= Ideengeschichte des Christentums 3), Tübingen 2014, 734. Wird Gott von daher in seiner ewigen Idee betrachtet, so gehört es zu Gott, sich selbst zu bestimmen und sich zu unterscheiden. Das absolute Leben bedeutet, einen Unterschied zu setzen, zugleich den Unterschied als keinen zu setzen, sodass der Eine im Andern bei sich selbst ist. In dieser unterscheidenden Einheit erweist sich Gott als der Heilige Geist oder die ewige Liebe. Soll dieses Spiel der Liebe des lebendigen Gottes mit sich selbst nicht Spielerei sein, sondern radikaler Ernst, bedarf Gott der Schau seiner selbst im Unterschiedenen zu sich, d. h. im Andern seiner selbst. So muss er im anderen seiner selbst bewusst werden und als dieses Wissen angeeignet sein. In dieser Hinsicht ist der Sohn der Vorbegriff des Anderen und die Schaffung des Anderen, der Welt, und damit des Unterschiedes zu sich: »Gott als Vater ohne den Sohn ist noch nicht der wahre Gott, sondern dieser ist erst als der ewige Prozess« (736). So gehört es zum Prozess des Absoluten und damit zum Begriff des trinitarischen Gottes, dass Gott das andere seiner selbst in der Gestalt der Natur und Geschichte aus sich entlässt und sich im Gegenüber als Grund des Gegenübers entwickelt. Die Entwicklung der Natur und des endlichen Geistes ist durch die absolute Idee vorgegeben. Gott gelangt durch das andere seiner selbst zu sich und dies geschieht, indem die Natur sich zum Geist fortentwickelt. Gott als Geist erhebt die menschliche Natur des Geistes zu sich selbst. Indem der Tod Jesu nicht nur der Tod eines Menschen, sondern zugleich der Tod Gottes ist, stirbt am Kreuz nicht nur der von Gott getrennte Mensch, sondern auch der vom Menschen getrennte Gott. Im Geist, der über den Tod hinausführt, findet eine Versöhnung von Unendlichkeit und Endlichkeit zur wahren Unendlichkeit hin statt. Die Auferstehung des am Kreuz gestorbenen Gottes in den Geist der Gemeinde hinein macht die Gemeinde in ihrem auferweckten Bewusstsein zur Präsenz der absoluten Idee im denkenden Menschen, die selbst auf das Unendliche, die Idee des Absoluten zugeht.

39 VPhRel/II, 302 (= G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 302).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tes an den Prozessen der Welt und durch die Aufnahme des Leidens der Welt in Gott gekennzeichnet: In diesem Panentheismus

> »setzt Gott sich aber selbst dem Leiden der Welt aus, sodass die Erlösung der Welt auch eine Erlösung Gottes von seinem Leiden bedeutet. Moltmann entwickelt eine Gemeinschaftsgeschichte der trinitarischen Personen, die offen ist daraufhin, dass die Welt sich mit ihr vereinigt. Gott vollendet sich daher auch erst, wenn die Geschichte der Welt sich vollendet und Gott alles in allem sein wird. Er wirkt nicht nur auf die Welt, sondern die Welt wirkt auch auf Gott, so dass die immanente Trinität nicht wie bei Barth die Grundlage der ökonomischen Trinität ist, sondern die ökonomische Trinität sich in der immanenten vollendet.«[40]

Siebtens: Hans Jonas markiert einen Sonderfall des Gott-Denkens, insofern sein Abschied vom allmächtigen Gott und sein Konzept des schwachen Gottes, der in die Prozesse der Welt eingeht, an der Schnittstelle von Position 3(N.cn) oder 7(C.cn) zu stehen kommt, je nachdem, ob man den Akt absoluter Souveränität oder die im Akt gesetzte Selbstdepotenzierung Gottes aufgrund seiner Selbstentäußerung in den Blick nimmt. Angeleitet ist der Mythos von der Selbstentäußerung Gottes durch die kabbalistische Vorstellung des Zimzum, jener Selbstkontraktion des En-Sof, des Unendlichen. Für Jonas duldet der moderne Geist eine Vorstellung Gottes als Herrn der Welt und Geschichte nicht mehr. Jonas vertritt die Vorstellung von einem werdenden Gott, dessen Schicksal in den Händen der Menschen liegt. In der völligen Verdiesseitigung Gottes wird die Geschichte der Menschen nun zur Geschichte des ohnmächtigen Gottes. Im Prinzip folgt er dem seit Feuerbach formulierten Anspruch, wonach die Gattung Mensch ihre Gottesbezüge auf sich zurückzubeziehen hat, um sie als des Menschen eigene Aufgabe zu erfüllen. In mythischer Inszenierung formuliert Jonas:

> »Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück, kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb,

---

40 Vgl. etwa Rohls, Gott, Trinität und Geist [wie Anm. 38], 1367 und ebd.: »Für Moltmann ist die Ablehnung des Apathieaxioms darin impliziert, dass Gott sich für die Affizierung durch anderes öffnet. Demnach teilt Gott als Liebe sich nicht nur als Vater dem Sohn, sondern auch der Welt und dem Menschen mit.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren. (...) Vielmehr, damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie. (…) Mit dem Erscheinen des Menschen erwachte die Transzendenz zu sich selbst. (...) Jeder Artenunterschied, den die Evolution hervorbringt, fügt den Möglichkeiten von Fühlen und Tun die eigene hinzu und bereichert damit die Selbsterfahrung des göttlichen Grundes. (…) Die Schöpfung war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem sie [Anmerkung: die Gottheit] um des Daseins selbstbestimmter Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäußerung. (…) Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.«[41]

Hofft die Geschichte auf die 36 Gerechten, so ist nicht zu verkennen, dass die Gräuel der Menschen und die mörderischen Bosheiten der Geschichte »ihr finsteres Mal auf dem Antlitz der Ewigkeit« hinterlassen. In verantwortungsethischer Perspektive geht es bei allen zeitlichen Dingen um die »Sache der Ewigkeit«.[42] Da es kein originäres und identifizierbares Handeln des nun ohnmächtigen Gottes mehr gibt, das dem Handeln des Menschen überlegen wäre, ist das Handeln der Menschen selbst die Geschichte, die in Ewigkeit gilt. Als Geschichte, die *ex post* rekonstruiert werden kann und durch Gott als ewigem Bewusstsein lebendig erinnert und vergegenwärtigt wird, sind so die realen Aktivitäten oder Taten der Menschen und ihre mentalen Gedanken oder Gefühle unsterblich, aber nicht sie selbst als individuelle Subjekte. Dies gilt, insofern den Taten ein durch Entscheidung gültiger und weiterwirkender Sinn innewohnt. Doch ohne einen ewigen Gott, der der Geschichte überlegen bleibt, scheint zweifelhaft, ob die Bedeutung der Entscheidungen auf Ewigkeit oder auf das Nichts gesetzt ist. In sukzessiver Dauer werden die Taten der Welt in die Gottheit eingetragen, weil Gott ganz in der Immanenz aufgeht. Insofern Opfer und Täter am Aufbau und

---

41 H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, *Frankfurt a. M.* 1984, 15–47 [im Original kursiv].

42 H. Jonas, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: H. Jonas (Hg.)., Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen ^{2}1987, 44–62, hier: 61f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an der Formung der Gottheit mitarbeiten, gewinnen die Täter gegenüber jenen unschuldigen Opfern, die noch gar nicht zum bewussten oder entschiedenen Handeln fähig sind, die Oberhand. So kann ein Pantheismus aus Schwachheit kaum vermieden werden. Dies gilt zumindest dann, wenn ein »radikales Werden in Gott« hineingetragen wird und »Gott und Welt (Natur)« so ineinandergefügt werden, dass die »Welt und Geschichte als Moment der Selbstwerdung Gottes« zu begreifen ist.[43] Je nachdem, wie man den absoluten Entschluss der Selbstdepotenzierung zu der geschichtlichen Schwachheit Gottes in Bezug setzt, ob man es als ontologisches Begründungsverhältnis fortdauernder Selbstdepotenzierung oder als nachfolgenden Selbstverlust aus Selbstdepotenzierung heraus begreift, wird man die Frage der Schwachheit und Kontingenz unterschiedlich beantworten. Der Ansatz von Hans Jonas leitet dann zu der alternativen Einsicht an, dass es eine Kontingenz und Notwendigkeit der Welt entweder aus absoluter Selbst-Setzung Gottes (N.cn) oder aus Selbstverlust und Schwachheit Gottes (C.cn) geben kann. In »Vergangenheit und Wahrheit«, einem späten Nachtrag, fordert Jonas, dass die Wahrheit von Aussagen über Vergangenes eine Präsenz des Vergangenen in der Gegenwart eines ewigen Gedächtnisses erfordert. So wird die Erinnerung der Wahrheit zum Anlass, einen ewig existierenden Geist und damit den Gottesgedanken postulatorisch zu fordern, der über die Gräuel und Abgründe der Geschichte hinausreicht und erhaben ist. Solches lässt sich nur denken, wenn die Selbstdepotenzierung ein ontologisches Begründungsverhältnis aus absoluter Selbst-Setzung heraus ist und insofern temporär zur Geschichte des Kosmos und der Menschen ist.

3. Pragmatisch-hermeneutische Einordnung der kategorialen Schematik des Gott-Welt-Verhältnisses

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass prinzipiell auf die methodenpolitischen Aspekte des kategorialen Hartshorne-Pickle-Schemas hinzuweisen ist. Jede dialektische oder gar transzendentale Vermittlung von Notwendigkeit und Kontingenz scheint nicht nur notwendig

[43] J. B. Brantschen, Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich, in: FZPhTh 27 (1980) 224–246, hier: 226. Vergleiche ausführlich zu Jonas: Th. Schieder, Weltabenteuer Gottes, Paderborn 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf III.3 festgelegt zu sein, insofern sie beide Eigenschaften für beide Relata in irgendeine Beziehung setzen muss. Vielmehr sind die Gedanken transzendentaler Freiheit und einer Schöpfung aus Liebe *per se nicht kategorial fassbar*, da sie sich nicht auf die logisch gegensätzlichen Definitionen von Notwendigkeit und/oder Kontingenz reduzieren lassen. Es sprengt quasi die logische Schematik, eine Begründung von Kontingenz durch Notwendigkeit zu denken, etwa indem göttliche Schöpfungsfreiheit als freie Entschlossenheit zur Selbstentäußerung der Liebe gedacht wird, in der diese Entscheidung intrinsisch notwendig begründet liegt – insofern Liebe eben nur dann Liebe ist, wenn sie sich frei selbst mitteilt, oder wie Moltmann sagt:

> »Denn es ist kein Gott denkbar, der nicht schöpferisch wäre. Und wenn Gottes ewiges Sein Liebe ist, dann ist auch die göttliche Liebe seliger im Geben und im Nehmen. In ewiger Selbstliebe kann Gott nicht selig sein, wenn Selbstlosigkeit zum Wesen der Liebe gehört.«[44]

Ebenso ließe sich auch der Gedanke einer »bedingten Unbedingtheit« als Grundlage menschlicher Freiheit nicht mehr fassen.

An diesem Problem spiegelt sich die zentrale Grundproblematik der methodisch auf elementare Logik enggeführten analytischen Theoriebildung zurück. Die zumeist stillschweigend (und somit unbegründet) vorausgesetzte Inanspruchnahme eines *univoken Seinsbegriffs* und die damit verbundene Reduktion des Skopus philosophischen/theologischen Denkens auf das kategorial Fassbare führt notwendig jedes Objekt dieses Denkens in modellhafte Abstraktheit. Auf diese Weise werden Gott und Welt wie zwei »Seiende« vorgestellt. Solch eine ontische Fassung kann weder dem Begriff der Welt als konkreter Realität einerseits und als Idee einer Ganzheit von Wirklichkeit andererseits noch dem Begriff Gottes als dem letzten unbedingten Grund dieser Wirklichkeit gerecht werden. Behauptete man Gottes schöpferische Kraft als ursprünglich nur in dem Sinne, dass ihr keine äußere Bedingung vorausgeht, sie aber begrifflich in der Relation zum Geschaffenen als dessen Bedingung aufgeht, so ergäbe sich zwar durchaus eine Asymmetrie in der Beziehung zwischen Grund und Begründetem. Diese Beziehung stellt dann allerdings als reales *Bedingungsverhältnis* eine positive Zuschreibung dar, welche auch Gott selbst zu einem *Relationsglied* macht. Eine Deutung dieses Verhältnisses kann etwa mit Magnus Striet einer

---

[44] Moltmann, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 34], 121.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungezügelten Negativen Theologie offenbarungspositivistisch ihre Grenzen aufzeigen, wodurch aber zugleich bestimmte religiös-theologische Voraussetzungen getätigt werden.[45] Vor allem eine radikaler ansetzende philosophisch-theologische Perspektive, welche religiöse Zeugnisse zwar reflektieren kann (und dies ggf. in eigenen religiösen Kulturumständen auch muss), sie jedoch nicht unbegründet voraussetzen darf, wird an dieser Stelle mit jener auf Kant und Heidegger zurückgehenden Onto-Theologie-Kritik konfrontiert.[46] Dabei wird die Frage nach einer *Vergegenständlichung* Gottes im rationalen Begriff – hier bezogen auf den Gegensatz zwischen Gott und Schöpfung – aufgeworfen. Das zentrale Problem, Gott nur als *einzelnes Seiendes gegenüber allen anderen* anzusehen, ergibt sich wie folgt: Wenngleich höchster ontologischer Rangordnung, wäre Gott dergestalt wie ein Gegenstand der Welt gedacht – als dasjenige, worüber hinaus nichts Größeres und Vollkommeneres gedacht werden kann. Doch kommt es mit Anselm von Canterbury darauf an, zu sehen, dass Gott nicht einfach als ein solches Maximum vermessen und fixiert werden kann. Vielmehr ist er noch einmal größer als gedacht – derjenige, der noch einmal größer und vollkommener ist als alles, was vom Menschen her gedacht werden kann.[47] Soll der Grund alles Seienden allerdings nicht ein weiteres Seiendes *neben* den anderen in der Welt darstellen, muss er aufgrund der Vorstellung eines maximal Seienden entweder gleichsam an die Spitze einer innerweltlichen Seinspyramide geschoben werden, oder es findet eine gedankliche Entwicklung zu einem *supranaturalistischen Dualismus* statt, wodurch Welt und Gott wie zwei Seiende einander entgegengesetzt werden und Gott in einen *jenseitigen Bereich über der natürlichen Wirklichkeit* verschoben wird.

---

45 Vgl. dazu M. Striet, Offenbares Geheimnis: Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003. Zur Diskussion dieser Perspektive siehe etwa A. Halbmayr/G. M. Hoff (Hg.), »Negative Theologie heute?« Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg 2008.

46 Siehe dazu D. Stammer, Gott im Erleben begegnen. Zur Philosophischen Theologie Simon L. Franks, Freiburg/München 2016, 202–206; vgl. B. Nitsche, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium. Versuch über das trinitarische Selbstsein und die Eigenschaften Gottes, in: Th. Marschler/Th. Schärtl (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen Systematischer Theologie und Analytischer Religionsphilosophie, Münster 2015, 411–444.

47 Vgl. M. Kirschner, Größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg u. a. 2013; B. Nitsche, Die Frage nach Gott, in: B. P. Göcke/M. Knapp (Hg.), Gotteserkenntnis und Gottesbeweis: Philosophische und theologische Zugänge (QD 320), Freiburg u. a. 2022, 43–83.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Oder Gott wird – wie in den orientierenden Modellbildungen im Anschluss an Brüntrup gezeigt – auch heuristisch komplementär gefasst und in der Dualität von *ens entium* und *ipsum esse per se subsistens* auch in transkategorialer Ganzheit oder All-Einheit des Seins selbst verstanden.

Ist die analytische Debatte vielfach durch univokes Denken und eine handhabbare Vorstellung Gottes als Maximum bestimmt, so verbietet sich umgekehrt eine einfache Rückkehr in die Vormoderne. Die moderne Wende zum Subjekt und die Bedeutung des naturwissenschaftlichen Weltbildes mitsamt seiner technischen und sozialen Erfolgsgeschichte darf nicht übersprungen werden. Beide bringen methodologisch veränderte Ausgangslagen und existenziell modifizierte Fragestellungen mit sich. So sind die Einsichten Platons, des Augustinus oder eines Thomas von Aquin nicht ohne Weiteres in moderne Kontexte übertragbar. Sie bedürfen einer zeitgemäßen Hermeneutik, die an die Lebens- und Sinnprobleme der Gegenwart anzuknüpfen vermag. Die Leistung einer *philosophia perennis* besteht demgemäß auch und gerade in der wiedergewinnenden Vergegenwärtigung – mit Hartmut Rosa gesprochen: In einer »Anverwandlung«.[48] Dies setzt voraus, gegenwärtige Diskussionen als Faktum anzuerkennen und sich zu ihnen aufgeschlossen zu verhalten. Im besten Fall lassen sich Grenzen ebenso wie Zugewinne ausmachen, möglicherweise aber auch Verluste beklagen und Weiterentwicklungen im Geiste verschütteter Einsichten anmahnen.

Die gegenwärtigen Debatten der Religionsphilosophie um »alternative Gottesbegriffe« oder ein mögliches »Überdenken der Personalität Gottes« oder dergleichen sind somit begrüßenswerte Vermittlungsversuche.[49] In ihnen zeigt sich eine große Bandbreite möglicher Denkmodelle, für die eine kategorisierende Klassifikation ausgehend von dem oben dargestellten Hartshorne-Pickle-Schema

---

[48] H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, 51.58.60.74.76 u. ö.

[49] Siehe bspw.. A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.), Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, Oxford 2016; Th. Schärtl u. a. (Hg.), Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016; J. W. Cooper, Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present, Grand Rapids 2007; Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004; B. Nitsche/F. Baab/D. Stammer (Hg.), Gott – Geist – Materie. Zwischen Protopersonalität und Transpersonalität, Regensburg 2020.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hilfreich sein kann, weil sie aus dieser Denktradition stammt, also nicht erst äußerlich an sie herangeführt werden muss. Als Klassifikation von Denkmodellen kann sie freilich weder Vollständigkeit noch adäquate Passgenauigkeit beanspruchen. Mit ihr soll lediglich ein pragmatisch-heuristischer Nutzen verbunden werden. Dieser ist darin zu sehen, *signifikante Merkmale als Tendenzanzeigen im Gottesdenken* herauszuarbeiten. Wiederum solche können anschließend mit Motiven und Merkmalen klassischen Gottesdenkens abgeglichen werden.

Die nachfolgenden Beiträge zu Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues stellen diesbezüglich einen Diskussionsbeitrag dar, der – um einer Vermittlung der theologischen Perspektiven willen – die Probleme der unterschiedlichen Denkformen des Gott-Welt-Verhältnisses systematisch zu erörtern sucht. Dabei soll verdeutlicht werden, dass und auf welche Weise der Analogiebegriff die entscheidende Scharnierfunktion im theologischen Denken einnimmt. Wir schicken diese Beiträge ebenso wie diejenigen zu Descartes und Lotze der Diskussion gegenwärtiger religionsphilosophischer Ansätze voraus, um eine historisch-systematische Grundlage zu bieten.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Florian Baab

4 Unveränderlichkeit Gottes – Perspektiven der Schultheologie des 19. Jahrhunderts

Die Lehre von den Eigenschaften Gottes, einst ein wesentliches Element der allgemeinen Gotteslehre, zählte in nachkonziliarer Zeit allenfalls zu den Randthemen des systematisch-theologischen Diskurses. Thomas Marschler und Thomas Schärtl sprechen daher in einem unlängst erschienenen Sammelband von einer »eigenartigen metaphysischen Keuschheit der deutschsprachigen systematischen Theologie« in Bezug auf dieses einstige Kernthema. Als möglichen Grund dieser Zurückhaltung vermuten sie, der »Nachkonzilstheologie« habe die »althergebrachte Eigenschaftslehre als zu metaphysisch, zu weit weg von der heilsökonomischen Grundierung theologischer Theoriebildung, und am Ende auch zu scholastisch, wenn nicht gar: neuscholastisch« geschienen.[1] Dass dieser Verdacht nicht gänzlich unberechtigt ist, zeigt ein Blick in einschlägige Artikel in Lexika und Handbüchern. Jürgen Werbick formulierte das Problem 1995 im LThK folgendermaßen:

> »Die üblichen Einteilungen der Eigenschaften in negative und positive, den Geschöpfen mitteilbare oder nicht mitteilbare, absolute oder relative, ruhende Seinsweisen oder tätige Lebensäußerungen werfen die Frage nach dem ontologischen Status der so unterschiedenen Eigenschaften auf. Dürfen sie Gott als unterschiedene zugeschrieben werden? Sind sie Namen, mit denen Theologen den »Namenlosen« verehren? […] Sind sie nur Projektionen menschlich-allzumenschlicher Vollkommenheitsideale auf das Göttliche – theologische Anthropomorphismen? Die Lehre von den Eigenschaften Gottes […] formuliert ›Minimalbedingungen für ein innerlich konsistentes Reden von Gott‹, einen Vorbegriff von ›Gott überhaupt‹ (Pannenberg), aufgrund dessen

[1] Th. Schärtl/Th. Marschler, Vorwort der Herausgeber, in: Th. Schärtl/Th. Marschler, Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (= STEP 6), Münster 2016, 1f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Gott dann auch als in der Geschichte seinem Wesen entsprechend handelnd identifiziert werden kann.«[2]

Abschließend resümiert Werbick, die Lehre von den Eigenschaften Gottes sei nicht als ein „›philosophischer Vorbau‹ vor der eigentlich trinitarisch auszuführenden Gotteslehre« zu verstehen, sondern im Letzten »Rechenschaftsablage darüber, wie Theologie aufgrund der geschichtlichen Selbstidentifikation Gottes konsistent von Gott sprechen kann«.[3] Es besteht, so könnte man diese Haltung paraphrasieren, ein wesentlicher Unterschied zwischen »Minimalbedingungen« eines Vor- und Ausgriffs auf Gott und dem Anspruch, sein Wesen adäquat fassen zu können. Das erste ist legitim und theologisch nötig, das letzte bleibt nicht einer philosophischen Schematisierung, sondern der Initiative Gottes im Rahmen seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung überlassen.

Noch kritischer fällt eine von 2012 datierende Stellungnahme *Hans-Joachim Sanders* im Neuen Lexikon der Katholischen Dogmatik aus:

> »Gottes Eigenschaften garantieren die Ordnung einer metaphysisch gedachten Welt und den inneren Zusammenhang grundlegender ontologischer Kategorien. [...] Seit dem nachmodernen Verdacht der Disziplinierung als dem Verhängnis eines vereinheitlichenden Subjektdiskurses verlieren die Eigenschaften Gottes den fundierenden Sinn. Sie sind kein unausweichliches Thema der Gottesthematik mehr, sondern vollziehen eine mögliche Diskursivierung Gottes (z.B. in der Narrativen Theologie), um die eigene Sprachlosigkeit zu denken und den interreligiösen Dialog zu fördern.«[4]

Sanders Reserviertheit gegenüber einem affirmativen Einbezug der Attribute in die Gotteslehre beruht offensichtlich auf der Annahme, die narrative Pluralisierung der Gottesfrage lasse letztlich keinen Raum mehr für eine metaphysische Grundierung des göttlichen Wesens. Hiermit ist deutlich der Gegenstandpunkt zu einer Haltung markiert, die die Gottesfrage wieder in stärkerem Maße zum Thema einer analytisch-philosophisch fundierten systematischen Theologie machen möchte. Eine Gemeinsamkeit jedoch weisen sowohl gegen-

---

[2] J. Werbick, Eigenschaften Gottes, in: LThK Bd. 3, Freiburg i. Br. u.a. 1995, 528–530, hier: 528f.

[3] Werbick, Eigenschaften Gottes [wie Anm. 2], 529.

[4] H.-J. Sander, Eigenschaften Gottes, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 147f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wärtige Protagonisten der analytischen Theologie wie auch Vertreter einer stärker hermeneutisch-diskursorientierten Theologie auf: Sie möchten sich abgrenzen von einer Attributenlehre, wie sie typisch war für die Schultheologie des 19. Jahrhunderts, die (so lautet zumindest ein gängiges Vorurteil) im Sinne einer axiomatischen Setzung die metaphysischen Wesenseigenschaften Gottes festschreibt, um erst auf dieser Basis zu weiteren Bestimmungen kommen zu können.

Die Frage, die sich daher fast zwangsläufig stellt, lautet: Treffen eigentlich die Vorwürfe zu, die man den Schultheologen des 19. Jahrhunderts in Bezug auf die Attributenlehre bis heute gerne macht? Hat man sie tatsächlich als Vertreter einer statischen Ontologie des radikal transzendenten göttlichen Wesens zu betrachten, oder waren auch sie sich selbst bereits der Tatsache bewusst, dass eine positive Festschreibung der Eigenschaften Gottes ein nicht ganz unproblematisches Unterfangen ist? Drei Schuldogmatiken des 19. Jahrhunderts sollen hier auf diese Fragen hin untersucht werden, die des Münsteraner Dogmatikers *Anton Berlage* (1805–1881), die des Tübinger Dogmatikers *Johannes Kuhn* (1806–1887), sowie die des Kölner Dogmatikers *Mathias Joseph Scheeben* (1835–1888). Zwei Aspekte sollen dabei im Fokus stehen: Zum einen die Frage, inwieweit von distinkten göttlichen Wesenseigenschaften überhaupt die Rede sein kann, zum anderen die Bestimmung der Attribute selbst an einem der eher komplexeren Beispiele – der Unveränderlichkeit Gottes.

1. Zur Rede von den Eigenschaften Gottes

Anton Berlage betont, dass eine Rede von göttlichen Wesenseigenschaften nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass »Gott (die Person Gottes) und das göttliche Wesen (die Gottheit und deren Eigenschaften)« nicht als »real unterschieden« vorgestellt werden: Gehe man davon aus, Gott besäße seine Eigenschaften »als etwas Akzidentielles, durch dessen Besitz er erst Gott, d. i. ein Göttliches würde«, versetze ihn dies »in das Gebiet der Gegensätze und damit in das Gebiet der Endlichkeit«; Gott wäre »ein aus zwei Elementen Zusammengesetztes, welches eben deshalb ein höheres vereinigendes Prinzip voraussetzte«.[5] Da es in Gott keinen »wirklichen, aktuellen

[5] A. Berlage, Katholische Dogmatik, Bd. 2, Münster 1846, 148f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften, zwischen Potenz und Erscheinung, zwischen Substanz und Akzidenz« geben kann, dürfen die Gottesattribute nicht im Sinne der »physischen Wesenheit eines Dinges« verstanden werden – solche Zuschreibungen haben nur »auf dem endlichen, physischen Gebiete Sinn und Bedeutung, wo eben alles in den Gegensätzen […] ist und besteht.«[6] Für die »metaphysische Wesenheit Gottes« gilt daher, dass Gottes Eigenschaften »in ihrer Entität und der Zeit nach […] in keinem Verhältnisse der Unterordnung zueinander« stehen – dies gelte nur »dem Begriffe nach, für unser Denken«.[7] Kurz:

> »In jeder göttlichen Eigenschaft stellt sich […] das göttliche Wesen selbst dar, und in diesem Wesen gibt es keine getrennte Mannigfaltigkeit, keine Komposition, weder eine physische noch eine metaphysische und logische, sondern nur die absolute Einfachheit. Die göttlichen Eigenschaften sind vielmehr nur verschiedene Momente, worin sich das absolut einfache göttliche Wesen darstellt, und die wir wegen unserer Beschränktheit nicht in ihrer realen, wesenhaften Einheit zu erfassen vermögen.«[8]

In eine ähnliche Richtung argumentiert Johannes Kuhn, doch geht er mit der Attributenlehre noch etwas strenger ins Gericht als Berlage – er spricht von der »Unangemessenheit« jeder positiven Gotteserkenntnis. Wenn Gott »nicht unmittelbar nach seinem an sich seienden Wesen« erkannt werden könne, »sondern nur mittelbar aus seinen Offenbarungen«, dann folge hieraus, das jede Form der Gotteserkenntnis »eine zusammengesetzte« sei – »und hieraus wiederum, dass sie inadäquat, weil ihrem Objekt, dem absolut einfachen Wesen Gottes nicht angemessen ist.«[9] Grundsätzlich würden Gott »viele Namen beigelegt«, die einerseits aussagten, was er im Unterschied zu seinen Geschöpfen nicht sei, und die andererseits sein Verhältnis zur Welt bestimmten; »aus beidem, aus der Position des ihm Eigenen und der Negation des ihm Fremden, entsteht uns der Begriff von Gott.«[10] Im »wesentlichen Unterschiede« zum auf »realen Gegensätzen beruhenden […] endlichen Sein« ist Gott jedoch »schlechthin einfach, das reine farblose Licht, die absolute Identität alles dessen,

---

6 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 150.
7 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 151.
8 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 170f.
9 J. Kuhn, Katholische Dogmatik, Bd. 1, Tübingen ^{2}1862, 560.
10 Kuhn, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 561f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was er ist.«[11] Auf Basis dieser Feststellung vollzieht Kuhn schließlich eine dialektische Wende: So unangemessen die Gottesattribute als Einzelne auch sind, so sind sie als Gesamtheit doch in gewisser Weise Gott adäquat: Da der Mensch das göttliche Wesen nicht »unmittelbar, sondern nur durch Beziehung auf die Welt« erkennen kann, folgt hieraus »mit innerer Notwendigkeit, dass Gott nur durch mehrere und verschiedene Eigenschaftsbegriffe erkannt, und was er ist nur durch mehrere und verschiedene Namen ausgesprochen werden kann.«[12] In »sich selbst betrachtet« ist Gott »schlechthin einfach«, er ist »lautere Einheit ohne reale Gegensätze«; dies bedeutet, so führt Kuhn unter Verweis auf eine schon bei Gregor von Nyssa aufzufindende Erkenntnis aus, das Gott auf den »Höhen des Denkens« gänzlich »entschwindet«. Das Ergebnis ist ähnlich wie im Falle Berlages:

> »Sollen wir von Gott reden (einen inhaltlichen Begriff von ihm aufstellen), so müssen wir, übrigens unbeschadet des schlechthin einfach zu denkenden göttlichen Wesens, Verschiedenes von ihm aussagen, ihm verschiedene Eigenschaften und Namen beilegen. […] Solche Unterscheidungen [sind] zunächst zwar bloß formal, *unserem* Denken angehörig, weil ihnen keine reellen Unterschiede am Objekt entsprechen […]; aber sie dürfen darum doch nicht als leer oder nichtig, ohne objektiven Wert für die Erkenntnis, als bloße Tautologien, sondern nur als unangemessene, übrigens aber für die objektive Erkenntnis Gottes unerlässliche Bestimmungen angesehen werden.«[13]

Ein stärker affirmatives Verständnis der Gottesattribute vertritt Mathias Joseph Scheeben: Ihm zufolge bezeichnen sie »nicht ein von seiner Substanz verschiedenes und ihr inhärierendes Akzidenz, sondern seine Substanz, indem sie etwas in der Substanz Gottes enthaltenes ausdrücken«.[14] Zwar verweist auch Scheeben darauf, dass von einer Adäquatheit der Attribute in Bezug auf Gott nicht vollständig gesprochen werden kann. Dennoch wird die Analogie zu menschlichen Eigenschaften von ihm deutlich stärker in Anspruch genommen: Im Sinne verschiedener »Werte in der göttlichen Substanz« entsprechen die Prädikate den »verschiedenen, in den Kreaturen reell geschiedenen Vollkommenheiten«; sie sind in Gott zwar

---

11 Kuhn, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 562f.
12 Kuhn, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 563f.
13 Kuhn, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 564f.
14 M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1873, 505.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»nicht geschieden«, haben aber »doch die ganze spezifische Kraft und Bedeutung, die ihrem Reflexe in der Kreatur zukommt« – ähnlich wie »ein farbloser Diamant die Farben aller Edelsteine in sich enthält und darum wahrhaft unter jeder derselben sich darstellen kann«.[15] Im Letzten sind daher alle »inneren Attribute Gottes mit Gott reell identisch«, weshalb sich einzelne Attribute »adjektivisch« aufeinander übertragen lassen:

> »So ist die Wahrheit und Weisheit Gottes einfach, unendlich und unwandelbar, das Wollen Gottes wahr, schön, ewig, allgegenwärtig usw.«[16]

Zumindest Berlage und Kuhn betonen, wie sich zeigt, sehr stark das negative Element der Gotteserkenntnis, das eine adäquate Gottesrede streng genommen unmöglich macht. Die Attribute werden von ihnen daher verstanden als letztlich defizitäres, dennoch aber unerlässliches Instrument einer rationalen Annäherung an das Wesen Gottes. Scheeben dagegen zeigt sich zuversichtlicher, das göttliche Wesen im Sinne einer Summierung der Gottesattribute gewissermaßen akkumulativ begreifen zu können; seine Legitimation ist dabei ein Verständnis Gottes als Urbild des von ihm geschaffenen Menschen, dessen positive Wesenseigenschaften sich daher rekursiv erschließen lassen. Dass diese Fassung – wie Jürgen Werbick mit Recht feststellt – deutlich angreifbarer durch den Projektionsverdacht ist, liegt auf der Hand.

2. Unveränderlichkeit Gottes

Anton Berlage ordnet die Unveränderlichkeit Gottes klassisch den »negativen« Gottesattributen zu: In der »empirischen Welt« ändern sich die Dinge »durch ihr Entstehen und Vergehen« und durch Übergang »aus einem Zustande […] in einen anderen«; Gott dagegen als »der Zeitlose und Ewige« ist weder »in Hinsicht des Seins« noch »des Lebens« der Wandelbarkeit unterworfen, in ihm ist »kein Anfang und Ende, kein Wechsel […], sondern eine stete, absolute Sichselbstgleichheit«. Gott besitzt »die ganze Fülle der Vollkommenheit in sich selbst […] in einem unwandelbaren Jetzt«. Als der »purissimus actus«

---

15 Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 507.
16 Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 507f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist er frei von aller »Potentialität und Komposition«, denn würden in ihm »Veränderung und Entwicklung« stattfinden, »dann wäre er offenbar nicht mehr die unendliche Fülle des Seins, nicht mehr der Unendliche und Absolute.«[17]

> »Gott ist überhaupt notwendig so, wie er ist, und er kann absolut nicht anders sein, eben weil er den Grund seines Seins in sich selbst hat und dieser Grund selbst ist.«[18]

Zugleich gesteht Berlage zu, dass das Attribut der Unwandelbarkeit insbesondere »in ihrer Beziehung zu anderen Wahrheiten viele Schwierigkeiten« aufweist, insbesondere mit Blick auf die »freie Wirksamkeit Gottes« und sein »Verhältnis zur Welt« – seien doch »alle Wirkungen Gottes nach außen […] zunächst zeitlich«, weshalb sich scheinbar auch das »göttliche Wesen« mit seiner Wirksamkeit verändern müsse.[19] Es handle sich hierbei um eine »Schwierigkeit, welche der beschränkte Mensch sich wohl nie völlig lösen kann«. Berlage tendiert zu der klassischen Lösung, alle »Wirkungen Gottes« seien »als Ideen ursprünglich und von Ewigkeit her in Gott«, er wirke daher »in seiner Ewigkeit die Zeit nach allen ihren Momenten«, so dass das göttliche Wirken keine »Veränderlichkeit in dem inneren Wesen der Gottheit selbst« zur Konsequenz habe. Nur »pantheistische Ansichten« könnten daher dem Missverständnis verfallen, Gott ändere sich im Verlauf der Veränderungen innerhalb der Welt.[20] Zwei weitere Einwände, die Berlage kurz anführt, sind das Problem der Weltschöpfung, das die Frage nach einem temporal gebundenen göttlichen Willensakt provoziere, sowie das Problem der menschlichen Freiheit, die, wenn man sie als solche ernst nehme, »nicht ihren Grund einzig in Gott«, sondern auch einen »Mitgrund in der endlichen Wirklichkeit« haben müsse.[21] Angesichts dieser Schwierigkeiten entscheidet sich Berlage am Ende seiner Ausführungen für einen Abbruch des Wegs der rationalen Gotteserkenntnis:

> »Was nun diese und andere Schwierigkeiten betrifft, so sind sie nach unserer Überzeugung durchaus unauflöslich für den endlichen, beschränkten Menschengeist, und es bleibt hier für ihn nichts anderes

---

17 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 233f.
18 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 234.
19 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 236.
20 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 237f.
21 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 239.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> übrig, als in tiefer Demut die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens anzuerkennen und anzubeten.«[22]

Auch Johannes Kuhn betont zunächst die Differenz des veränderlichen, »werdenden Seins« zu Gott als »*ens a se*« und »*causa sui*«, allerdings betont er, in Bezug auf die Unveränderlichkeit Gottes sei ein »dualistische[r] Standpunkt«, der Gott nur »inhaltslos« und »rein negativ« in Abgrenzung zur Welt fasse, genauso zu vermeiden wie der Standpunkt des »Pantheismus, der einseitigen, ausschließlichen Immanenz.«[23] Kuhn schlägt daher einen »spekulativen Begriff des Absoluten« vor, der die Probleme sowohl des Dualismus wie auch des Monismus vermeidet: Einerseits habe man Gott, das »unendliche Sein« analogisch dem Endlichen »als ein wirkliches und lebendiges« zu begreifen, andererseits müsse diese »analogisch wahre Vorstellung« ergänzt werden um ein Verständnis Gottes als »über das Endliche schlechthin erhaben«. Durch dieses dialektische Manöver kann Kuhn sowohl »eine Bewegung im Unendlichen« postulieren, weil es »ein wirkliches und lebendiges Sein« und nicht nur »abstrakte Identität mit sich selbst« ist, und er kann es zugleich als »das reine Sein« charakterisieren, dem Veränderlichkeit fremd ist, weil es »alles das, was es überhaupt sein kann, allzeit ganz und vollkommen ist.«[24] Zur Synthese kommt dieses Konzept bei Kuhn in einem merklich durch frühere Tübinger Gelehrte geprägten Verständnis Gottes als »absoluter Geist«:

> »Das Sein, das von den Banden der Materie frei geworden und aus der Finsternis zum reinen Lichte durchgedrungen ist, das sich selbst klare und seiner selbst mächtige Sein – ist der vollendete menschliche Geist; das von vornherein davon befreite, urlichte Sein aber ist der absolute Geist.«[25]

Auf Basis dieser idealistischen Bestimmung der Unveränderlichkeit Gottes sieht Kuhn am Ende seines Kapitels das Problem des Gott-Welt-Verhältnisses weit weniger problematisch als Berlage: Zwar impliziert jede »Äußerung des endlichen Geistes immer eine Veränderung desselben«, doch Gott, dessen Wollen »ein unveränderliches, […] nämlich das Vollkommenste« ist, wird durch alle Veränderungen,

---

22 Berlage, Katholische Dogmatik 2 [wie Anm. 5], 239.
23 Kuhn, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 790.
24 Kuhn, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 792f.
25 Kuhn, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 793.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die er in der Welt bewirken mag, nicht in seiner Unveränderlichkeit tangiert.[26]

Mathias Joseph Scheeben schließlich problematisiert das Verhältnis Gottes zur Welt im Rahmen seiner Erläuterung zum Attribut der Unfehlbarkeit kaum, vielmehr dient ihm gerade die scharfe Abgrenzung zwischen Gott und Welt als Argumentationsbasis zur Bestimmung des göttlichen Wesens. Gott schließt jede Art der Veränderung »unbedingt aus«, besonders aber »jedes Leiden und jede Defektibilität«, er ist der »absolut – in jeder Beziehung – sich Gleichbleibende und Beständige.«[27] Die »rationelle Begründung« der Unveränderlichkeit Gottes findet sich »in der Wesenheit Gottes als dem Sein schlechthin«, ferner in seiner »Unabhängigkeit«, seiner »Einfachheit«, seiner »Unendlichkeit«, sowie schließlich in der »Notwendigkeit Gottes, kraft welcher er alles, was er sein kann, sein muss, ohne es erst zu werden, aber auch ohne es zu verlieren, und ohne etwas anderes an dessen Stelle sein zu können.«[28] Die »Unveränderlichkeit im kontingenten Erkennen und Wollen Gottes« wird von Scheeben knapp mit der These begründet, Gottes Willensentschlüsse müssten aufgrund der Ewigkeit Gottes »anfanglos und endlos bestehen, so wie das Sein Gottes selber«. Somit bestehe zwar eine Veränderlichkeit des »äußeren Wirkens« Gottes, von ihr jedoch müsse »alles fern gehalten werden«, was »mit einer Veränderung des inneren Seins oder Zustandes Gottes verflochten erschiene«.[29] Konkret gilt dies für die »verschiedene[n] Verbindungen«, die Gott mit »der Kreatur« eingeht – »innerlich verändert« wird hierbei »nur die Kreatur«, nicht aber Gott selbst.[30] Scheeben schließt:

> »Die absolute Unveränderlichkeit Gottes ist eine ausschließliche, nicht mitteilbare Eigenschaft Gottes, weil jede Kreatur entweder in ihrer Substanz oder doch in ihren Zuständen, sei es durch sich selbst, oder durch andere Kreaturen, oder durch Gott selbst verändert werden kann, und namentlich von Natur auch [sic] einer defektiven Veränderung (durch Korruption, Tod, Sünde) fähig ist. Deshalb erscheint Gott in der Schrift- und Kirchensprache als derjenige *qui solus habet immortalitatem*, als *solus sanctus* usw.«[31]

---

[26] Kuhn, Katholische Dogmatik 1 [wie Anm. 9], 802f.
[27] Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 537.
[28] Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 538.
[29] Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 539.
[30] Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 541.
[31] Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik [wie Anm. 14], 542.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Fazit

Als wie treffend erweist sich also das gängige Vorurteil, die Schultheologie des 19. Jahrhunderts weise eine aus heutiger Sicht problematisch zu nennende Tendenz zu einer positivistischen Festschreibung der göttlichen Wesenseigenschaften auf? Wie sich gezeigt haben sollte, beruht auch in diesem Fall (wie so oft) das Vorurteil auf tatsächlich auffindbaren Tendenzen, doch pauschal zutreffend ist es sicherlich nicht. Einerseits ist festzuhalten, dass Anton Berlage und noch mehr Johannes Kuhn sich der grundsätzlichen Problematik einer Rede von den »Eigenschaften Gottes« sehr wohl bewusst sind: Adäquat fassen lässt sich mit ihrer Hilfe das göttliche Wesen definitiv nicht, doch sie sind – mit Jürgen Werbick gesprochen – als sich wechselseitig ergänzende epistemische »Minimalbedingungen« für eine konsistente Gottesrede dennoch unerlässlich. Am meisten trifft der Vorwurf des »Neuscholastizismus« im Sinne eines theologischen Positivismus – wenig verwunderlich – noch auf Mathias Joseph Scheeben zu, der sich zuversichtlich zeigt, das göttliche Wesen durch eine Summierung verschiedener Attribute adäquat aufweisen zu können.

Im Blick auf das Attribut der »Unveränderlichkeit Gottes« kommt man im Nachvollzug der drei Modelle zu einem Ergebnis, das auch in gegenwärtigen Diskursen stärkere Beachtung verdient hätte: Die Schultheologie um die Mitte des 19. Jahrhunderts erweist sich am Beispiel dieser Fragestellung als durchaus plural. Berlage geht zunächst den klassischen Weg einer Abgrenzung des unwandelbaren göttlichen Wesens von den wandelbaren Weltprozessen. Insbesondere die Probleme der Weltschöpfung und der menschlichen Freiheit – zwei bis heute vieldiskutierte Themenfelder – führen ihn jedoch letztlich dazu, das Attribut zwar nicht in Frage zu stellen, aber die Möglichkeit eines rationalen Begründungswegs anzuzweifeln. Kuhn zeigt sich in seiner Aufarbeitung der Unveränderlichkeit Gottes als kreativer Protagonist der Tübinger Schule, der, beeinflusst von den Denkmodellen Hegels und Schellings, bereit ist, eine gewisse Prozessualität innerhalb des göttlichen Wesens zuzulassen. Die Frage, inwieweit sich auf diese Weise erste Anlagen eines prozessual verstandenen Theismus bereits in diesem frühen Kontext finden, wäre ein gewinnbringendes Thema für weitere Untersuchungen. Scheeben schließlich bietet mit seinem strikten Modell der Abgrenzung des unwandelbaren Gottes von der wandelbaren Welt, dessen statisches Wesen nicht durch das »Kreatürliche« affizierbar ist, in stärkstem

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maße das Beispiel eines »klassischen Theismus«, wie er heute aus guten Gründen kaum noch vertreten wird.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche

5 Analogie als zentrale Bestimmung der Gott-Rede

1. Univozität und Analogie

Die Methode der Analogie versucht in der Zuordnung von unterschiedlichen Sachverhalten eine Entsprechung auszusagen, die ein Mittleres zwischen identitätsgleicher Einsinnigkeit oder Selbigkeit und widersprüchlicher Vielsinnigkeit oder Wandelbarkeit anzielt. Bei der Univokation wird ein Begriff von mehreren Subjekten stets im Sinne der gleichen Definition ausgesagt und dieselbe Wirklichkeit unter derselben Rücksicht im selben Sinne verstanden. Für Aristoteles ist Univozität (*synonymie*) gegeben, wenn zwei Dinge mit denselben Namen oder Wort bezeichnet werden können, und ihnen dieselbe Bedeutung zukommt. So gilt nach Scotus von jeder Aussage »ist«, dass das Seiende in seiner Seiendheit das primäre allgemeine Objekt der Erkenntnis ist, dem als Möglichkeit letztlich vom höchsten Seienden Sein und Bestimmung zukommt. Hingegen kennt die Äquivokation keine (ontologische) Gemeinsamkeit in der Sache und auch keine (begriffslogische) Gemeinsamkeit hinsichtlich der Wortbedeutung.[1] So geht es Platon (und wohl auch Aristoteles) um die Kritik und um eine Alternative zu den Extremen des radikalen Wandels (Heraklit)

[1] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, zitiert nach: Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg ^{2}1933, hier STh I, q. 13,5: »Und so wird das, was von Gott und den Geschöpfen gemeinsam ausgesagt wird, in dem Sinne ausgesagt, dass ein Verhältnis zu Gott (*ad Deum*) besteht als zu seinem Ursprung und seiner Ursache, in der sich alle Vollkommenheiten der Dinge schon vor ihnen finden, und zwar in überragender (*excellenter*) Weise. Demnach steht diese Art Gemeinsamkeit in der Mitte zwischen bloßer (äquivoker) Wortgleichheit und der einfachen (univoken) Bedeutungsgleichheit. Denn bei einer analogen Aussage liegt weder ein völlig gleicher Sinn vor, wie bei der Bedeutungsgleichheit, noch ein völlig verschiedener, wie bei der bloßen Wortgleichheit; vielmehr besagt ein Name, der so auf viele angewandt wird, verschiedene Verhältnisse (*proportiones*) zu ein und demselben« (274f.).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder der absoluten Identität des schlechthin Einen (Parmenides), die in einem »Mittleren« zwischen Urbild und Abbild (Platon) oder in einem schwebend dynamischen »Mittleren« von Entsprechungsverhältnissen (Aristoteles) gesucht werden.[2]

Der Gedanke der Analogie ist bei Platon über das Konzept der Teilhabe (Methexis) begründet. So ist in einer endlichen Wirklichkeit eine Idee von etwas anwesend, an der die endliche Wirklichkeit teilhat und nach der sie benannt ist. Diese (begriffslogische und ontologische) Beziehung zwischen Idee und Ideat kommt zum Ausdruck, wenn Platon den Sprössling der Idee des an sich Guten in der *Politeia* als ein *analogon* zum Guten begreift (508 B 13). So ist der Sprössling Bild und Gleichnis des Guten: »Er ist *ana ton logon = ten idean* geworden.«[3] Die Tradition wird dieses Ähnlichkeitsdenken, welches eine Qualität aus einem Übergeordneten ableitet und aufgrund von Teilhabe zuschreibt, später Attributionsanalogie nennen. Aristoteles, der den Teilhabegedanken in seiner platonischen Fassung ablehnt, spricht für diese Zuschreibung einer Qualität eines Seienden, die nach einem anderen (übergeordneten und einheitlicheren) Seienden nachbenannt ist, wie der Grammatiker nach der Grammatik von einer Paronymie. So kann sowohl eine vitaminreiche Speise als auch ein durch Wohlbefinden und Funktionsfähigkeit ausgezeichneter Leib »gesund« erscheinen, weil beide das verbindende Ziel, die Gesundheit, als Übergeordnetes und Einheitliches zum Ausdruck bringen. So funktioniert die Attribution im Sinne Platons »von oben« als ontologische Teilhabe vom Einen/Gemeinsamen her oder im Sinne der Paronymie des Aristoteles »von unten« durch die teleologische Zielbestimmung auf das Eine/Einigende hin.

Allerdings präferiert Aristoteles die Entsprechung von proportionalen Verhältnisbestimmungen, die zunächst an die pythagoräische Tradition mathematischer Verhältnisbestimmungen anknüpfen kann und bezieht die Analogie auf das Beziehungsverhältnis von Seiendem und Seiendem. Aristoteles spricht in seiner verhältnisbezogenen Grundlegung der Gerechtigkeit, die auf juristische Gleichheit vor dem Gesetz zielt, in Verhältnisbeziehungen, die miteinander verglichen werden können. Typisch dafür ist das Beispiel, wonach sich das

---

[2] Die sehr dichte, teilweise kryptische und in jedem Fall höchst anspielungsreiche Entfaltung dieses Zusammenhangs bei E. Przywara, Analogia entis. Metaphysik, München 1932, 99–115, kann hier nicht nachgezeichnet werden.

[3] J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I. Altertum und Mittelalter, Sonderausgabe der 14. Aufl., Freiburg 1991, 485f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auge zum Leib verhält wie der Verstand zur Seele. Hier wird das »Sehen« des leiblichen Auges in eine Entsprechung zum »Sehen« des geistigen Auges gesetzt – und umgekehrt. Der Vorteil dieser Analogie des Verhältnisses von Verhältnisbeziehungen liegt darin, dass hier Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten gattungsübergreifend ausgesagt werden können. Berühmt ist die viergliedrige mathematische Verhältnisbestimmung 6:3 = 4:2. genau besehen handelt es sich bei dieser mathematischen Gleichung um eine »Gleichheit«, die hinsichtlich des Ergebnisses (2 = 2) identisch ist. Was im mathematischen Zusammenhang eine Gleichung darstellt, wird in der lebendigen Anwendung auf andere Gegebenheiten später Proportionalitätsanalogie genannt. Allerdings kann man fragen, ob die beanspruchte Entsprechung in einer Analogie von Verhältnissen, welche die dynamische Mitte zwischen zwei Verhältnissen betont, etwa in ihrer lebendigen Anwendung für das Verhältnis des leiblichen und des geistigen Sehens (Auge : Leib = Verstand : Seele), letztlich nicht wieder auf eine Ähnlichkeitszuschreibung (Attribution) zurückfällt.

Seit Cajetan wird grundlegend zwischen einer Attributionsanalogie und einer Proportionalitätsanalogie unterschieden und Letztere privilegiert, weil sie innerhalb der Ähnlichkeit von Verhältnissen eine innerliche Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringen kann, die gattungsübergreifend ist. Dafür hat die Theologie in der Bezugnahme auf Gott ein genuines Interesse. In der mittelalterlichen Metaphysik wird z. B. nicht nur von der Substanz, sondern auch von der Akzidens gesagt, dass sie im Seienden zusammenkommen, »weil dies im Sinne der Vor- und Nachordnung (secundum prius et posterius) von ihnen ausgesagt wird; […] (per participationem).«[4] Der Vorteil der Analogie besteht darin, dass sie im Unterschied zur Univokation gattungsüberschreitend eingesetzt werden kann. Durch das Prinzip der Vor- und Nachordnung beschreibt sie ein Gründungsverhältnis, welches durch das (platonische) Prinzip der Teilhabe bestimmbar ist. In dieser platonischen Akzentuierung vermag die Analogie die Gemeinsamkeit (und Ähnlichkeit) des Seienden im Ganzen und mit Gott auszudrücken. Doch bleibt die unterstellte Gemeinsamkeit ein zentrales Problem. Denn weder das Seiende noch das Sein ist ein übergeordnetes Drittes, das Gott und Welt im gleichen Sinne zukommt. Gilt *tertium non datur*, so bleibt alternativ die Einsicht, dass das Sein Gottes dem Sein

[4] W. Kluxen/H. Schwarz/A. Remane, Art. Analogie, in: HWP I (1971), Spalte 214–229, hier: 220.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Welt schlechthin vorgeordnet und an Vollkommenheit überlegen ist. Nur unter dieser Voraussetzung, die den Unterschied zwischen Proslogion 2 und 15 bei Anselm von Canterbury ausmacht, kann von einer Analogie *unius ad alterum* gesprochen werden.[5] Das Verhältnis von Schöpfer (Gott) und Geschöpf ist daher durch eine radikale Asymmetrie bestimmt. Sein und Vollkommenheit im originären Sinne kommen schlechthin nur Gott selbst zu. Hingegen haben die Geschöpfe Sein und Perfektion nur innerhalb der unterstellten Logik der Partizipation. Dies gilt im Rückbezug auf Anselm auch von unseren Vorstellungen von Gott. Die dem Menschen geschenkten Ideen des Unendlichen und des Vollkommenen sind immer erst auf dem Wege, jenes transkategoriale und letztlich unvorstellbare Sein Gottes anvisieren zu können. Ist eine dritte Größe, welche Gott und die Geschöpfe umspannt und beiden Wirklichkeiten vorgeordnet ist, nicht gegeben, weil sie der Unendlichkeit und Souveränität Gottes widerspricht, und funktioniert die Zuschreibung von Grundverhältnissen und Eigenschaften nur innerhalb einer Logik der Partizipation, die bei der Unendlichkeit und Souveränität Gottes anzusetzen hat, so zeigt der aktuelle Diskurs, dass die Frage der Analogie – zumindest für die christliche Gott-Rede – von höchster Aktualität und Brisanz ist. Denn mit der Frage der Analogie ist nicht nur ein Relationsgefüge von Gott, Welt und Mensch veranschlagt, innerhalb dessen Zusammenhänge und Unterschiede einer Beziehungsbestimmung zwischen den beiden Bezugsgrößen hergestellt wird. Schärfer noch entstehtdie Frage, ob angesichts der unbedingten Priorität des uneinholbaren Gottes in der Bestimmung von Sein und Vollkommenheit nicht eine solche fundamentale Asymmetrie im Begründungsverhältnis überhaupt besteht, sodass eine Analogie, die der Logik der Teilhabe folgt, nicht mehr möglich ist. Im aktuellen Diskurs gewinnt diese Problematik an vier Brennpunkten der Debatte Bedeutung:

Erstens neigen manche Protagonisten gegenwärtiger Theologie und Philosophie unter dem Anliegen schärferer begrifflicher Präzision zu einer univoken Denkweise, welche aus metaphysischem oder offenbarungstheologischem Interesse eine klare Eindeutigkeit in der Verhältnisbestimmung von endlicher und göttlicher Wirklichkeit

[5] Anselm von Canterburry, Proslogion. Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt O. S. B. (Fromann's Studientexte 2), Stuttgart/Bad Canstatt [2]1984, 70–73. 84–87.110f. Vgl. ergänzend auch M. Kirschner, Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg – Basel – Wien 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anzielt und eine entsprechende einsinnige Begrifflichkeit und Durchführung der Zuwendung Gottes gegenüber der Welt bis hin in die modalen Bestimmungen einfordert. Historisch zeigt sich:

> »Johannes Duns Scotus nimmt die Definition der U.[nivozität] durch Simplicius wieder auf. Er schließt so die ›fallacia aequivocationis‹ aus und faßt die logische Tradition, die die äquivoken Termini auf ihre begrifflich univoke Vorstellung zurückführt, die theologische Tradition, welche die U. der göttlichen Attribute behauptet, und die metaphysische Tradition, die die U. des Seienden im Falle der Substanz und im Falle der Akzidenzien voraussetzt, in einer Synthese zusammen. Auch der Begriff des Seienden, auf Gott angewendet, ist [im Unterschied und Gegensatz zu Thomas] der Disjunktion ›geschaffen/ungeschaffen‹ vorgängig und folglich univok. Die U. des Seienden gewährleistet die widerspruchslose Einheit des Begriffs des Seienden und begründet jene der göttlichen Attribute. Scotus gelangt zu einem noetischen Prinzip: ›wenn ich mir irgendeines einheitlichen Begriffes sicher bin, so ist dieser univok‹ (si sum certus de aliquo uno conceptu, ille univocum est).«[6]

Wie bereits im Zitat ausgeführt, umspannt der allerallgemeinste und ohne jede washeitliche Bestimmung ausgestattete Begriff des Seienden sowohl die endliche als auch die unendliche Wirklichkeit. In seinem Gottesbeweis gehört es für Scotus gerade zum Begriff des Seienden, dass er in seinem Maximum den Gedanken des Unendlichen oder der Transzendenz in sich einschließt und als Vollkommenheit aller Vollkommenheiten ein unendliches Seiendes denkt. Die Reichweite des Verstandes zielt daher auf das angemessene und primäre Objekt. Gott ist insofern nicht primärer Gegenstand des Verstandes als Erkenntnisobjekt, sondern ein aus dem allgemeinsten Begriff des Seienden gewonnenes Implikat als erstes Objekt.

Diese univoke Denkweise ist weithin einer mathematischen Denkstruktur verpflichtet und zielt auf maximale Exaktheit im Begriff des Seienden oder der Transzendentalien (begriffslogische Univokation). Daraus zieht der Ockhamist die Konsequenz, der zufolge die Univozität nicht auf die Seite der bezeichneten Dinge gehört, sondern nur auf die Seite der Zeichen (*signa*). In nochmaliger Steigerung kann dann Univozität nicht den begreifenden Konzepten und Begriffen (*conceptus formalis*), sondern nur den begriffenen Begriffen und

[6] O. Boulnois/S. K. Knebel, Art. Univozität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel 2001, 226–231.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konzepten (*conceptus objectivus*) zugeordnet werden. Die an Ockham anschließende Entwicklung führt daher konsequent in die Richtung einer universalen Semantik formallogisch und analytisch präziser Bestimmungen der Begriffe und ihrer Relationen untereinander: »In diesem strikten Sinn gibt es so viele Wissenschaften und Wissenschaftssubjekte wie es *conclusiones* und deren Subjekttermini gibt.«[7] Damit verschiebt sich die von Duns Scotus angezielte Gewissheit vom Seinsbezug auf den Begriffsgehalt und die Echtheit der Prädikation an die Stelle der Erstheit des Seienden in seiner Seiendheit. Allerdings zeigt die Auseinandersetzung mit dem Logischen Positivismus, dass es eine solche exakte Formalisierung des Denkens nur in einer nahezu vollständig mathematisierten Sprache gibt, die dem Denken der semantischen Kreativität und Verdichtung entgegensteht. Entsprechend sind Projekte gescheitert, die etwa Descartes' Methodenlehre semantisch univok und formallogisch exakt rekonstruieren wollten. Nachfolgend wird das univoke Denken von Duns Scotus im Anschluss an Ludger Honnefelder rekonstruiert.

Ausgehend vom Begriff des Seienden als dem Ersterkannten geschieht der Überstieg auf Gott, insofern die Vielheit bestimmter endlicher Gegenstände (als Minimum) auf eine letzte Einheit zurückgeführt wird (als Maximum), sodass dieser Überstieg zugleich die Form »eines ›Rückstiegs‹ in die ersten transkategorialen Voraussetzungen unseres kategorialen Begreifens« ist.[8] Für Scotus kann nur der univoke Begriff des Seienden die Differenz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen überwinden. Scotus begründet diesen Zusammenhang zunächst mit der Einsicht, wonach die allgemeinste Bezeichnung seiend bzw. Seiendes sowohl für Gedankendinge als auch für Weltdinge gilt, dem sich sodann eine Vertiefung des Verständnisses von seiend durch die Unterscheidung von notwendig und kontingent ergibt. Kontingenz wird nicht aristotelisch durch Wandelbarkeit bestimmt, sondern dadurch, dass eine Existenz (Seiendheit) zum selben Zeitpunkt, in der sie entstanden ist, auch nicht hätte

---

[7] L. Honnefelder, Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J. P. Beckmann (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen. Wolfgang Kluxen zum 65. Geburtstag, Hamburg 1987, 165–186, hier: 182.

[8] L. Honnefelder, Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury, in: L. Honnefelder (Hg.), Transzendenz zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik (FS Klaus Kremer), Paderborn/München 1992, 137–162, hier: 143.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entstehen können. Dadurch wird die operative Rückbindung an das freie Wollen des ersten Seienden hervorgehoben, das im Blick auf ein konkretes Existieren die erste ontologische Ursache *ad extra* ist.

Im Kern ist darum »nicht vom kontingenten aktuellen ›Bewirktsein‹ (*effectum esse*), sondern vom notwendigen ›Bewirkbarsein‹ (*effectibile esse*)« auszugehen und der doppelte Ursprung aus der Selbstbestimmung des unendlichen Wollens Gottes und eines diesem vorausgehenden, naturnotwendigen Erkennens zu berücksichtigen. Deshalb bedarf es des Zusammenspiels von notwendigen Möglichsein und faktisch kontingenten göttlichen Wollen. Das bedeutet im Blick auf die Dinge:

> »Da die Möglichkeit des von Gott als erschaffbar Erkannten ihren letzten Grund in der ›formal aus sich‹ bestehenden Inhaltlichkeit des Erkannten und die aktuelle Wirklichkeit des von Gott Gewollten und Erschaffenen ihren Grund in der Unableitbarkeit seines freien Wollens hat, kann auf die Frage, warum dieses möglich ist und nicht jenes bzw. warum Gott dieses als Wirkliches erschafft und nicht jenes, nur hinsichtlich des notwendigen Möglichseins geantwortet werden: *quia hoc est hoc et illud illud*, und hinsichtlich des kontingenten göttlichen Wollens: *quia voluntas est voluntas*.«[9] Und im Blick auf Gott ist dann zwischen dem Modus der Kontingenz und der Notwendigkeit zu unterscheiden: »Die kausale Transzendenz ist bei Scotus also nicht einfach der Übergang von einem›Später‹ in der Verursachungsordnung zu einem ›Früheren‹ und ›Ersten‹, sondern von dem einen Modus des Seienden zu einem anderen, nämlich vom Modus der Kontingenz als dem *possibile esse et non ex se esse necessario* zu dem der Notwendigkeit als dem *possibile esse et ex se esse necessario*. Der Beweis der ersten Ursache ist identisch mit dem Nachweis, daß der transkategorialen Bestimmung ›Seiend‹, die als solche nicht mehr besagt als ›dasjenige, dem das (aktuelle) Sein nicht widerstreitet‹ (*hoc, cui non repugnat esse*), die disjunktive Bestimmtheit ›kontingent‹ (*illud, cui non repugnat esse et quod non potest esse ex se necessario*) und ›notwendig‹ (*illud, cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse*) zukommt.«[10]

Das Argument in Bezug auf die Existenz Gottes durchläuft eine argumentative Hierarchie von Modalitäten und nimmt den Gedanken Anselms modallogisch auf, wonach für das erste Seiende in der wesenhaften Ordnung nicht bzw. nur mit Widerspruch angenommen

[9] Honnefelder, Metaphysik und Transzendenz [wie Anm. 8], 152.
[10] Honnefelder, Metaphysik und Transzendenz [wie Anm. 8], 152f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden kann, dass es ihm gegenüber ein Früheres oder Größeres geben könnte. Das Gedachte wird nicht darum ein größeres Denkbares, wenn gedacht wird, dass es auch existiert. Vielmehr ist jenes Denkbare vollkommener und größer, das nicht nur Möglichkeit hat, sondern als das Unendliche und Vollkommene notwendig Wirklichkeit, weshalb es auch existiert: »Wie bereits im ersten Beweisteil wird aus dem nachgewiesenen Möglichsein (*posse esse*) als einem Nur-von-sich-her-möglich-Sein (*posse esse a se*) des Späteren auf das Aus-sich-Sein (*esse a se*) des Ersten geschlossen.«[11] Damit verlagert sich die Debatte um den Gottesbeweis auf die Frage kontingenter oder notwendiger Existenz des Gedachten.

Doch bleibt zu fragen, ob diese Unterschiedenheit von Möglichkeit und Notwendigkeit auch auf andere semantische Bedeutungsebenen übertragen werden kann. So denken einige Protagonisten der Debatte theologisch motiviert von der Bestimmtheit der Selbstoffenbarung Gottes her und charakterisieren mit Duns Scotus das Verhältnis von Gottes Sein und Willen zu seinem Wirken in der Welt als univok. Allerdings wird dabei nicht immer präzise beachtet, dass sich die Univozität bei Scotus genau besehen auf den Begriff als Aussagewirklichkeit und nicht auf die Sache bezieht, sodass die ontologische Reichweite des Begriffs umstritten ist. Nach Honnefelder gilt für die Univozität des Seienden zunächst, dass die Nichtwidersprüchlichkeit der Gehalte hinreichend ist, was eine sehr schwache Bestimmung von Univozität ist, die sich nur durch den Ausschluss von Äquivozität bestimmt:

> »Da ›Seiend‹ nichts anderes besagt, als nicht nichts zu sein, kann es nach Scotus univok von allem ausgesagt werden, sofern man Univozität beschränkt auf jene Einheit der Bedeutung eines Prädikats, die genügt, um bei gleichzeitiger Bejahung und Verneinung von dem gleichen Subjekt einen Widerspruch hervorzurufen.«[12]

Ist Univozität also erstens dadurch bestimmt, dass im Blick auf dasselbe Subjekt keine Widersprüche existieren dürfen, und zweitens dadurch, dass sich die Univozität auf das reine ontologische »Dass« des nicht Nichtseins bezieht und nur hinsichtlich der Modalitäten von Möglichkeit und Notwendigkeit zu unterscheiden ist, so stellt sich die Frage, wie damit umzugehen ist, wenn das »Wie«, also die Modalität der Existenzweise extensiv beansprucht wird. Testfall

---

[11] Honnefelder, Metaphysik und Transzendenz [wie Anm. 8], 157.
[12] Honnefelder, Metaphysik und Transzendenz [wie Anm. 8], 143.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für diese Problematik kann die christologische Aussage sein: Jesus ›*ist*‹ Gott.

Kann dieses ›*ist*‹ auf der menschlichen Ebene genauso ausgesagt werden wie auf der göttlichen Ebene? Wird hier die Univozität extensiv gebraucht, so ist für die christologische Einheit nicht mehr von einer Idiomenkommunikation, sondern von einer Idiomenidentität zu sprechen. Demgemäß muss dem Menschen Jesus »von oben« besehen ein »vergöttlichtes Bewusstsein«[13] und eine »prinzipielle Unsündlichkeit«[14] zugesprochen werden.

Zweitens entsteht – damit verbunden – die Frage, ob Gott wie ein höchstes Seiendes verstanden und wie ein klar bestimmbares und definierbares Maximum begriffen werden kann. Lässt sich das göttliche Maximum in seinen Eigenschaften und Handlungen präzise erfassen und in seinem Sein und Wesen klar durchbestimmen? Erreicht oder verfehlt die Vorstellung Gottes als ein höchstes Seiendes und absolutes Maximum des menschlichen Denkens nicht die immer nur endliche Antizipationsweise dieses Maximums und den unendlichen Gott in seiner unverfügbaren Souveränität? Insbesondere in der analytischen Tradition besteht hier eine Tendenz, Gott zu einer

---

[13] Vgl. B. Nitsche, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne (= Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003, 439–445, zu entsprechenden Überlegungen von Georg Essen.

[14] Vgl. J. Grössl, In allem wie wir in Versuchung geführt. Theologische Modelle zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen in Christus, München 2021, 412–444. 447–503. Grössl spielt nun einerseits in analytischer Freude über unterschiedlichste Möglichkeiten einer möglichen Charakterbildung des göttlichen Logos [!] oder eine lernende, auf das Gute sich hinwendende Freiheit des Logos [!] durch, um im Gegenzug kenotische Konzeptionen wieder abzulegen. Der eigene Lösungsversuch ist dann von der grundlegen These bestimmt, nach welcher die göttliche Dimension des Bewusstseins des Logos und die menschliche Dimension des Bewusstseins Jesu nicht mehr prinzipiell unterschieden werden kann, sondern tendenziell univok monotheletisch gefasst wird, eine Konsequenz, die sich aufgrund des univoken Denkansatzes notwendig ergibt: »Lassen sich diese Ebenen unterscheiden, kann eine scholastische Reduplikationsstrategie auf das Unsündlichkeitsproblem angewandt werden: Christus sei qua menschlicher Natur sündlich, qua göttlicher Natur unsündlich. Wenn jede Bewusstseinsebene als eigenes Aktzentrum gewertet wird, führt dies allerdings dazu, dass die Bewusstseinsebenen und damit die hypostatische Union auseinanderbrechen (vgl. Kapitel 14.1: Modell D) oder sich zumindest voneinander entfremden könnten (Kapitel 14.2: Modell E)« (503). Der Konjunktiv für die zweite Variante ist allerdings unumgänglich, wenn die Freiheit Jesu als konsequent endliche Freiheit eines Menschen in Unterschiedenheit zur göttlichen Freiheit des Logos gewahrt werden soll. Demgegenüber hat Grössl die Tendenz, beide Ebenen in das endliche Bewusstsein Jesu hineinzuverlagern.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klar umrissenen und klar durch bestimmbaren »ontischen« Größe des menschlichen Denkens zu machen.[15] Was bedeutet es in diesem Zusammenhang, dass Anselm von Canterbury Gott nicht nur als das vorstellbare Maximum an Güte und Vollkommenheit bestimmt, sondern diese Größe noch einmal steigert (Proslogion XV), sodass sie »jenseits des Denkens« (Platon, Plotin, Levinas) zu stehen kommt?

Drittens lautet die berühmte Formel des 4. Laterankonzils: »Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre« [DH 806]. Für diese Analogie-Formel können zwei Aspekte hervorgehoben werden: Zum einen stehen in dieser Definition Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nicht symmetrisch zueinander. Gott ist nicht ähnlich *und* unähnlich. Vielmehr ist Gott in noch so großer Ähnlichkeit *eher* unähnlich. Erich Przywara übersetzt daher: »Zwischen Schöpfer und Geschöpf kann eine *noch so große Ähnlichkeit* nicht angemerkt werden, dass zwischen ihnen eine *je immer größere Unähnlichkeit* nicht angemerkt werden muß.«[16] Zum anderen wird diese Verhältnisbestimmung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit im Kontext einer gläubigen Beziehung zu Gott thematisiert. In der Theologie der Exerzitien bei Przywara ist es konkret der existenziell in seinen Lebenswegen suchende Beter. In der Theologie betrifft es die Geschichte des geglaubten Gottes und die darin bezeugte heilsökonomische Erfahrung mit Gott. Die beiden Zugangsweisen unterscheiden sich von der *theologia rationalis* traditioneller Metaphysik. Offensichtlich ist daher der Kontext relevant, innerhalb dessen die Analogielehre zur Geltung gebracht wird. Unterschiedliche Kontexte gehen vermutlich mit unterschiedlichen Ausgestaltungen der Analogielehre einher.

Viertens ist in Bezug auf die Formel des 4. Laterankonzils zu fragen, ob das Verhältnis von noch so großer Ähnlichkeit und jeweils größerer Unähnlichkeit im Sinne komparativ-gradueller Steigerung kategorial zu fassen oder im Sinne transzendental-kritischer Vorbehaltlichkeit zu verstehen ist. Auf dem Weg einer regulativ-kritischen Beschränkung bleibt jede positive Affirmation unter dem Vorbehalt des *Deus semper maior*. Weil Gott der Unendliche und Vollkommene ist und alle menschlichen Beschreibungen und Begriffe nur endliche

---

15 Vgl. R. Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit. Zur Fundamentalstruktur des Panentheismus, Paderborn 2021, 13.41f.294f.

16 Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 97.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Annäherungen an die Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes darstellen, ist Gott über jede dieser endlichen Möglichkeiten der Vorstellung und der Bestimmung kritisch erhaben. So kann das menschliche Denken Unendlichkeit als Unendlichkeit nicht positiv fassen, sondern nur jede Vorstellung von Unendlichkeit kritisch überschreiten. Genauso verhält es sich mit jeder Vorstellung von Vollkommenheit, Wahrheit, Güte oder Schönheit: »Gott heißt insofern namenlos oder ›über alle Namen‹, als seine Wesenheit über alles erhaben ist, was wir von ihm erkennen oder aussprechen können.«[17] Auf diesem Wege wird die radikale Transzendenz Gottes im Unterschied zu den endlichen Möglichkeiten des Menschen hervorgehoben.

Alternativ kann die angesetzte größere Unähnlichkeit komparativ-graduell gefasst werden. Dies legt der Wortsinn der Formel des Laterankonzils *prima facie* nahe. In einer solchen kategorial und komparativen Fassung erscheint das Verhältnis als ein sukzessive graduierbares Verhältnis von 60 % : 40 %; 90 % : 10 % oder 99,99 % : 0,01 % usw. In einer solchen kategorial komparativen Weise wird die »noch größere Unähnlichkeit« nicht nur kategorial bestimmbar, sondern sie führt durch die Negation der positiven Gehalte an den Punkt, in der radikalen Steigerung der Unähnlichkeit sprachlos zu werden, weil nicht nur alle Begriffe und Bestimmungen unangemessen bleiben, sondern sich alle Ähnlichkeit verflüchtigt.

Mit diesem Modell komparativ-gradueller Steigerung verbinden sich zwei Probleme. Zum einen wird im kategorialen Verfahren graduell gesteigerter Unähnlichkeit epistemisch letztlich ein Gottesstandpunkt eingenommen. Denn das Maß der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit kann nur von Gott selbst »überschaut« und »durchschaut« werden. Das aber ist für Thomas gerade ausgeschlossen.[18] Zum anderen führt die Radikalisierung der kategorial komparativisch angesetzten Unähnlichkeit im Rahmen einer negativen Theologie letztlich zur Aufhebung der Ähnlichkeit. Wird das Verfahren der Negation konsequent zu Ende gedacht, so führt die *via negationis* in (unendlich) fortgesetzter kategorialer und gradueller Steigerung

[17] Thomas von Aquin, STh I, q. 13,1, ad 1: »Ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id, quod de Deo intelligimus et voce significamus.«

[18] Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q. 3,5, ad 2: »Gott aber kann nicht als Maß mit irgend einem Ding in ein bestimmtes (Größen-) Verhältnis gesetzt werden; wenn er trotzdem als Maß aller Dinge bezeichnet wird, so nur deshalb, weil jedes Ding nur so viel vom Sein hat, als es ihm nahe kommt.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Festschreibung in Negativität. Dann wird der Mensch sprachlos, kann von Gott nichts mehr gesagt werden und ist von Gott zu schweigen. Ein solches ehrfurchtsvolles Schweigen des Beters vor Gott kann aber allzu leicht zu einem beziehungsverlorenen Schweigen des Denkers und Kritikers von Gott werden. Wenn von Gott in solcher Weise nichts mehr gesagt werden kann, erscheint auch der Umschlag möglich, dass von Gott alles gesagt werden darf. Dann wäre Gott mit Heraklit gesprochen nicht nur Hitze-Kälte, Hunger-Sattheit, sondern dunkler Abgrund – gut und böse. Eine Größe aber, von der alles oder nichts gesagt werden kann, die in letzter Hinsicht namenlos und allnamig ist, verliert alle Bedeutung und ist sprachphilosophisch wie beziehungslogisch irrelevant.

Im Kontrast zur Negativität jeder Bestimmbarkeit und Aussagbarkeit sowie im Kontrast zu widersprüchlichen Allzuschreibungen soll nachfolgend der transzendental-kritische Gebrauch der Unähnlichkeit im Horizont von Ähnlichkeit herausgearbeitet werden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Formel von der Namenlosigkeit und Allnamigkeit Gottes von Pseudo-Dionysius Areopagita geprägt wurde. Pseudo-Dionysius Areopagita hat dabei auf die lateinische Tradition gewirkt und sowohl bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin als auch bei Nicolaus Cusanus einschlägige Rezeption erfahren.[19] Die Wirkungsgeschichte reicht prominent bis in die Gegenwart und kommt bei Karl Rahner unter dem Leitmotiv des »namenlosen Geheimnisses«[20] und in seiner Bipolarität entschieden bei Hans Urs

[19] Vgl. F. Ruello, Les »noms divins« et leurs »raisons« selon Saint Albert le Grand commentateur du »de divinis nominibus«, (Bibliotheque thomiste XXXV), Paris 1963.

[20] K. Rahner, Menschsein und Menschwerdung Gottes (= KRSW 12), 2005, 105f.: »Wie, wenn das Geheimnis gar nicht als das bloß vorläufige, sondern als das ursprüngliche und bleibende verstanden werden muss […]? Wie, wenn es ein ›Nichtwissen‹ gibt, ein um sich selbst und um das Nichtgewusste im Wissen des Nicht-Wissens, das gegenüber dem Wissen – irgend einem seiner selbst nicht wirklich bewussten Wissen – gar nicht die bloße Negativität ist, gar nicht einfach eine leere Abwesenheit bedeutet, sondern als positive Auszeichnung eines Verhältnisses eines Subjektes zu einem anderen sich gibt? Wenn es gar zum wahren Wissen und zu seinem Wachstum, seiner Bewusstheit und Helle wesentlich und konstitutiv gehört, gerade im Mitwissen des Nichtgewussten zu wissen, sein Wissen von Grund auf als den Verweis auf das Unübersehbare und Unsagbare zu erfahren und zu erkennen (mehr und mehr), dass das Wissen erst darin zu seinem wahren Wesen und nicht bloß zu seiner bedauerlichen Grenze kommt?« »Der Mensch ist also wirklich, weil sein eigentliches Wesen als Geist seine Transzendenz ist, das Wesen des Heiligengeheimnisses. Der Mensch ist der, welcher es mit dem heiligen Geheimnis immer zu tun hat, gerade auch dort, wo er mit dem geheimnislos Nahen, Umgreifbaren und begrifflich Koordinierbaren umgeht.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Balthasar in der Dialektik von Namenlosigkeit und Allnamigkeit zur Anwendung: Wie kann, so fragt er, das unausdenkbare Paradox geschehen, dass Gottes Wort menschliches Fleisch wird und »Gottes Offenbarkeit in der Verhüllung«[21] geschieht, sodass der »Allnamige und Namenlose, der, wie die Schrift sagt, ›Alles ist‹ (Sir 43,27) […] ein für allemal identisch erklärt mit einem im riesigen Kosmos und im unabsehbaren Menschengewühl winzigen Etwas oder Jemand?«[22]

In zwei Einzelstudien zu Thomas von Aquin und Nicolaus Cusanus soll nachfolgend gezeigt werden, wie diese an Pseudo-Dionysius Areopagita anknüpfenden Traditionen nicht auf einen kategorial komparativ steigernden Gebrauch der Analogie zielen, sondern eine noetisch erkenntniskritische Ausrichtung favorisieren, welche dem transzendental kritischen Gebrauch entspricht. Diese historisch-systematischen Studien können die eingangs angezeigten Probleme nicht einfach lösen, aber geben mit der Erinnerung an theologiegeschichtliche Wegmarken Orientierung für eine zeitgemäße Aufnahme und Bearbeitung.

2. Thomas von Aquin

Wilhelm Metz hat in seiner Untersuchung zur Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin darauf hingewiesen, dass die Rezeption von Aristoteles im Lichte der Autorität des Neuen Testamentes und von Augustinus geschieht und innerhalb dieser (christlich-theologischen) Perspektiven verstanden werden

---

Das Heilige Geheimnis ist somit nicht irgendetwas, worauf der Mensch ›auch‹ einmal stoßen kann, wenn er Glück hat […]. Der Mensch lebt immer und überall, gerade auch dort, wo er sich dessen nicht bewusst ist, aus dem heiligen Geheimnis« (ebd. 118).

21 H. U. von Balthasar, Herrlichkeit I. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 439. Das dialektische Paradox der Heilsgeschichte zeigt sich nach Balthasar darin, dass Gott »sich in seinem eigenen, in die Geschichte und in die Herzen des Volkes gesprochenen Wort immer tiefer auslegt und wehrloser preisgibt und sich gerade so immer mehr als der unbegreiflich Verhüllte enthüllt« (439). So ist der Vater im Anderen seiner selbst (Sohn) bei sich (Geist). Das Andere seiner selbst ist aber nicht ein Ganz-Anderes. In Entsprechung zu dieser an Hegel erinnernden Dialektik ist »Gott als das absolute Sein gegenüber allem Seienden freilich der ›Ganz Andere‹, aber eben auch der ›Nicht Andere‹ (Non-Aliud), wie Cusanus sagt« (441).

22 M. Kehl/W. Löser (Hg.), In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, Basel u. a. 1980, 200.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

muss.[23] Mit Erich Przywara kann ergänzend auf Pseudo-Dionysius Areopagita hingewiesen werden, der die kosmische Wendung des Heilsgeschehens im Sinne einer heiligen Hierarchie begreift und die Welt unter dem Aspekt ihrer Heiligung durch Gott betrachtet: »Das Universum aber, als ›sakrales Universum‹ der ›Trinität der Heilsgeschichte‹, hat seine In-sich-Geschlossenheit der ›Vollendung‹, indem es hinein geweiht ist in dieses *mysterium mysteriorum*« der Trinität.[24] So ist der Mensch nicht nur von Gott her (*a Deo*) und auf Gott hin (*ad Deum*). In der christologischen Unterfassung der Schöpfung durch das Wort Gottes ist der Mensch auch vom Wort Gottes her und vor allem auf Christus als das Bild Gottes hin geschaffen (*ad imaginem Dei*).[25] Steht diese christologische Unterfassung durch das wahre Ebenbild des unsichtbaren Gottes am Ende des ersten Buches der Summa, so kann die schöpfungstheologische Verbindung der Gott-Ebenbildlichkeit den Anfang und Sinn der Analogie zwischen menschlicher und göttlicher Wirklichkeit begründen: »Nun besteht aber zwischen Gott und den Geschöpfen eine gewisse Ähnlichkeit, denn Gen 1,26 [sic!] heißt es: ›Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse.‹« (STh I, q. 13,5, ad 2). Also ist der Mensch »Ebenbild Gottes nach seiner Vernunft und seinem Verstande. Die aber sind unkörperlich« (STh I, q. 3,1, ad 2). Die Ähnlichkeit besteht daher immer auf der Ebene des geistigen Strebens, nicht auf der Ebene der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, die den körperlichen Dingen zu eigen sind.

Bekanntermaßen übernimmt Thomas von Pseudo-Dionysius die drei Schritte der Affirmation (*via affirmationis*, *via causalitatis*), der Negation (*via negationis*) und des verweisenden Überstiegs (*via eminentiae*). Innerhalb der angezeigten trinitätstheologischen und soteriologischen Rahmung kommen den drei Aspekten der analogen Bestimmung von Gott in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedliche Bedeutungen zu: »In den 5 Wegen nämlich herrscht die *via causalitatis* vor, in der Attributen-Lehre die *via negationis*

[23] Vgl. W. Metz, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens, Hamburg 1998, 35–108, besonders 102–104.

[24] Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 130; zur Analogie im Speziellen vgl. 96–98.

[25] Vgl. Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 124.139; Metz, Die Architektonik [wie Anm. 23], 239, Anm. 546.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und in der *operationes*-Lehre die *via eminentiae*.«[26] Die Frage nach den Möglichkeiten der *cognitio Dei sive Trinitatis* hat daher drei Schwerpunkte an drei Orten, an denen die Aspekte der Analogielehre (*via affirmationis*, *via negationis*, *via eminentiae*) jeweils spezifisch akzentuiert werden. Dadurch erhält die Erkenntnis Gottes auch eine jeweils unterschiedliche Profilierung.

Innerhalb der Summa theologiae ist der Aufweis der vernünftigen Annahme der Existenz Gottes (fünf Wege) der eigentlichen Gotteslehre propädeutisch vorgeordnet. Die fundamentale Frage, ob es Gott gibt, lässt sich nur im Ausgang von den Geschöpfen, ihrer Endlichkeit, ihrer Angewiesenheit auf eine letzte Einheit und ihre Unfähigkeit, diese Einheit von sich selbst her zu begründen, erweisen. In dieser Weise stellt die endliche Wirklichkeit der Welt und des Menschen jene Voraussetzung dar, von der her die Frage nach der unendlichen Wirklichkeit und ihrer Einheit entsteht. Denn: »Jede Vieldeutigkeit geht zurück auf eine Eindeutigkeit, wie das Viele auf das Eine« (STh I, q. 13,5,1). Im Präludium der Gotteslehre, der Analyse der fünf Wege, die zu Gott führen, und die aufzeigen, dass überhaupt sinnvoll von Gott gesprochen werden kann und eine Existenz Gottes angenommen werden darf, dominiert deshalb die *via causalitatis* als Aufweis aus den Ursachen. Insofern kann die menschliche Potenzialität von sich selbst her auf das göttliche Geheimnis stoßen und zu der Einsicht kommen, dass sie so wenig mit Gott identisch ist, dass der Mensch sogar zu Gott »Nein sagen« kann.[27] Der erste und der zweite Weg bestimmen Gott als das zuerst bewegende und zuerst wirkende Prinzip. Bewegen bedeutet für Thomas daher etwas im Horizont eine Zielbestimmung von der reinen Möglichkeit zur Wirklichkeit zu überführen. Deshalb bedarf jede Möglichkeit einer anderen Wirklichkeit, um auf ihr Ziel hin bewegt zu werden. Dabei ist ein Fortschreiten ins Unendliche ausgeschlossen, weil jedes Bewegende ein anderes Bewegendes voraussetzt und ein unendlicher Regress schließlich auf kein Bewegendes hinauslaufen würde, dass aus sich selbst heraus bewegend ist. Daher bedarf es eines ersten Bewegenden, das von keinem anderen bewegt ist. Entsprechendes gilt für die Reihe der Ursachen und die Wirkursächlichkeit. Der vierte und der fünfte Weg bestimmen Gott unter dem Aspekt der Schöpfung als das Prinzip und das Ziel aller Geschöpfe. Der vierte Weg beschreitet in gradueller

[26] Vgl. Metz, Die Architektonik [wie Anm. 23], 126–129, hier: 127.
[27] Vgl. Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 95.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Steigerung eine jeweilige Höherstufung, die bis zum höchsten Sein reicht, das zugleich höchste Wahrheit ist. Wie dasjenige wärmer ist, was dem höchsten Grad an Wärme näher kommt, so ist das im höchsten Maße wahr, gut und edel, was im höchsten Grade Sein nicht nur hat, sondern das Sein selbst ist, und darum auch zuhöchst gut, zuhöchst wahr und zuhöchst edel ist. Die sinnvolle Möglichkeit, dass Gott ist, führt zu der Einsicht, dass die Existenz und Einheit der Welt und die Wirklichkeit des Menschen in ihrer inneren, geistigen Verfassung nur sind, wenn sie von Gott her und insofern eine Wirkung Gottes sind. Die Orientierung am schlechthin Einen zeigt sodann, dass es sich nicht nur um das Sein handelt, welches gedanklich jedem Seienden zukommt. Das Sein bezeichnet also nicht nur das gedanklich gemeinsame Sein aller möglichen Gegenstände der Welt und des Denkens (*esse commune*). Dieses *esse commune* ist nach K. Rahner »der eine erfüllte Grund aller möglichen Gegenstände des Erkennens als Index der schlechthin unbegrenzten Weite des Vorgriffs«.[28]

Vielmehr geht es um jenes Sein voll an Vollkommenheit und Begründungsfähigkeit, welches das Sein als es selbst (*ipsum esse per se subsistens*) ist. Dies wird in der *quarta via* in ausgezeichneter Weise entfaltet. Der fünfte Weg betont dann die kosmische Ordnung, die sich einer intelligenten Ursache verdankt, weil alle naturalen Dinge und vernunftlosen Wesen nur insofern auf ein Ziel hin tätig sind, als es ein geistig-erkennendes Wesen gibt, das die Naturdinge auf ihr Ziel hinordnet. Der Umschlag des thomanischen Denkens, das zunächst vom Seienden auf das Sein führt, dann aber das Seiende vom Sein selbst her begreift, hat seine Ursache in der platonischen Fassung des Teilhabe-Gedankens. So ist das Geschaffene letztlich vom Ungeschaffenen, das Ideatum von der Idee als real existierender höchster Wirklichkeit her zu verstehen.[29] Der dritte Weg charakterisiert Gott

---

[28] K. Rahner/K. Lehmann (Hg.), Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (KRSW 2), Solothurn u. a. 1996, 161.

[29] Vgl. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I [wie Anm. 3], 481–490. Vgl. zu den Gottesbeweisen in knapper Übersicht K. Müller, Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise, Regensburg 2001, 34–45, hier: 24: »Im Gottesbeweis geht es nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder um die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgender Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme der Existenz Gottes benannt werden. Eine bereits gegebene vorargumentative oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden. Gottesbeweise die-

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an sich selbst und bildet auch inhaltlich die Mitte der fünf Wege, insofern Gott als das aus sich selbst heraus notwendig existierende Wesen vorgestellt wird. Während alle endlichen Seienden den Grund ihrer Notwendigkeit nicht in sich selbst haben, sondern den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit einem anderen Sein verdanken, bedarf es eines Seins, das den Grund seiner Notwendigkeit in sich selbst trägt und dadurch begründet, warum nicht Nicht-Sein ist. Dadurch wird das *Ipsum esse per se subsistens* zum leitenden Metaprädikat.[30]

Innerhalb der *via affirmativa* und insbesondere beim vierten Weg findet sich das Modell kategorialer Steigerung. Allerdings zeigt dieses eine solche Dynamik, dass es sich selbst innerlich aufsprengt, insofern Gott durch eine Güte gekennzeichnet wird, welche die Welt an Vollkommenheit schlechthin überragt. Hans Blumenberg versucht diese Dynamik des Vorgriffs und Überstiegs sprachlich erlebbar zu machen und kennzeichnet den sprachlichen Vorgang als »Sprengmetaphorik«. Klaus Müller vermerkt dazu:

> »Das, was ›gut‹ bedeutet, kennt keine wesensimmanente Grenze und wird deshalb von Gott ausgesagt, mit dem Anspruch, ihm in ganz besonderer Weise (›wirklich‹) zu entsprechen. Aber: was bedeutet es in dieser Aussage Gott ist gut? Was die Güte Gottes ist, wissen wir damit immer noch nicht. Unsere Erkenntnis reicht über die partikulären Erfahrungen des ›gut‹ und die seiner grenzenlosen Steigerbarkeit nicht hinaus. […]: irgendeine Erfahrung wird ›gut‹ genannt, eine zweite ebenso, eine dritte heißt ›besser‹, eine vierte ›noch besser‹ […].«[31]

Die Dynamik des Terms zieht jede gedankliche Vorstellung in einen Prozess unendlicher Steigerung hinein. Betont Müller die uneinholbare Entschränkung, die sich der Vorstellungskraft entzieht, so spricht Blumenberg zunächst mit Augustinus von

> »›Metaphern, welche die Anschauung vergewaltigen‹. Was wir ›Sprengmetaphorik‹ nennen wollen, leistet [nach Blumenbergs Ansicht allerdings] mehr: es zieht die Anschauung in einen Prozess

---

nen einer methodisch vorgehenden reflexiven Selbstvergewisserung von Glaubenden.«

30 Vgl. H. Boeder, Topologie der Metaphysik (= OA, Sonderband 5), Freiburg – München 1980, 286f.

31 K. Müller, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlussreichen Diskrepanz in der Summa Theologiae, Frankfurt a. M. u. a. 1982, 246f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> hinein, in dem sie zunächst zu folgen vermag (z. B. den Radius eines Kreises verdoppelt und immer weiter vergrößert zu denken), um aber an einem bestimmten Punkt (z. B. den größtmöglichen bzw. unendlichen Radius eines Kreises zu denken) aufgeben – und das wird verstanden als ›sich aufgeben‹ – zu müssen. Worauf es hier ankommt, ist, die Transzendenz als Grenze theoretischen Vollzugs und eo ipso als Forderung heterogener Vollzugsmodi sozusagen ›erlebbar‹ zu machen. Das Sprengmittel dieser Metaphorik ist der Unendlichkeitsbegriff, ihr nachhaltigstes Modell die für hermetisch ausgegebene Formel aus dem *Liber XXIV philosophorum*: *Deus est sphaera infinita, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam est.*«[32]

Die von Blumenberg und Müller angezeigte Grenze des theoretischen Vollzugs kann dann auch als Einweisung in die erkenntnisleitende Lebensform und ihre synsemantische oder synkategorematische Auslegung des Ganzen der Wirklichkeit verstanden werden.

Unter der Prämisse, der zufolge bei Thomas in fünf Anläufen gezeigt werden kann, dass es sinnvoll und vernünftig ist, die Existenz Gottes anzunehmen, akzentuiert die daran anschließende Lehre von dem einen Gott im Ausgang von der Welt und den Menschen den radikalen Unterschied zwischen Gottes Selbstsein und jeder geschöpflichen Wirklichkeit. Innerhalb des Traktates über den einen Gott ist sodann zwischen der Lehre von den Eigenschaften (Attributen) Gottes und von Gottes Handlungen (Operationen) in der Schöpfung zu unterscheiden. Die Trinitätslehre finalisiert als kompositioneller Mittelpunkt und innere Vollendung die Gotteslehre, und die daran anschließende Lehre vom Menschen als *Imago Dei sive Trinitas* beschließt den ersten Teil der Summa.

Die Frage, wie Gott und wie er nicht zu verstehen ist, kann letztlich nur von Gottes Selbstsein her bestimmt werden. Deshalb bedarf die Bestimmung Gottes der kritischen Absetzung von allen endlichen Gehalten. Darum dominiert innerhalb der Lehre von den Eigenschaften die *via negationis*. Entsprechend werden die Attribute in Abgrenzung zu Sachverhalten qualifiziert, die innerhalb der endlichen Welt selbstverständlich sind. Mit dem Attribut der *simplicitas* wird jede nachträgliche Zusammensetzung (*compositio*) Gottes ausgeschlossen und Gott als eine Wirklichkeit behauptet, die nicht nachträglich zusammengesetzt sein kann. Dies gilt ebenso für eine mögliche

---

[32] H. Blumenberg, Paradigmen zur Metaphorologie, in: E. Rothacker (Hg.), Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Bonn 1960, 7–142, hier 132–133.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nachträgliche Identifikation Gottes mit seinen Prädikaten. Allerdings bleibt Thomas eine Begründung schuldig, wie diese Einheit *ab ovo* gedacht werden kann. Durch die Unendlichkeit (*infinitas*) wird jede Begrenzung abgewiesen, weshalb die Unendlichkeit den spezifischen Gegensatz zur endlichen Wirklichkeit festhält. Die Unveränderlichkeit (*immutabilitas*) wehrt jede Veränderung ab. Sie muss dann nicht als leblose Starre aufgefasst werden, wenn sie biblisch und inhaltlich als Gottes Selbsttreue (*emeth*) gefasst wird. Mit dem Attribut der Einheit (*unitas*) wird Gott im Unterschied zu jener Vielheit bestimmt, welche die endliche Welt auszeichnet. Diese Attributionen legen den Sinn der *via negationis* frei, insofern von Gott nicht nichts zu sagen ist, sondern gerade das hervorgehoben werden kann, was ihn von der endlichen und wandelbaren Welt streng unterscheidet. In Nähe zum Proslogion XV von Anselm von Canterbury heißt es bei Thomas:

> »Nun können wir Gott aber in diesem Leben nicht nach seiner Wesenheit schauen (12,11), sondern wir erkennen ihn aus den Geschöpfen, sofern er ihr Ursprung ist, indem wir zugleich alle Aussagen über ihn ins Unendliche steigern, alle Unvollkommenheit aber von ihm ausschließen. Wir können also Gott von den Geschöpfen her benennen; aber der Name, der ihn nennt, drückt dann nicht die göttliche Wesenheit aus […]. Gott heißt insofern namenlos und ›über alle Namen‹, als seine Wesenheit über alles erhaben ist, was wir von ihm erkennen oder aussprechen können« (STh I, q. 13,1; ad 1).

Sofern dieser kritisch reinigende Charakter der Negation in Bezug auf die Endlichkeiten und Eigenschaften der Welt übersehen wird, führt eine *via negationis* in eine Negativität der Gott-Rede hinein, was bei Thomas nicht der Fall ist.

Unter der Voraussetzung der *via negationis* innerhalb der Attributenlehre lassen sich Gottes Handlungen nun positiv als quasi zweite Wirklichkeit verstehen, wobei für diese positive zweite Wirklichkeit aus Gottes Selbstsein heraus ebenso jener radikale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf zur Geltung zu bringen ist, der bereits in der Attributenlehre bestimmend wurde. Dies gilt im spekulativen Kontext der Lehre von *de Deo uno* und wird auch für den Kontext der Offenbarung und damit der heilsgeschichtlichen Trinitätslehre relevant. Damit gewinnt einerseits der affirmative Aspekt wieder eine stärkere Bedeutung. Zugleich muss der prinzipielle Unterschied zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit in veränderter Form zur Geltung gebracht werden. Dieser Unterschied wird zum Beispiel

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Zusammenhang des menschlichen und göttlichen Wissens deutlich. So ist es für Gott charakteristisch, dass er – im Unterschied zum Menschen – nicht nur ein Wissen »hat«, sondern in reiner Aktualität Sein, Wissen und Handeln in Allbezogensein und Allwissen »ist«. Diese überschreitende Aktualität des göttlichen Handelns kann nur als Übermaß *via eminentiae* ausgesagt werden. Deshalb erreicht die *scientia Dei* im *lumen gloriae* ihren höchsten Punkt, d. h. in der Trinitätslehre. Die je größere Unähnlichkeit des *Deus semper maior* führt im Umschlag zu einer absteigenden *analogia attributionis* »von oben«. So ist der Mensch nach Przywara bei Thomas aus der Überfülle Gottes und seiner uneinholbaren Wahrheit zur Dienst-Leistung gesendet.[33] Für das Verständnis der Analogie bedeutet dies nach Przywara: Die Formel des Laterankonzils »wird als allgemeine Begründung dafür gebraucht […] Gott immer höher hinaus über alles geschöpflich Ontische wie Noetische« zu verstehen.[34]

Deshalb nimmt Thomas die Bestimmung Anselms auf und versteht Gott nicht nur als jenes Wesen, über das Größeres hinaus nicht gedacht werden kann, sondern schärfer noch als jenes Wesen, das über alles hinaus ist, was gedacht werden kann.[35] Denn in allem, was von den Geschöpfen und Gott gemeinsam positiv gesagt werden könnte, gilt, dass sie – im Unterschied zu Duns Scotus – keinen gemeinsamen Bezugspunkt in einem Dritten (Sein, Wahrheit, Güte, Schönheit usw.) haben, sondern Gott in seiner alles übersteigenden Unendlichkeit selbst die Differenz und das Kriterium ist, von dem her alle endliche und menschliche Wirklichkeit zu beurteilen ist. Dies bedeutet, dass Gottes »Größer-Sein« und »Über-Hinaus« in einer »Analogie […] als Beziehung gegenseitigen Andersseins« nicht nur über jedes quantitative Zählen oder qualitative Bestimmen in Kategorien, sondern auch noch über die *Transzendentalia* hinausreicht.[36] Offensichtlich ist Gottes Transzendenz nur dann gewahrt, wenn Gott jenseits des Seins und jenseits des Denkens als unergründliches und unverfügbares, so aber souverän freies und sich selbst bestimmendes Vonwoher ins Spiel kommt: »Daher muss der Ur-Grund alles Wirkens auch als ein im

---

33 Vgl. Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 98.

34 Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 97.

35 Vgl. Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 137f.

36 Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 95–97.132: »Gott fällt mithin auch mit keiner der *perfectiones absolute* zusammen, wie sie in den Transzendentalien und im Sein-überhaupt ihre Spitze haben […]. Sondern Er ist über sie hinaus das letzte Unzurückführbare des ›über und in allem‹.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

höchsten Grade bestimmungsmächtiges Wirkliches gedacht werden und infolgedessen als ein im höchsten Sinne Vollkommenes.«[37]

Im Lichte des *Deus semper maior* und der Beziehung gegenseitigen Andersseins lässt sich mit Edward Schillebeeckx zeigen, dass das Verhältnis von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit bei Thomas von Aquin in der eigentlichen Gotteslehre, d. h. im Unterschied zu den fünf Wegen des Gottesaufweises, weder graduell steigernd noch kategorial festschreibend verstanden werden darf. In noetischer Hinsicht ist es erkenntniskritisch bzw. transzendental und damit konsequent regulativ zu fassen. Dafür spricht die regulativ-noetische Dialektik zwischen den *perfectiones absolute* und dem *mysterium mysteriorum*. Darum durchbricht Gott als das schlechthinnige Geheimnis alle errechenbare Erkenntnis der natürlichen Ordnung. In seiner Geheimnishaftigkeit und seinem Größer-Sein entzieht er sich dem Prinzip »einer gradhaften Kontinuität« und verweist in der Aufsprengung aller natürlichen Maße auf eine *potentia oboedientialis*, in der sich der Mensch aus der geschichtlichen Begegnung mit dem Geheimnis Gottes auf neue Weise empfängt und versteht.[38]

Edward Schillebeeckx konnte im Licht der schultheologischen Debatte zeigen, dass Thomas für die inhaltlich bestimmte Gott-Rede und ihre Begründung in aller Regel die Attributionsanalogie zur Geltung bringt. Für die Attributionsanalogie und das Verhältnis von Gott und Welt ist es kennzeichnend, dass diese eine *similitudo imitationis* oder eine *proportio unius ad alterum* formuliert, bei der die Entsprechung »nicht gegenseitig« ist. Damit bringt die Attributionsanalogie ein ontologisches Begründungsverhältnis zum Ausdruck, das im Sinne der *relatio rations* keine kategoriale Gegenseitigkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf kennt.[39] Dies hat zur Konsequenz, dass die Vorstellungen und Ideen der Menschen immer menschliche

---

[37] Thomas von Aquin, STh I, q. 4,1: »Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu: et per consequens maxime esse perfectum.«

[38] Przywara, Analogia entis [wie Anm. 2], 131. Das Thema dieser *potentia oboedientialis* als Verwiesenheit auf die geschichtliche Begegnung mit Gott im Spiegel der Menschheitsgeschichte nimmt Karl Rahner in Hörer des Wortes entschieden auf. Vgl. B. Nitsche, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (= Religion – Geschichte – Gesellschaft 22), Münster u. a. 2009, 284–286.

[39] L. B. Puntel, Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. Philosophiegeschichtlich-kritische Studien (= Philosophische Untersuchungen 17), Tübingen 2007, 94–107.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorstellungen und Ideen im Horizont möglicher Gnade sowie in einer bleibenden Verwiesenheit auf den unbegreiflich größeren Gott bleiben. Mithin gilt dies auch für die Vorstellungen der Perfektionen, d. h. des Einen (*unum*), der Wahrheit (*verum*), der Güte (*bonum*), der Schönheit (*pulchrum*), der Wirklichkeit (*esse*). Die Transzendentalien sind als menschliche Ideen und Begriffe strikt noetisch und daher transzendental aufzufassen. Dabei kann mit Lorenz B. Puntel gezeigt werden, dass sich die Wahrheit auf die Gehalte der Wesenheit Gottes und ihre Erkenntnis (*essentia*), die Güte aber auf das Streben nach dem Sein selbst (*esse*) bezieht. Die wechselseitige Verwiesenheit der Akte des Erkennens und des Wollens bedeutet, dass der Wille den Intellekt bezüglich des *Aktvollzugs* (*quantum ad exercitiuim actus*) bewegt und der Intellekt den Willen hinsichtlich der Aktbestimmung (*quantum ad determinationem actus*).[40] Allerdings gelangt Thomas selbst nicht zu dieser Einsicht in die wechselseitige Priorität von Wollen und Erkennen und damit auch nicht zur letzten Einheit des *excessus* im Vollzug. Die Schönheit bezeichnet schließlich die übergeordnete Einheit und Harmonie der beiden, die als Zusammengestimmtheit (»integritas«) in ihrer Klarheit zu fassen ist: »Die Schönheit besteht in einer gewissen Klarheit und im angemessenen Maßverhältnis.«[41]

Auch an dieser Stelle reproduziert sich das Problem, dass Thomas Identität nur negativ als *simplicitas* bestimmen kann, aber nicht als dynamische Einheit von Unterschiedenem. Dies hat zur Konsequenz, dass die einzelnen Aspekte eher unverbunden nebeneinandergestellt sind, als dynamisch im Geschehen des *actus essendi* rückbezüglich zueinander vermittelt zu sein. In dieser Weise kommt es darauf an, das »per se subsistere« des »ipsum esse« mit Bernhard Welte als Geschehenseinheit in wechselseitiger dynamischer Rückbezüglichkeit zu verstehen.[42] Eine solche dynamische Vermittlung von Einheit und Differenz fordert Lorenz Puntel, wenn er herausstellt:

> »Der Ausdruck ›ipsum esse subsistens‹ müßte eigentlich die Kennzeichnung der Identität im Gefüge ›substantia-essentia-esse‹ sein;

[40] Vgl. Puntel, Auf der Suche [wie Anm. 39], 107.

[41] Thomas von Aquin: »Pulchritudo consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans et proportionem debitam in aliis ordinare« (STh II q. 180 a. 2 ad 3).

[42] B. Welte, Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin, in: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg 1965, 185–196.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> dann aber könnte das ›esse‹ nicht nur Akt, nicht nur Form (essentia) und nicht nur Substrat-Subjekt (substantia, subsistentia) besagen; es müßte das *Zusammenspiel oder der Zusammenfall der drei Momente* sein (die ›circumincessio‹: das Herumschreiten): des ›suum‹ (das auf ein letztes Selbst oder einen letzten Ursprung hindeutet), der ›essentia‹ und des ›esse‹. Erst dann wäre die Identität positiv bestimmt: das ›Esse‹ (im vollen Sinn) wäre die *Urgeschichtlichkeit* des Geschehens von ›Insichsistenz‹ –›essentia‹ (Form) – ›esse‹ (Akt).«[43] Oder – mit Thomas' eigenen Worten: »In Gott ist all das, was zu seiner Subsistenz, seinem Wesen oder seinem Sein gehört. Es kommt ihm nämlich zu, nicht in anderem zu sein, insofern er subsistiert. Es kommt ihm zu, Bestimmtes zu sein, insofern er Wesenheit ist. Es kommt ihm zu, wirklich zu sein aufgrund seines Seins selbst.«[44]

Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, eignet sich Hermann Krings' Figur der Retroszendenz in ihrer transzendentalen Ursprünglichkeit, um ein solches dynamisches Geschehen des sich differenzierenden Beisichseins ohne zeitliches Nacheinander denken zu können.[45]

Von daher kann gesagt werden: Das geltungstheoretische Potential der Transzendentalien liegt also darin, dass sie eine Qualifikation von begrifflichen Prädikationen im Vorgriff auf eine schlechthin uneinholbare »Vollkommenheit« bestimmen. Dieses hat einerseits zur Konsequenz, »dass der Begriff [bzw. sein intendierter Gehalt] sich in der Aussage, im Kontext je anders artikuliert«.[46] Für Thomas muss nach Gonsalvus Scheltens andererseits konsequent zwischen der angezeigten Sache und ihrem Gehalt (*res significata*) und der Weise des Anzeigens (*modus significandi*) unterschieden werden.[47] Das Moment der Ähnlichkeit oder das Netz von Ähnlichkeiten, die miteinander verflochten sind, lässt sich daher nur im Kontext und

---

43 Puntel, Auf der Suche [wie Anm. 39], 82.

44 Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles IV, 11: »In Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse.«

45 B. Nitsche, Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (= RF 34), Regensburg 2008, 165–243; B. Nitsche, Eine transzendentale Grundlegung des Gottesbezugs, erscheint 2023.

46 Kluxen/Schwarz/Remane, Analogie [wie Anm. 4], 223.

47 Vgl. G. Scheltens OFM, Die thomistische Analogielehre und die Univozitätslehre des J. Duns Scotus, in: FS 47 (1965), 315–338.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

innerhalb des konkreten Sprachgebrauches klären. Diese Einsicht hat Klaus Müller entschieden aufgenommen.[48]

Im Kontext der Bezeichnungen und Namen Gottes kennzeichnet die *res significata* die reine Vollkommenheit der Wirklichkeit eines Sachgehaltes in Gott. Hingegen ist der *modus significandi* des Menschen immer ein endlicher.

> »In bezug [sic!] auf das, was die Namen [die Vollkommenheiten Güte, Leben usw. – B. N.] meinen, gelten sie von Gott im eigentlichen Sinne, ja eigentlicher als von den Geschöpfen [von denen sie doch genommen sind], und ihm werden sie ursprünglich beigelegt. In bezug [sic!] auf die Art und Weise der Bezeichnung aber gelten sie von Gott nicht im eigentlichen Sinne; denn diese entspricht den Geschöpfen.«[49]

Wir haben auch von den göttlichen Dingen immer nur eine kreatürlich beschränkte Gestalt der Vorstellung und der Aussageweise. So sehr sich Menschen auch ausstrecken und bemühen mögen, so sehr ist es ihrem Denken nicht möglich, sich von den jeweils nur endlichen Antizipationen von Gehalten in ihren Vorstellungen freizumachen. Das gilt auch für die vollkommensten Begriffe des Guten, des Schönen oder der Weisheit. Auch wenn sich Menschen bewusst machen, dass die menschliche Gestalt des Denkens (*modus significandi*) nicht zureicht, um den göttlichen Gehalt (*res significata*) angemessen denken und aussagen zu können, können sie diese Begrenzung nicht überwinden und die Gebundenheit ihrer endlichen Vorstellungen auch in ihren lichtesten Begriffen nicht aufheben. Es gibt keine Intelligibilität ohne notwendigerweise endliche, raum-zeitlich verfasste Imagination. Dies ist der Grund, warum Thomas nach Scheltens keine »neutralen« Begriffe kennt, die in gleicher Weise (*univok*) auf endliche (irdische) und unendliche (göttliche) Gegebenheiten angewendet werden können. Vielmehr stellt Thomas das spezifische Zusammenspiel zwischen vollkommenem Gehalt und endlicher Antizipationsweise oder Aussageweise des Gehaltes heraus. Deshalb führt das Zusammenspiel von angezielter Sache (*res significata*) und faktisch endlicher Sprachfähigkeit (*modus significandi*) dazu, dass der

---

[48] Vgl. Müller, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 251–270.

[49] Thomas von Aquin, STh I, q. 13,3: »In nominibus vero quae Deo attribuimus, duo est considerare: scilicet ipsas perfectiones significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius de eo dicuntur. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi hunc qui creaturis competit.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gehalt in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich zur Sprache gebracht wird. Über diese Inkongruenz von angezieltem Gehalt und Erkenntnismodus bzw. Aussageweise hinaus sind nach Scheltens drei weitere Aspekte zu berücksichtigen.

Erstens sind alle Bilder, Vorstellungen und Konzepte des menschlichen Geistes in die Strukturen des Räumlichen und des Zeitlichen eingebunden. Auf die Zeitlichkeit weist Thomas eigens hin, insofern keine Aussagen ohne Zeitwörter (*verba temporalia*) möglich sind: »So können wir auch die Ewigkeit in ihrer Einfachheit nur verstehen und ausdrücken nach Art der zeitlichen Dinge.« Und dies bedeutet: »Zeitwörter aber und Partizipien, welche die Zeit mitmeinen, sagen wir von ihm [Gott – B. N.] aus, weil seine Ewigkeit jegliche Zeit einschließt.«[50] Thomas unterscheidet deshalb zwischen analogen Sprachformen und bildhaften Metaphern. Im Sinne metaphorischer Rede kann Gott wie ein Löwe stark oder wie eine Mutter fürsorglich sein. Den Unterschied zwischen Analogie und Metapher markiert Thomas wie folgt:

> »Jene Namen, die wir Gott im eigentlichen (*proprie*) Sinne beilegen, schließen nicht in dem, was die Namen meinen [z. B. Weisheit], die Seinsbedingungen des Körperlichen ein, sondern [nur] in der Art und Weise des Ausdrucks. Was hingegen in bildhafter Weise (*metaphorice*) von Gott ausgesagt wird, schließt auch nach seinem Inhalt [z. B. stark wie ein Löwe] die Seinsbedingungen des Körperlichen mit ein.«[51]

Begriffe wie Sein, Leben, Güte, Weisheit usw. können darum analoge Begriffe sein, auch wenn sie im *modus significandi* durch Zeitlichkeit bestimmt sind. Metaphorisch wird solche Rede, wenn Gottes Güte – räumlich gesehen – reicht, so weit die Wolken ziehen. Gottes Ewigkeit

---

[50] Thomas von Aquin, STh I, q. 13,1, ad 3: »Verba vero et participia significantia a tempus dicuntur de ipso, ex eo, quod aeternitas includit omne tempus; […] ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum.«

[51] Thomas von Aquin, STh I, q. 13,3, ad 1 – ad 3: »Solche Namen [wie Fels oder Löwe – B. N.] können nur bildlich auf Gott Anwendung finden. Andere Namen aber drücken die Vollkommenheit unbedingt aus, ohne etwas zu besagen über die Art der Anteilnahme, z. B. seiend, gut, lebend und ähnliche; diese werden Gott im eigentlichen Sinne beigelegt. […] Jene Namen, die wir Gott im eigentlichen Sinne beilegen, schließen nicht in dem, was die Namen meinen, die Seinsbedingungen des Körperlichen ein, sondern in der Art und Weise des Ausdrucks (*modus significandi*). Was hingegen in bildhafter Weise (*metaphorice*) von aus Gott ausgesagt wird, schließt auch nach seinem Inhalt die Seinsbedingungen des Körperlichen (*conditionem corporalem in ipso suo significato*) mit ein.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann – zeitlich gesehen – als Folge von Äonen oder als unendlich fortgesetzte Dauer zur Sprache gebracht werden. Metaphorische Rede schließt daher graduelle quantitative Steigerung in sich ein. In der analogen Redeform aber verwendet Thomas in auffälliger Weise Begriffe, die nicht quantitativ, sondern qualitativ steigerbar sind, wie Weisheit und Güte. Insofern sind auch die Transzendentalien im Sinne eines qualitativen Maximums zu verstehen und müssen für Gott in einer Gott eigenen unendlichen Qualität begriffen werden.

Wo solche Differenzierung vorgenommen wird, eröffnet sich allerdings ein zweites, anderes Problem menschlicher Vorstellung. Es liegt darin, dass jede Vollkommenheit entweder als einfach und abstrakt vorgestellt wird oder als konkret und zusammengesetzt. Wird etwa von der Weisheit oder Güte Gottes gesprochen, so können diese qualitativen Bestimmungen einfach sein, doch bleiben sie in solcher Weise (als reine Vernunftbegriffe) ohne Anschauung abstrakt. Werden Güte und Weisheit (unter Verstandeskategorien) veranschaulicht und anhand konkreter Handlungen Subjekten bzw. Gott zugesprochen, so sind diese qualitativen Eigenschaften dem Subjekt oder Vollzug nachträglich zugeordnet und insofern zusammengesetzt. Doch von Gott ist in anderer Weise zu sprechen. Gott kann weder nachträglich dieses Weisesein zugeordnet werden, noch ist sein Weisesein bloß abstrakt, sondern es ist in Gottes Handeln immer konkret. Deshalb wurde bereits darauf hingewiesen, dass Gott nicht Eigenschaften hat, die nachträglich zugesprochen werden, sondern in aller Vollkommenheit und Einfachheit seine Eigenschaften ist.

Drittens besteht ein grundsätzliches sprachtheoretisches Problem: Alle sprachlichen Ausdrucksmittel sind in ihrer Bedeutungsbestimmtheit durch Endlichkeit ausgezeichnet und deshalb voneinander unterschieden. Im irdischen Bereich und unter endlichen Bedingungen sind auch die Qualitäten Güte, Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit unterschiedene und sortal differenzierte Attribute. Deshalb gewinnen Worte und Begriffe nur im Sprachzusammenhang Bedeutung und schließen die unterschiedlichen sprachpragmatischen Bedeutungskontexte eine univoke Rede aus. Dies gilt jedenfalls in einem streng verstandenen Sinne von Univozität, welche nicht nur das nackte ›Dass‹ (etwa »seiend«) oder eine Nichtwidersprüchlichkeit (Scotus), sondern auch das ›Was‹ (Gehalt) und das ›Wie‹ (Modus) betrifft. Dies gilt zumal innerhalb der endlichen Wirklichkeit. Die Differenz von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit betrifft aber auch das bloße ›Dass‹, insofern Gott kein Seiendes ist, sondern der Geber

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allen Seins.[52] Wird hingegen auf der göttlichen Ebene von Gott vollkommene Güte, vollkommene Barmherzigkeit oder vollkommene Gerechtigkeit ausgesagt, so können diese Attribute nicht von seiner Weisheit unterschieden werden, vielmehr verwirklicht sich Gottes Weisheit auch in der Weise seiner Barmherzigkeit, in der Weise seiner Gerechtigkeit und in der Weise seiner Güte. Insofern sind diese verschiedenen Attribute Qualitäten in Gott interferent und als Einheit zu denken.[53]

Gilt schließlich, dass Determination immer auch Begrenzung und insofern Negation ist, so bleibt zu folgern:

> »Jede in unseren Begriffen eingeschlossene Determination muss grundsätzlich von Gott verneint werden, wenn von Gott die Rede ist. Hierin findet Thomas den wichtigsten Grund dafür, anzunehmen, der Eigenname Gottes (*Nomen proprium*) sei das Sein (*qui est*) selbst.«[54]

Allerdings findet Thomas den Fokus letztlich nicht in dem gedachten Sein, das allem Seienden zukommt (*esse commune*), sondern im Sein selbst, sofern es die Fülle und Vollkommenheit des Existierens und der Aktualität bezeichnet und als *ipsum esse per se subsistens* mit Gott zu identifizieren ist.

Aufgrund dieses sprachpragmatischen Zusammenhangs und des kontextuell bestimmten Zusammenspiels von Aussagegehalt (*res significata*) und endlicher Aussageweise (*modus significandi*) hat Klaus Müller schärfer noch eine produktive Differenz zwischen Analogietheorie und Analogiepraxis bei Thomas ausgemacht. Analogie bestimmt er nicht als logisches, metaphysisches oder semantisches Problem, sondern als ein semiotisches, welches die Offenheit

---

52 Vgl. Müller, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 215, Anm. 129: »Die Bedeutung eines Wortes ist […] nichts Starres, ein- für allemal Festgelegtes, sondern etwas Lebendiges, das im konkreten Sprechakt jeweils neu ›gesetzt‹ oder wenigstens modifiziert wird.«

53 Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q. 4,2, ad 3: »Dicendum quod, sicut in eodem capite idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione: tamen vivens ext perfectius quam ens tantum, quia vivens est etiam ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse et quod est ipsum esse subsistens.«

54 Scheltens, Analogielehre und Univozitätslehre [wie Anm. 47], 325f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Redesituation widerspiegelt.[55] Konnte die Analogie als sachlich bestimmtes Beziehungsverhältnis (*proportio*) gekennzeichnet werden, so deutet Müller die analoge Rede bei Thomas deshalb im Sinne von Wittgensteins Familienähnlichkeiten.[56] Allerdings verbleibt diese offene Form der Familienähnlichkeit ganz auf der Ebene irdischer, begrenzter und beschreibbarer Merkmale. Die Familienähnlichkeiten sind durch plurale Mengen kategorial bestimmbarer Merkmale ausgezeichnet und erreichen so die transzendentale Differenz von Immanenz und Transzendenz gerade nicht. Die kategorialen Merkmale kehren in unterschiedlichen Kombinationen und Konstellationen wieder. Sie können innerhalb eines Gesamtpools endlich beschreibbarer Merkmalscluster identifiziert werden. Doch dann wird die Gotteslehre zu einem mereologischen Problem identifizierbarer Merkmalscluster und ihrer sortalen Differenzierung.[57]

---

[55] Vgl. Müller, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 251–272. Als Desiderat der Analysen von Müller bleibt dennoch die Frage offen, welche Gestaltformen der Analogie Thomas in bestimmten Kontexten vorrangig zur Anwendung bringt. Entsprechende Differenzierung von Metz bezüglich der drei wegen der Affirmation, Negation und des eminenten Überstiegs wäre etwa für die Summa zu klären, ob es entsprechende Akzentuierungen innerhalb des Gebrauchs der Analogie gibt, die mit dem Sinnziel der im jeweils vorhandenen Kontext gegebenen Sache korreliert.

[56] Vgl. Müller, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 160–165.

[57] Vgl. L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1971, 29: »Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind untereinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt […]. Betrachte zum Beispiel einmal die Vorgänge, die wir spielen nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, Kampfspiele usw. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sagt nicht: es muss Ihnen etwas gemeinsam sein, sonst ließen sie sich nicht spielen – sondern schau, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was allen gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften sehen, und zwar eine ganze Reihe […]. Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im großen und kleinen […]. Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort Familien Ähnlichkeiten; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament […].« Es geht Wittgenstein um übergreifende Vernetzungen, so wie etwa viele Fasern aneinandergereiht und miteinander versponnen, einen durchgängigen Faden bilden oder Spiele identifizierbaren Regeln folgen.
Auch sind Städte aus unterschiedlichen Epochen und auf unterschiedlichen Kontinenten durch vergleichbare Merkmale und Strukturen (z. B. Formen von Behausungen, von Wegen usw.) ausgezeichnet. Allerdings verbleibt diese offene Form der Familienähnlichkeit ganz auf der Ebene irdischer, begrenzter und beschreibbarer Merkmale.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die analoge Rede von Gott, welche gerade die Differenz zwischen endlicher (irdischer) und unendlicher (überirdischer) Wirklichkeit herausstellt, wird so im Feld kategorial fassbarer Elemente und analytisch beschreibbarer Merkmalscluster festgelegt. Darin dürfte sowohl die entscheidende Grenze dieses Hinweises als auch das entscheidende Problem sortaler Merkmalscluster zur Beschreibung göttlicher Wirklichkeiten, z. B. trinitarischer Hypostasen liegen.[58]

Nach Thomas entzieht sich der anvisierte »Gehalt«, der in den qualitativen Bestimmungen der Ideen auf vollkommene Weise angezielt wird, den strukturell endlichen, weil vorstellenden Denkformen des Menschen. Deshalb sind nicht nur alle räumlich und zeitlich bestimmten Metaphern, sondern auch alle qualitativen Bestimmungen auf das ebenso »uneinholbare« wie »unerschöpfliche« Mehr der Vollkommenheit Gottes verwiesen:

> »Der *Inhalt* der sogenannten transzendentalen Vollkommenheiten deutet objektiv die Perspektive an, in der Gott zu finden ist: Wir vermuten Gott positiv am Ende, aber doch innerhalb der ›transcendentalia‹. Gott ist zwar über-kategorial. Aber nicht ›super-transzendental‹.«[59]

Diese letzte Bestimmung von Schillebeeckx muss nach der bisherigen Recherche differenziert werden. Dass Gott nicht super-transzendental ist, setzt voraus, dass die Transzendentalien nicht einfach im Ausgang vom natürlichen Verstehen des Menschen abstrakt »von unten« bestimmt werden. Vielmehr ergibt sich die innere Entsprechung dadurch, dass die inhaltliche Bestimmung aus dem größeren Geheimnis Gottes »von oben«, d. h. im Lichte der Handlungen Gottes als Gottes Sein, Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit zugunsten der Welt und der Menschen, mithin im Lichte von Offenbarung erfasst werden.

Dies hat zwei Konsequenzen: Zum einen wird darin die Kontroverse zwischen der analogia entis und der analogia fidei bzw. analogia

---

[58] Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 15], 235–333; B. Nitsche, Hypostase als freie Selbstvollmächtigkeit. Response auf Thomas Schärtl, in: G. Gasser/L. Jaskolla /Th. Schärtl (Hg.), Handbuch für analytische Theologie (= Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017, 519–543.

[59] E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, Mainz 1965, 236f; vgl. auch 260.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trinitaria wenn nicht überwunden, so doch erheblich entschärft.[60] Zum anderen kann mit Schillebeeckx präzisierend gefolgert werden:

> »Es geht hier um einen Bewusstseinsinhalt, der uns objektiv auf Gottes eigene Seinsweise hin orientiert. Unsere sogenannten ›Gottesbegriffe‹ umschreiben wirklich eine Begrifflichkeit, die aber auf das Mysterium hin *geöffnet* ist. Das Typische des noetischen Wertes unserer Gotteserkenntnis liegt also in einem projektiven Akt, in dem wir *nach Gott greifen*, ihn jedoch nicht begreifen, wenn wir auch sehr wohl [im Lichte der Offenbarung und ihrer Bestimmung der transcendentalia] wissen, dass er genau *in der Richtung* liegt, in die wir greifen.«[61]

Karl Rahner hat die erfahrungsbezogene Seite dieses permanenten Vorgriffs und Überstiegs der perfectio-Terme bei Thomas, die Thomas durch den *excessus* des Geistes beschreibt, als transzendentale Erfahrung gekennzeichnet. Transzendentale Erfahrung vollzieht und bezeichnet die subjektive Bedingung des menschlichen Weltverhältnisses. Sie bezeichnet jenen freien, formal unbedingten Vorgriff des menschlichen Geistes auf irdische Wirklichkeit, der als dynamischer Überstieg über alles Einzelne und kategorial Gegebene hinausführt, über alle Klassen von Gegenständen und alles Wissbare hinaus. Daher weist die Dynamik des Geistes in einen unabschließbaren Horizont ein. Dieser Horizont kann nicht aufgelöst, eingeholt und durchschaut werden. In christlicher Perspektive wird er als das unbegreifliche und unfassbare göttliche Geheimnis bezeichnet:

> »Wenn Transzendenz nicht irgendetwas ist, das wir nebenbei gleichsam als metaphysischen Luxus unseres intellektuellen Daseins betreiben, sondern wenn diese Transzendenz die schlichteste, selbstverständlichste, notwendigste Bedingung der Möglichkeit allen geistigen Verstehens und Begreifens ist, dann ist eigentlich das heilige Geheimnis das einzige Selbstverständliche, das einzige, was in sich selber auch für uns gründet.«[62]

---

60 Vgl. W. Schachten, Ordo Salutis. Das Gesetz als weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des heiligen Thomas von Aquin an Joachim von Fiore (= BGPhMA NF 20), Münster 1980, 113: »So entspringt sein [des Thomas – B. N.] Abbild- und Analogie-Denken dem theologischen Interesse, alles als Offenbarung der Trinität zu denken, und findet seine Rechtfertigung in der trinitarischen Begründung.« Vgl. Müller, Theorie und Praxis der Analogie [wie Anm. 31], 271–279.

61 Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie [wie Anm. 59], 236f.

62 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (= KRSW 26), 1999, 27 und hier: 26: »Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ist Gott nach Thomas und mit Anselm größer noch als alles, was positiv gedacht oder vorgestellt werden kann, so ist die im Verfahren der Negation und in der Betonung der Unähnlichkeit festgehaltene Unangemessenheit aller notwendig endlichen Vorstellungen von Gott für alle begrifflich-vorstellende Reflexion auf Gott und noch für die Ideen (Transzendentalien) festzuhalten. Mit Schillebeeckx kann der Gebrauch der Negation bei Thomas von Aquin erkenntniskritisch regulativ gefasst werden. Diese noetische Transformation des platonischen Teilhabegedankens bei Thomas und die sein transzendentales Denken leitendende Tendenz auf das *intelligible perfectum* hin hebt die innere Dynamik und inhaltsbestimmte Verweisung auf Vollendung hervor, die sich in der Bestimmung der Transzendentalien aus Offenbarung, d. h. vom *mysterium mysteriorum* des trinitarischen Gottes her, fokussiert. Daher ist innerhalb der dynamischen Tendenz auf Perfektion eine bleibende Differenz gegenüber Gottes eigenem Wirklichsein als *Deus semper maior* kritisch zu unterstellen. Diese kritische Unterschiedenheit ergibt sich sowohl aus der vorausgesetzten freien Souveränität Gottes gegenüber der Schöpfung als auch aufgrund der allein von Gott selbst her bestimmbaren und in Offenbarung sich-zeigenden Vollkommenheit. Entsprechend wächst die Unbegreiflichkeit Gottes mit dem Hineinwachsen in die Geheimnisse des Glaubens.[63] So gesehen ist das »Größer-Sein« weder durch gradu-

---

Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die transzendentale Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird transzendentale Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht. Die transzendentale Erfahrung ist die Erfahrung der Transzendenz, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist. Natürlich ist diese transzendentale Erfahrung nicht bloß eine solche der reinen Erkenntnis, sondern auch des Willens und der Freiheit, denen derselbe Charakter der Transzendentalität zukommt, so daß grundsätzlich immer nach dem Woraufhin und Wovonher des Subjekts als eines Wissenden und als eines Freien in einem gefragt werden kann.«

[63] Vgl. H. P. Siller, Incomprehensibilitas, online abgerufen unter: https://freidok.uni-freiburg.de/dnb/download/6500 (Stand: 27.09.2017): »Man stößt den Thomas auf die *incomprehensibilitas*? Anlässlich einer Darstellung der metaphysischen Prädikate Gottes? Bei Leibe nicht! Im Sentenzen Kommentar kommt er auf die *incomprehensibilitas* zu sprechen anlässlich der Christologie, wenn er sich über die Geschiedenheit und Verbundenheit der menschlichen und der göttlichen Natur in der

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ell-komparative Steigerung noch durch reine Negation zu gewinnen. Die kognitive Erlebbarkeit des Ungenügens aller endlichen Vorstellungen ist ein kritisches Implikat transzendentaler Überschreitung in der *via eminentiae*. Weder das Maß gradueller Steigerung noch das Maß ausständiger Negativität kann kategorial und komparativ »über-blickt« oder »durch-schaut« werden. Gott und die Differenz zwischen Gott und dem menschlichem Erfassen Gottes sind aus prinzipiellen Gründen nicht kategorial zu verstehen. Die schlechthinnige Über-Positivität des Vollkommenen ist in allen positiven Affirmationen und in allen geschichtlichen Antizipationen und ihren Negationen vielmehr selbstkritisch und prinzipiell, d. h. »regulativ« in Rechnung zu stellen.[64] Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen, die für die Rezeption des thomanischen Denkens in der Gegenwart wegweisend sind.

Zum einen kann im Anschluss an Gregersen mit Godehard Brüntrup für Thomas festgehalten werden: »Die Welt ist ›in‹ Gott, weil Gott das ›ipsum esse per se subsistens‹, das Sein selbst ist, und alles, was nicht Gott ist, in dem Maße existiert, wie es am göttlichen Sein teilhat.«[65] Daraus ergibt sich eine Einheit-in-Differenz, der zufolge das all-umfassende Sein selbst innerer Grund aller Wirklichkeit und Vielheit ist und in dieser vielfältigen Wirklichkeit als Grund anwest.

---

einen Person Jesu Christi Gedanken macht. Und da ist es nun so: der eigentlichste Mensch, in welchem die menschliche Natur eben gerade durch die göttliche Natur einer letztmöglichen Entfaltung und Potenzierung kommt, erfährt gerade diese letzte Potenzierung und Gottwerdung in einer ewigen Geschiedenheit von Gott in der *incomprehensibilitas*« (119). Es kann daher nicht verblüffen, dass die Verhältnisbestimmung von menschlichem Akt und göttlichem Akt auf die Gegenstände der Offenbarung und auf die glückselige Schau hin zentrale Problemfelder darstellen: »Nach dem Begriff und nach allem, was der intellectus in seinem Vorkommen bestimmt, kann gefragt werden. Die Frage stellt und bringt eigens hervor, was innerhalb des Horizontes des intellectus Raum hat. […] Und doch: je deutlicher diese Frage im Laufe der Ausarbeitung des Srukturen des actus geworden sind, umso genauer und strenger wird im Scheitern die *incomprehensibilitas* erfahren. Hier, im Feld der gescheiterten Fragen, ist die Gegend der Offenbarung. Hier kann sich von sich her zeigen, was sich von sich her zeigen will. Hier und nicht vorher ist eigentlich Gnade denkbar« (127).

64 Vgl. J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976, 152, der diesen Wechsel zur gnoseologisch-erkenntnistheoretischen Seite hin bereits bei Maximus Confessor ansetzt.

65 G. Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus, in: G. Brüntrup/L. Jaskolla/T. Müller (Hg.), Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik (= Whitehead-Studien 5), Freiburg – München 2020, 206–228, hier: 211.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit Heidegger kann daher eine doppelte Differenz angenommen werden, die Heidegger als ontologische Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein sowie als transzendentale Differenz zwischen dem Sein und jenem Es begreift, dass Sein und Denken im Ereignis gibt. Von daher kann diese doppelte Differenz auch für Thomas Anwendung finden und von einer ontologischen Differenz zwischen dem Seienden (*ens*) und dem Sein als Grund alles Seienden (*esse commune*) sowie von einer transzendentalen Differenz gesprochen werden, die zwischen dem Grund alles Seienden (*esse commune*) und dem Sein als es selbst in seiner transkategorialen göttlichen Insistenz, Essenz und Aktualität besteht. Von daher kann die Gegenwart des transkategorialen göttlichen Seins selbst in der Aktualität des eigenen Selbstvollzugs zugleich als Setzung eines anderen/äußeren Seins begriffen werden, das für Gott in seiner allumfassenden Wirklichkeit nicht äußerlich, sondern innerlich ist. Oder, mit Lorenz Puntel formuliert:

> »[D]ie absolutnotwendige Seinsdimension [*ipsum esse*] und die kontingente Seinsdimension [*esse commune*] sind nicht im gewöhnlichen Sinne als zwei ›Sub-Dimensionen‹ einer noch ursprünglicheren Dimension aufzufassen. Vielmehr sind sie die explizierte ursprüngliche Seinsdimension selbst, die sich eben zunächst als Zwei-Seinsdimensionalität, dann weiter als absolutnotwendige freie (personale) Seinsdimension, welche die kontingente Seinsdimension erschafft und somit ›enthält‹. [...] ›Immanenz‹ konnotiert eine Korrelativität zu einem ›Äußeren‹, einem ›Anderen‹, das durch den Gedanken der *Autoimmanenz* negiert wird; aber damit nimmt die Negation Bezug auf ein Äußeres/Anderes. Im Falle der ursprünglichen universalen Seinsdimension, expliziert als die-absolutnotwendige-Seinsdimension-als-Schöpfer-der-kontingenten-Seinsdimension, ist zu sagen, dass sie nur dann richtig gedacht wird, wenn dabei von so etwas Äußerem/Anderem keine sinnvolle Rede mehr sein kann, auch nicht in negativer Form. [...] Damit soll der entscheidende Punkt bei der Frage nach der Transzendenz Gottes artikuliert werden: Transzendenz Gottes hinsichtlich der kontingenten Seienden ereignet sich in Gott selbst, als sein eigenes aus seiner eigenen Freiheit heraus sich ereignendes ›Geschehen‹. Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen.«[66]

Zum anderen kann mit Manfred Scheuer der kommunikative Charakter von Thomas' Gottdenken herausgestellt werden. Zunächst schließt Thomas aus der Exodus-Formel in der Septuaginta-Übersetzung: »Ich bin der ich bin« (Ex 3,14): »Das Wesen Gottes ist nichts anderes als sein Sein« (De ente et essentis c.6.). In Gott ist das Wesen Gottes (Was-Sein) offensichtlich unablösbar von seiner Existenz (Dass-Sein). Deshalb wird Gott als reine Aktualität und als *actus purus* begriffen, was den aristotelischen Gedanken der *energeia* als vollkommenes Vermögen und reine Mächtigkeit übersetzt. Insofern ist Gott vollkommene Verwirklichung des Seins, das alle Möglichkeiten und Potenzialitäten bereits in sich realisiert hat und daher als reine Seins-Aktualität zu fassen ist: »Gott aber ist reine Seinswirklichkeit und Seinsvollkommenheit ohne den Schatten einer noch bestimmungsfähigen oder bestimmungsbedürftigen bloßen Seinsanlage.«[67] Für diesen göttlichen Grund aller anderen Akte und Vollkommenheiten kann festgehalten werden: »Das Sein selbst (*esse ipsum*) ist das Vollkommenste aller Dinge, insofern es in Bezug auf alle Dinge der Akt ist. Denn nichts hat Wirklichkeit, außer sofern es ist. Daher ist das Sein selbst die Wirklichkeit aller Dinge, auch von deren Formen« (STh I, q 4, a. 1–2). Vergleiche dazu auch De veritate q. 7, a. 2, ad 9: »Sein ist der verwirklichende Akt aller anderen Akte und deshalb die Vollkommenheit aller Vollkommenheit (*esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*).«[68]

Genauerhin – und diese Pointe darf nicht übersehen werden –, erweist sich das Sein Gottes als Selbst-Mitteilung und Selbst-Kommunikation in Liebe. Gott wird als Wesen bestimmt, das »sich selbst« erkennt (und zwar »durch sich selbst« in vollkommenster Form (ScG I, c. 47), und der in der Unterscheidung von »anderem« und »sich selbst« liebt (STh I, q. 9, ad 1) bzw. will (ScG I, c. 74). Aufgrund des Besitzes des »vollkommenen Gutes der Vernunftnatur« ist Gott zuhöchst »selig« und daher intrinsisch an seine eigene Subjektivität

---

66 L. B. Puntel, Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Levinas und J.-L. Marion (= Philosophische Untersuchungen 26), Tübingen 2010, 296f.

67 Thomas von Aquin, STh I, q. 3 art. 2 resp: »Deus est actus purus, non habens aliquid de potentialitate.«

68 Vgl. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I [wie Anm. 3], 476–506.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gebunden (STh I, q. 26, a 1–2). Das aristotelische Prinzip vom sich selbst entsprechenden Handeln erfährt in der thomanischen Metaphysik der »communicatio sui« eine genuin christliche Auslegung. Gott ist »actualitas omnium actuum« (De potentia 7,2, 9). Dabei ist nach Manfred Scheuer »agere« in diesem Zusammenhang als »communicare« zu verstehen. Das Sein ist aus sich heraus also das Mitteilbarste, das »maxime communicabile« (De anima 1,17). »Communicatio in Gott ist für Thomas pure Aktualität des göttlichen Seins«[69] Im Lichte einiger Schriftkommentare kann Gottes Sein als reines Verströmen und als reine Kommunikation des vollkommenen Gutseins Gottes gefasst werden, sodass gilt: »Bonum est diffusivum sui et communicativum.«

Allerdings gehört es zu den Grenzen des Denkens des Thomas, dass er einen grundlegenden Unterschied zwischen der innergöttlichen (trinitarischen) Selbstmitteilung und dem schaffenden Selbstverströmen in der Schöpfung macht. So sind die innergöttlichen Hervorgänge (*processiones*) und Beziehungen (*relationes*) Selbstmitteilung, während Gottes Mitteilung an die Schöpfung Selbstverströmen (*diffusivum sui*) in den Werken nach außen (*opera ad extra*) ist. Allerdings sind diese Werke nach außen Gottes allumfassendem Sein, wie gerade gezeigt, innerlich.

Der Teilhabegedanke der Welt ist dann entsprechend der patristischen Vorstellung von der Durchformung des Kosmos durch den göttlichen Logos zu interpretieren. Das geordnete Sein der Welt als Ordnung in Freiheit und Liebe. Insofern ist die Schöpfung Ausdruck und Explikation der göttlichen Weisheit und Liebe. Und in Analogie zur innergöttlichen Ordo stammt das Gute der Ordnung in den geschaffenen Dingen von Gott selbst. Wird dieser Gedanke durch die systematische Weiterführung bei Puntel mithilfe des Gedankens der Autoimmanenz fortbestimmt, so können die auf das Gute ausgerichteten Prozesse in der Welt schöpferisch formalursächlich (vgl. Kapitel 16) und prozessphilosophisch finalursächlich (vgl. Kapitel 17) durch das Wirken Gottes in Freiheit und Liebe qualifiziert werden.

---

[69] M. Scheurer, Akt und Kommunikation. Grundlinien thomanischen Denkens, in: R. Siebenrock/C. Amor (Hg.), Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte (= QD 262), Freiburg u. a. 2014, 88–102, hier: 90. Vgl. L. Honnefelder, Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik, Paderborn 2016, 183–194.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dennis Stammer

6 Nikolaus von Kues und die analogia entis?

Eine zum Panentheismusbegriff leitende Streitfrage der systematischen Theologie in begriffshistorischem Kontext

Vertieft man sich in die weitläufigen Debatten um den Analogiebegriff, so beginnt man zumeist mit Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, diskutiert scholastische Ansätze und landet über Duns Scotus schlussendlich vielleicht bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg in ihrer Debatte mit Erich Przywara und Karl Rahner. Nikolaus von Kues scheint nicht unmittelbar als Gewährsmann des Analogie-Begriffes infrage zu kommen. Ist analoges Denken für Cusanus überhaupt ein Thema? »Ja, ist es! Und kein geringes!«, so möchte ich bezüglich der Forschungsdebatte in diesem Beitrag antworten. Die gegenteilige Meinung kann bei der Gelegenheit nicht nur kritisch begutachtet und argumentativ zurückgewiesen, sondern auch ein Ausblick in Richtung auf das panentheistische Selbstverständnis des Cusaners über den Begriff des »Non aliud« eröffnet werden.

1. Eine Bestandsaufnahme

Dass in der Forschung zum Thema der Analogielehre bei Cusanus »sich widersprechende Ansichten« vorherrschen, stellte Rudolf Haubst bereits 1963 und, in seiner Gültigkeit unangetastet, noch einmal wortgleich in seinem Werk von 1991 fest.[1] Wie sogleich zu sehen sein wird, verliert dieses Urteil nach wie vor nichts an

[1] R. Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis, in: R. Haubst, Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster 1991, 232–242, hier: 232. Vgl. den identischen Text in P. Wilpert, Paul/W. P. Eckert (Hg.), Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August – 6. September 1961, Berlin 1963, 686–695.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aktualität. Haubst formuliert im Stile scholastischer Quaestiones konzise die Anfrage: »*Die Quaestio*: Verlaufen die Leitgedanken und Grundzüge der cusanischen Wirklichkeitsdeutung im Rahmen der Seinsanalogie?«[2]

Das leitende Interesse der Frage zielt auf das *Denken* des Cusaners. Nutzt Nikolaus von Kues die *Denkform der Seinsanalogie* in seiner philosophischen Theologie, um sich Wirklichkeit vernünftig zu erschließen? Diese Präzisierung der Fragestellung anzustrengen, ist nicht allein einer Attitüde zu begrifflicher Haarspalterei geschuldet. Dass die Klarstellung der Frage notwendig ist, belegen einige Auffassungen, die bis in die gegenwärtige Cusanus-Rezeption fortbestehen. Bleiben wir jedoch vorerst bei Haubst. Er formuliert die *prima facie* Meinung als »Videtur, quod non« und sieht für sie drei Begründungen vorgebracht:

> »*Primo*: NvK spricht fast nirgends von Analogie. Statt dessen gebraucht er das Wort *proportio*, und das wiederholt er in der Formel: ›Finiti ad infinitum (oder: infiniti ad finitum) proportio non est‹. Er leugnet also die analogia entis.
>
> *Secundo*: ›Alle unsere Begriffe (außer dem des Non aliud) übertragen irdische Eigenschaften auf Gott, und deshalb gelten sie zunächst von anderem, erst in übertragenem Sinne von Gott. Damit kritisiert Cusanus die ganze Lehre von der analogia entis‹. […]
>
> *Tertio*: NvK bildet zumindest in De coniecturis die herkömmliche Seinsmetaphysik zu einer konsequenten Einheitsmetaphysik um. ›In dieser Einheitsmetaphysik ist naturgemäß für die analogia entis kein Platz, weil alle Begriffe, die sie voraussetzt, hier ohne Bedeutung sind‹.«[3]

Der erste Punkt betrifft eine textkritische Herangehensweise, die anhand der bloßen *Wortverwendung* bzw. deren Ermangelung zu einem (negativen) Urteil über die Bedeutung des Analogiegedankens bei Cusanus gelangt. Der zweite Punkt nimmt bereits ein spezifisches *Verständnis der Analogielehre* auf, welches an einer bestimmten, besonders akzentuierten Stelle im cusanischen Gottesdenken (der Spekulation mithilfe des Begriffes »Non aliud«) von dem im Zitat zu Wort gebrachten Paul Wilpert nicht als kongruent angesehen wird. Es ist anzumerken, dass es sich bei Paul Wilpert um einen

[2] Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 232.
[3] Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 232.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

derjenigen Cusanus-Forscher handelt, die sich in besonderer Weise um das Werk des Cusaners verdient gemacht haben. Er genießt einen nicht unwesentlichen Status innerhalb der Forschungsgemeinschaft. Ebenso steht es mit dem dritten Punkt, der sich auf Josef Koch und diesen bestätigend Günter Gawlick bezieht. Beide Forscher schreiben das Denken des Cusaners in seiner neuplatonischen Gestalt einem bestimmten *Denktypus* – der »Einheitsmetaphysik« – zu, die nach ihrer Meinung »naturgemäß« nicht mit dem Gedanken der analogia entis kompatibel sein soll.

Der erste Eindruck eines negativen Urteils zur gestellten Quaestio in Form des »Videtur, quod non« ist allerdings genau das: Ein *erster*, mithin nur *scheinbarer* Eindruck. Dennoch hat sich mit Max Rohstock, Schüler des renommierten Platonismusforschers Jens Halfwassen, in jüngster Zeit eine weitere Stimme diesem Eindruck angeschlossen. Rohstock schreibt in seiner Dissertation *Der negative Selbstbezug des Absoluten* von 2014 zur Frage der analogia entis bei Cusanus:

> »Aufgrund der absoluten Aproportionalität von Endlichem und Unendlichem ist eine ›analogia entis‹ abzulehnen. Weil das Absolute darüber hinaus weder ein Seiendes noch überhaupt Sein ist, ist schon der Begriff der ›analogia entis‹ für Cusanus unbrauchbar.«[4]

Ausdrücklich zitiert er als Beleg seines Urteils unter anderem den Text von Rudolf Haubst (in der Fassung von 1991) – nicht nur beschränkt auf das »Videtur, quod non« der Seite 232, sondern in Bezug auf den Volltext von immerhin zehn Seiten mit besonderer Hervorhebung der späteren Schlussseiten 240–242. Das ist deswegen von Bedeutung, weil Haubst selbstverständlich nicht bei der ersten, halben Seite des »Videtur, quod non« stehen bleibt, sondern diesem den Großteil seiner Abhandlung mit den neun weiteren Seiten unter der Überschrift »Sed contra sunt plurima« folgen lässt. Mag Rohstock etwa entgangen sein, dass das Gesamturteil zur Quaestio schlussendlich gerade auf den von ihm bei Haubst besonders hervorgehobenen Seiten anders ausfällt? Rohstock hätte sich als gute Gesellschaft für seine Meinung eher an Wolfhart Pannenberg halten können (was er aber nicht getan hat). Pannenberg behauptet ganz im Sinne des »Videtur, quod non« in seiner erst 2007 veröffentlichten Habilitation *Analogie und Offenbarung*:

---

[4] M. Rohstock, Der negative Selbstbezug des Absoluten. Untersuchungen zu Nicolaus Cusanus' Konzept des Nicht-Anderen, Berlin 2014, 100 Anm. 331.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Das Schweigen in den Werken des Kusaners über den Begriff der Analogie ist als Ablehnung zu verstehen.«[5]

> »Dass für den Kusaner auch die thomistische Analogie unter diese Ablehnung fällt, wird deutlich aus den Konsequenzen, die er aus dem Fehlen jeder Proportion zwischen Endlichem und Unendlichem zieht«[6]

> »Während nämlich Thomas aus den negativen Aussagen (reine Aktualität, Einfachheit, Unveränderlichkeit usw.), positive Aussagen herleitet (über Gottes Erkennen und Wollen), führen beim Kusaner wie beim Areopagiten umgekehrt die negativen über die positiven Aussagen hinaus. […] Darin meldet sich ein fundamentaler Gegensatz gegenüber der thomistischen Analogielehre.«[7]

Pannenberg stellt sich mit diesen Ausführungen explizit in die Linie der Kritiker einer Verwendung des Analogiedenkens bei Cusanus. Liest man Pannenbergs *kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, wie der Untertitel der Arbeit lautet, genauer, muss man allerdings feststellen, dass er ausgehend von seiner skotistischen Lesart des Analogiebegriffes[8] vermutlich etwas anderes vor Augen hat als beispielsweise Haubst, wenn dieser nach der Seinsanalogie als *Denkform zur Wirklichkeitsdeutung* fragt. Dies wird in Bezug auf Cusanus etwa an jener Stelle deutlich, wo Pannenberg schreibt:

> »Das Unendliche kann nur in unendlicher Annäherung symbolisch dargestellt werden. Eben darum ist ein Analogieschluss nicht möglich, weil er die Annäherung an das Unendliche als abschließbar und gerade nicht als selber unendlich voraussetzen würde. […] Diese Bewegung unendlicher Annäherung des Denkens an die Unendlichkeit Gottes hat der Kusaner im Blick, wenn er – scheinbar paradox – von einer ›similitudo improportionalis‹ spricht. Mit der Analogiethese hat diese Formel nichts zu tun.«[9]

Dass Cusanus in seiner Gotteslehre nicht mit Analogie*schlüssen* hantiert, weil es für ihn (gemäß der Docta ignorantia) keine »abschließbare« Begreifbarkeit des Unendlichen gibt, ist eine durch-

---

[5] W. Pannenberg, Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis, Göttingen 2007, 206.

[6] Pannenberg, Analogie und Offenbarung [wie Anm. 5], 204.

[7] Pannenberg, Analogie und Offenbarung [wie Anm. 5], 205.

[8] Dazu mehr im Kapitel 5 in diesem Band.

[9] Pannenberg, Analogie und Offenbarung [wie Anm. 5], 208.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus zutreffende Einsicht. Sie offenbart aber nur das Pannenberg'sche Unverständnis für die *Denkform* der Seinsanalogie, welche gerade nicht auf einen Analogieschluss zu reduzieren ist. Vielmehr zeigt das für Cusanus geradezu programmatische Zitat »attingitur inattingibile inattingibiliter«[10] (das Unberührbare wird auf die Weise des Nicht-Berührens berührt) die eigentliche Intention des Analogiedenkens an. Es geht gerade *nicht* darum, wie Pannenberg aber vehement behauptet, einen begrifflich »univoken Kern« als *tertium comparationis* anzunehmen, über den dann allgemeinbegriffliche Bestimmungen von einem bekannten Gegenstand auf einen unbekannten übertragen werden sollen, oder wie Pannenberg es Thomas von Aquin zuschreibt: positive Gottesattribute über die Vermittlung des univoken Person-Verständnisses (d.i. das individuelle Verantwortungssubjekt, das sich durch Erkennen und Wollen auszeichnet) »herzuleiten«.[11] Demgegenüber ist vielmehr die *Transzendenz* – das wesentliche Übersteigen jeder begrifflichen Festschreibung – als dasjenige Realitätsmoment zu betonen, das als Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis fundamental zugrunde liegt, und das auf diese Weise alles und jeden mit *dem Transzendenten selbst* existenziell verbindet.[12] Die von Pannenberg (in gegenläufiger Intention) zitierte Auffassung Gandillacs, dass es sich bei dem cusanischen Gottesdenken nicht um eine »Nachahmung« handele, sondern um »eine Art kontinuierlicher Teilhabe am Unerkennbaren, welches wir schon darum nicht eigentlich erfassen können, das wir aber hinter den stets notdürftigen und begrenzten Errungenschaften einer Aktivität unbegrenzter Art als deren immanentes Gesetz und transzendente Grenze zu ahnen vermögen«, stellt zwar eine Absage an einen *rationalen* Analogie*schluss* dar. Zugleich bestätigt es aber gerade dadurch das *seinsanaloge Denken*. Schließlich ist es die »kontinuierliche Teilhabe am Unerkennbaren« als solchen,

---

[10] Cusanus, Idiota de sapientia, in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch – deutsch. Mit einer Einleitung von Karl Bormann. Bd. 2. Hamburg 2002, I, n. 7:»Summa sapientia est haec, ut scias quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter.«

[11] Vgl. D. Stammer, Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks, Freiburg/München 2016, 88; siehe dazu auch D. Stammer, Zum Problem der Analogie im Kontext philosophischer Theologie der Gegenwart, in: U. Lehner/R. K. Tacelli (Hg.), Wort und Wahrheit. Fragen der Erkenntnistheorie, Stuttgart 2019, 97–110, hier besonders: 104–106.

[12] Vgl. Stammer, Zum Problem der Analogie [wie Anm. 11], 108. Siehe dazu auch unten.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

welche uns vom Transzendenten nicht schlechthin verschieden sein lässt; denn sonst wüssten wir gar nichts von diesem Transzendenten. Die reale Teilhabebeziehung verbürgt eine *Immanenz des Transzendenten*, die wir in all unserem stets approximativen, endlichen Begreifen doch eben »zu ahnen vermögen«.[13] Allerdings müssen diese Ausführungen vorerst reflexartig knapp und thetisch bleiben. Sie sollen im Gang der folgenden Überlegungen aber weiter entfaltet werden.

Mag man sich auch über die konkrete Auslegung des Analogiedenkens streiten, so ist die Eindeutigkeit des Verständnisses, die Pannenberg ihm unterstellt, zumindest mehr als fragwürdig. In Bezug auf Cusanus berührt das nicht nur die oberflächliche Begrifflichkeit – die Frage, ob er ein bestimmtes Wort verwendet oder nicht verwendet hat – oder zu welcher denktypischen Klassifikation man ihn zählt, sondern die grundlegende Systematik seines ganzen philosophisch-theologischen Denkens. Dies wird klarer werden, wenn wir uns den »Plurima« zuwenden, die Haubst gegen die negative Perspektive aufbietet.

2. Die Systematik des Analogiedenkens bei Nikolaus von Kues

Rudolf Haubst differenziert das Verständnis der Analogie in Bezug auf die cusanische Verwendung vorausgehend: Man müsse zwischen einer »logischen Analogie des Seinsbegriffes« einerseits und einer »Analogie realer Existenz- und Wesensbezogenheit« andererseits unterscheiden. Unter der ersten versteht Haubst »die sich nicht univok gleichbleibende, sondern sich der jeweiligen Wesensart anpassende innere Beweglichkeit des Seinsbegriffes.« Zweitere meine hingegen »die reale innere Bezogenheit eines Seienden auf anderes, oder alles kontingent Seienden auf das alles andere begründende göttliche Sein.«[14] Während Cusanus, wie Haubst feststellt, der »logischen Analogie« »tatsächlich kaum irgendwo ein erwähnenswertes Interesse widmet«, sehe dies beim zweiten Verständnis, der »Analogie realer Existenz- und Wesensbezogenheit«, ganz anders aus. Laut Haubst stellt »die innerlich-reale Bezogenheit alles Begrenzten, Kontingen-

[13] Pannenberg, Analogie und Offenbarung [wie Anm. 5], 208.
[14] Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 233.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten, *Anderen* auf Gott als das absolute *Nichtandere* ein oder gar das Hauptthema seines ganzen Philosophierens« dar.[15] Nach dem Vorspiel des »Videtur, quod non« scheinen das kühne Behauptungen zu sein. Wie lassen sie sich inhaltlich validieren? Haubst zeichnet zum Beleg eine Linie des cusanischen Denkens von den Anfängen bei *De docta ignorantia* bis zum späteren spekulativen Höhepunkt im *De non aliud* nach. Dabei sei durchaus augenfällig, wie Cusanus das »metaphysische Grundverhältnis von Schöpfer und Geschöpf« fasst: Es wird »die für Gott und die Welt gültige Transzendentalität des Seinsbegriffes zwar nicht auf[gegeben]«, das Hauptaugenmerk wird aber auf »die Transzendenz des göttlichen Seins« gelegt.[16] Alle Existenz bzw. alles Sein geht im Denken des Cusaners von Gott aus, der deshalb selbst nicht als ein Seiendes neben anderen gedacht werden kann. Vielmehr ist er als »absoluter Seinsgrund von allem weltlichen Seienden ab[gehoben]«.[17]

Denkt man an jene modellhafte Dreiteilung der »Grundformen philosophischer Theologie«, wie sie Jens Halfwassen unlängst am Verhältnis des Ursprungs zum Ganzen der Wirklichkeit darstellte,[18] kann man versucht sein, das cusanische Denken sogleich einem bestimmten Denktypus zuzuordnen. Gemäß Typ 1 ist bei Halfwassen der »Ursprung selber als *Etwas* innerhalb des Ganzen, nämlich als das *Höchste* und *Vorzüglichste* in dem alles andere und weniger Vorzügliche gründet« zu denken.[19] Der Ursprung wird somit nach Typ 1 zum »höchsten Seienden« (summum ens) innerhalb des Seins. Halfwassen schreibt diesen Typus Thomas von Aquin zu. Auf Cusanus ist er allerdings nicht anwendbar, weil bei diesem in platonischer Tradition der Ursprung des Seins nicht als *ein Element im Sein* verortbar ist, sondern als Grund des Seins allem Sein notwendig bleibend vorausliegt. Auch Typ 2 der Halfwassen'schen Klassifikation trifft deshalb nicht auf Cusanus zu, selbst wenn sich Parallelen hinsichtlich der Geistmetaphysik feststellen lassen.[20] Für diesen Typ gelte, dass »[d]er Ursprung […] nicht das ursprünglichste Element des Ganzen [ist], er ist vielmehr das Ganze selber, und zwar in der Weise, dass

---

15 Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 233.
16 Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 234.
17 Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 234.
18 J. Halfwassen, Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte, Tübingen 2015, hier vor allem 53–57.
19 Halfwassen, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 54.
20 Halfwassen, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 55.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er sich in das Ganze hinein artikuliert und sich in ihm darstellt.«[21] Halfwassen schreibt diesen in der Grundtendenz monistischen Denktypus vor allem Hegel (und gegenwärtig Dieter Henrich) zu.[22] Bei Cusanus ist der Transzendenz-Aspekt stärker. Somit bleibt nur noch Typ 3, der »den Ursprung als *Transzendenz* […] ›jenseits des Seins‹ [denkt].«[23] Ideal dieses Denktypus ist das neuplatonische Gottdenken Plotins. Bei ihm steht der Ursprung zum Ganzen des Seins im Verhältnis unbegreifbarer Transzendenz. Er ist »überseiender« mithin auch »übergegensätzlicher« Grund von allem, so dass eine einfache Unterscheidung zwischen Gott und Welt – ein ontotheologischer Dualismus – nicht mehr möglich ist. Nach Halfwassen bietet Plotin für dieses Denken nicht nur die historisch erste, sondern auch die bis dato unübertroffen vollendete Form.[24]

Solches Denken behandelt nach Halfwassen bereits die »höchsten und anspruchsvollsten Gedanken« der Philosophie. Eine der schwierigsten Aufgaben besteht in diesem Zuge darin, Gottes Transzendenz als Ursprung allen Seins sowie den All-Einheits-Gedanken und mit ihm verbunden eine Geistmetaphysik so zu entfalten, dass die Immanenz des göttlichen Ursprungs im Geist systematisch erschlossen werden kann, ohne die Transzendenz des göttlichen Ursprungs in die Immanenz des Geistes aufzulösen. Neben Johannes Scotus Eriugena sei es schließlich vor allem Nicolaus Cusanus gewesen, der den Versuch unternommen habe »All-Einheit und Transzendenz [so] zu vereinigen […] dass die Selbstbezüglichkeit des Geistes nicht im Vorhof des Absoluten verbleibt wie bei Plotin, dass aber umgekehrt die Transzendenz des Einen auch nicht eingezogen wird in die Immanenz der All-Einheit wie bei Hegel.«[25]

Kurz gefasst: Das cusanische Denken lässt sich nicht ohne Weiteres in eine der drei Klassen philosophischer Theologie einordnen. Cusanus bietet eine ganz *eigenständige Denkform des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz*, was im nächsten Abschnitt noch näher zu betrachten ist. An dieser Stelle ist vorerst von Bedeutung, dass die Einordnung des Thomas von Aquin zu Typ 1 (was im Blick auf

---

[21] Halfwassen, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 54.
[22] Vgl. Halfwassen, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 56.
[23] Halfwassen, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 56.
[24] Halfwassen, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 59: »Die erste Philosophie, die das nicht nur verstanden, sondern mit unüberbietbarer Konsequenz zu Ende gedacht hat, ist der Neuplatonismus Plotins.«
[25] Halfwassen, Auf den Spuren des Einen [wie Anm. 18], 59.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das »ipsum esse per se subsistens« eigens zu hinterfragen wäre[26]). Zudem kann die Einordnung des Cusaners – möglicherweise – ›auf der Grenze zwischen‹ Typ 2 und Typ 3[27] nicht als Evidenz für das Pannenberg'sche Urteil gewertet werden, dass mit der Abgrenzung von Thomas zugleich auch eine Abgrenzung von der analogia entis verbunden sein müsste. Dies wird insbesondere deutlicher, wenn man die Replik von Rudolf Haubst auf die *prima facie* Einwände des »Videtur, quod non« betrachtet.

Haubst geht auf alle drei Aspekte ein: 1. Das vermeintliche – auch von Pannenberg konstatierte – Schweigen des Cusaners über die Analogie, 2. die vermeintlich zum Analogiedenken verschiedene Philosophie des non aliud und 3. die vermeintlich mit der analogia entis inkompatible Einheitsmetaphysik.

Haubst bringt seine Erwiderung ausgehend von einer nachzeichnenden systematischen Darstellung vor, welche bereits resümiert, dass Cusanus »die beiden Denkschemata der *analogia proportionis* und eines vergleichenden Beziehungsdenkens der *analogia proportionalitatis* in Dienst nimmt, um zugleich die Transzendenz und die Immanenz Gottes in Seiner Welt konjektural aufzuhellen.«[28] Es handelt sich zwar nicht um die explizit so bezeichnete Verwendung der Denkfigur der analogia entis; dennoch kann bereits hier, bei genauerem Lesen der cusanischen Schriften, nicht nur die implizite

---

[26] Gott kann bei Thomas von Aquin nicht einfachhin als »höchstes Seiendes« im Sinne einer von anderen Seienden rational unterscheidbaren (und nur quantitativ vollkommener gedachten) Entität qualifiziert werden. Im thomanischen System sind die unterschiedlichen Verständnisweisen von »esse« zu berücksichtigen (»esse commune, »actus essendi« und schließlich »esse ipsum per se subsistens«). Der sehr schlichte Vorwurf einer »Ontotheologie«, wie ihn etwa Martin Heidegger erhebt, kann zurecht abgewiesen werden, wenn man beachtet, dass vor allem der späte Thomas Gott nicht lediglich an die Spitze einer Pyramide der Seienden (im Sein) stellt, sondern die endlichen Seienden als dasjenige denkt, »was Sein hat«, dagegen Gott als »Sein selbst«. Vgl. dazu trotz aller Polemik L. B. Puntel, Sein und Gott, Tübingen 2012, 40–44; hier besonders 43f. (mit dem ausdrücklichen Hinweis auf STh. I, Q 11,4 und De Pot – De spiritualibus creaturis, q. un., a. 1 c.).

[27] Zwar teilt Cusanus jenen geistmetaphysischen Ansatz Hegels bzw. Henrichs, der den transzendenten Ursprung nicht einfach dem geistigen Selbstvollzug gegenübergestellt sein lassen kann. Cusanus verortet ihn spätestens mit dem ›Non aliud‹ im Sinne des geistigen Innengrundes jeder Bestimmtheit. Allerdings ist er bei Cusanus trotz aller Geistimmanenz immer noch *als Transzendenter* unerschöpflich und bleibend unverfügbar den Bereich jeder möglichen Bestimmtheit unendlich übersteigend, weil begründend.

[28] Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verwendung klassischer analoger Schemata im weiteren Sinne gefunden werden, sondern, wie Haubst hervorhebt, auch der Gebrauch des Wortes »analogia« bei Cusanus. Er gebrauche es in *Über die Jagd nach Weisheit* mit Bezug auf den Ps.-Dionysius im Sinne einer »*analogia per respectum duorum ad tertium*, wie Thomas sie nennt«, und Cusanus bescheinigt dieser Analogie unter der Bezeichnung »proportio cuiuslibet membri ad quodlibet et ad totum« großen Wert.[29] Insgesamt, so stellt Haubst fest, ist es aber vor allem der Begriff der »*proportio*«, mit dem Cusanus »nicht nur mathematische Größenverhältnisse, sondern auch jenes bald leichter, bald schwerer fassbare *Miteinander von Übereinstimmung und Andersheit* im Auge hat, das wir die analogia entis nennen.«[30] Haubst nimmt an, dass Cusanus von Analogie möglicherweise aus externen Gründen (z.B. um Schulstreitigkeiten zu vermeiden) lieber nicht sprach, »das reale Fundament in der Sache aber desto gründlicher und selbständiger aufzeigen« wollte.[31] Unter dieser Perspektive geht Haubst den ersten Einwand an, indem er erwidert:

> »*Ad primum*: […] Bei der Gegenüberstellung von Begrenzt und Unbegrenzt leugnet Thomas v. A. ebenso jede Proportion im Sinne eines mathematischen Größenverhältnisses. Wir sahen jedoch, dass Cusanus zumal zwischen Schöpfer und Geschöpf sehr wohl Proportion als Einheit in Andersheit und als Wesensbezogenheit des Abbildes auf das Urbild, des Kontingenten auf das Absolute, gelten lässt.«[32]

Der Sache nach seien sich mit anderen Worten Cusanus und Thomas durchaus einig: Es gibt kein quantifizierbares Größenverhältnis zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten. Aber es gebe ein Urbild-Abbild-Verhältnis der Wesensbezogenheit, womit die zweite Bedeutung des Verständnisses der analogia entis angesprochen ist.

Punkt zwei greift in besonderer Weise implizit noch einmal auf die Pannenberg'sche Kritik zurück, die bereits andiskutiert wurde: Die Möglichkeit einer analogen Übertragung endlicher Begriffe auf Gott. Das Missverständnis eines intendierten Analogieschlusses wurde schon angesprochen und die Alternative skizziert, dass der Kern der Analogie nicht in einem *univoken tertium comparationis* liege, sondern in der Unbegreifbarkeit selbst. Diese Stoßrichtung lässt sich nahtlos

---

29 Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240.
30 Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240.
31 Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240.
32 Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 240f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem zweiten Gegeneinwand von Haubst verbinden, der bestrebt ist, Analogiedenken und die theologische Denkmethodik des *Non aliud* in das rechte Verhältnis zu setzen:

> »*Ad secundum:* Dass keiner unserer Begriffe eine Wirklichkeit adäquat so, wie sie ist, begreift, gilt nach Cusanus selbst auch von dem Gottesnamen *Non aliud*. Für diesen Gottesnamen vindiziert er freilich eine höhere Präzision der Erfassung des göttlichen Seins von der kreatürlichen Andersheit her als bei den Gottesattributen, die geschöpfliche Vollkommenheiten in eminenter Steigerung auf Gott übertragen. Doch auch der Transzensus zu Gott als dem Nichtanderen bleibt analog. Von einer Kritik der ganzen Lehre von der analogia entis kann darum bei Cusanus keine Rede sein.«[33]

Beachtenswert ist zudem der Hinweis von Haubst in der angefügten Fußnote 41:

> »Auch im Zusammenhang der Stelle, auf die Wilpert sich beruft (Kap. 2, h XIII, 5, 28ff.), wird jeder Gottesname als inadäquat bezeichnet und dem des Non aliud vor den anderen nur der relative Vorrang zugesprochen, dass er ›präziser‹ sei und ›direkter auf das Erste hinlenke‹. Die Analogie ist damit eher ausgesagt als geleugnet.«[34]

Die Frage ist somit nicht, ob vermeintlich analog übertragene Gottesbegriffe des Thomas oder der negativ theologische Begriff des Non aliud adäquater sind, um Gott zu bezeichnen, sondern ob sich hinter beiden Begrifflichkeiten – den transzendentalen Vollkommenheiten und dem dialektischen Überstieg des Non aliud – eine gemeinsame *Methode* in der *analogia entis* findet.

Der letzte *prima facie* Einwand betrifft die vermeintliche Ablehnung einer Seinsmetaphysik, aus der angeblich auch eine Ablehnung der analogia entis folgen solle. Haubst geht auf diesen Gegeneinwand zum Abschluss intensiver ein, um sein eigenes Urteil zu den »Videtur, quod non«-Einwänden geben zu können. Ich werde diesen Abschnitt deshalb in aller Ausführlichkeit zu Wort bringen:

> »*Ad tertium*: Der Ausdruck *Einheitsmetaphysik* ist leicht so misszuverstehen, als sei eine pantheistische Alleins-Lehre gemeint oder etwa jener genuine Neuplatonismus, der das Sein begrifflich auf Kontingent-Begrenztes beschränkt und es darum von dem Transzendent-Einen leugnet. Der Pantheismus-Verdacht verdient keine eigene

[33] Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 241.
[34] Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 241, Anm. 41.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Zurückweisung mehr. Der neuplatonischen Lehre vom Einen gegenüber identifiziert Nikolaus, in *De coniecturis* wie schon in *De docta ignorantia*, mit allem Nachdruck und immer wieder die *unitas* mit der *entitas*, u. z. ohne jeden Unterschied die absolute Einheit Gottes mit Seiner Seiendheit, sowie z. B. die Einheit der Seele bei aller Vielheit ihrer Kräfte mit ihrer Seiendheit. Das Wort Einheit bedeutet hier eben nichts anderes als die je nachdem einfache oder zusammengesetzte Wesenseinheit. Wenn aber die cusanischen *Konjekturen* die Einheit stärker als die Seiendheit ins Blickfeld rücken, so darum, weil sich die *Entfaltung* der göttlichen Einheit in den drei kreatürlichen Seinsstrukturen durch die Progression der 1 zu 10, 100 und 1000 besonders anschaulich illustrieren lässt.
>
> Bei manchen anderen Übertragungen von Zahlenverhältnissen auf reale Verhältnisse im Universum wird ein kritisches ontologisches Denken freilich streiken. Aber das ändert nichts an der Grundtatsache, dass es Nikolaus nicht nur um eine separate mathematische Sphäre, sondern um seinsmetaphysische Konjekturen an Hand mathematischer Symbole geht. Dagegen kommt auch das Argument nicht an, dass die Seinsmetaphysik vom Seienden zu Gott aufsteige mit Hilfe analoger Begriffe, während die cusanische Einheitsmetaphysik umgekehrt von der absoluten Einheit zum Weltverständnis herabsteige. Denn einer lebendigen Seinsmetaphysik stehen bei dem vergleichenden Inbeziehungsetzen (der comparativa proportio) von Seinsgrund und Seiendem ohne Einschränkung diese beiden Wege offen und, eben weil das weltliche Sein von Grund auf seiner Totalursache analog ist, kann ein solches Proportions-Denken auch die Blickrichtung (von der Welt zu Gott und von Gott zur Welt) so oft wechseln, als sich die Möglichkeit bietet, von Bekannterem zu Unbekannterem konjektural fortzuschreiten.«[35]

Mit diesen Sätzen endet der Beitrag von Haubst zur Frage nach einem seinsanalogen Denken bei Cusanus. Ich muss gestehen, dass mir unbegreiflich ist, wie Max Rohstock sein Statement (»Aufgrund der absoluten Aproportionalität von Endlichem und Unendlichem ist eine ›analogia entis‹ abzulehnen. Weil das Absolute darüber hinaus weder ein Seiendes noch überhaupt Sein ist, ist schon der Begriff der ›analogia entis‹ für Cusanus unbrauchbar.«[36]) mit Bezug auf Haubst belegt sehen möchte. Rohstock zitiert neben Rudolf Haubst als weitere Quelle an dieser Stelle Werner Schulzes Buch *Zahl, Proportion, Ana-*

---

[35] Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 241f.

[36] M. Rohstock, Der negative Selbstbezug des Absoluten [wie Anm. 4], 100 Anm. 331.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues. Geht man dieser Quelle nach, wundert man sich aber noch mehr. Nicht nur findet man eine breite, vielfach illustrierte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Analogie-Figuren, die in cusanischem Denken präsent sind, sondern auch die Rudolf Haubst inhaltlich beipflichtende Meinung Schulzes:

> »Dem Wort *analogia* geht dabei Cusanus tunlichst aus dem Wege. Doch wie das methodische Prinzip der Analogie den Schluss von Bekanntem auf Unbekanntes erlaubt, so gestattet die im Hintergrund des cusanischen Denkens waltende analogia entis (als Festlegung des Gott-Welt-Verhältnisses und unserer Gotteserkenntnis zumal) den Zugang zu einem verborgenen Bereich. Diese positive Aussagemöglichkeit bleibt mutmaßend; der Einbegriff der Analogie in die *ars coniecturalis* wird dann Methodik einer Gottes-*Lehre*.«[37]

Man könnte nun sagen, dass die Seite 35, der dieses Zitat entnommen ist, für ein Fazit über einen Autor, welcher über mehr als 100 weitere Seiten den Gegenstand des gesamten Buches bildet, etwas früh erscheint. (Max Rohstock bezog sich auf die Darstellung der Proportionsformen von 10 Seiten zuvor, wo Schulze nebenbei feststellt, dass Haubst Cusanus analoges Denken zugestehe, während Hirschberger die Improportionalitätsthese dagegenhalte.) Also scheuen wir uns nicht, noch ein wenig weiter zu lesen. Schließlich bleibt der Grundtenor aber derselbe: Schulze merkt nicht nur an, dass »Cusanus [...] sich vielfach der Methode analogen Denkens [bedient]«,[38] er sieht im Analogiebegriff mehr noch einen der »Hauptbegriffe des cusanischen Denkens«.[39] In diesem Kontext erörtert Schulze zudem, weshalb trotz der starken Betonung der Transzendenz die vielfach getätigte Zuschreibung des Cusaners allein zur negativen Theologie ein unzureichendes Urteil darstellt:

> »Die negative Form der Gottesbegegnung gelangt nicht allein in einer – keineswegs inhaltsleer gemeinten – Urteilsenthaltung oder in einem resignierenden Agnostizismus zur Erscheinung, sondern ruht auf dem *intellektualen Argument der Disproportionalität* auf. ›Intellektual‹ bedeutet hier durchaus die cusanische docta ignorantia als höchste Wissensform. Die affirmative Weise des theologischen Sprechens

---

37 W. Schulze, Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues, Münster 1978, 35.

38 Schulze, Zahl, Proportion, Analogie [wie Anm. 37], 146.

39 Schulze, Zahl, Proportion, Analogie [wie Anm. 37], 149.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> hingegen wird hauptsächlich von der *participatio*-Thematik, dem Paradox des *incomprehensibiliter attingere* sowie dem Gedanken einer (bei Cusanus bekanntlich nicht ausgesprochenen, aber vorausgesetzten) *analogia entis* genährt. Denn immer dort, wo das Unzureichende sprachlicher Begrifflichkeit, die Notwendigkeit der Überhöhung empirischer oder logischer Kriterien und die Forderung nach einem Gott als dem ›ganz Anderen‹ (valde aliud, non aliud) verspürt und gleichzeitig die ›Helligkeit‹ der Welt, ihre Offenbarkeit als Offenbarung und ihre Durchforschbarkeit als Aufgabe an die mens gesehen wird, liegt, wenn auch verborgen, der Prädikation Gottes und dem Gott/Welt-Bezug zumal eine Analogie zugrunde. Damit wird zugleich offenbar, dass eine konsequente Trennung der Gotteslehre in eine affirmative und negative Form zwar zur Klassifizierung mancher historischer Erscheinungsformen theologischen Gedankenguts dienlich sein mag, nicht aber auch Cusanus gerecht werden kann.«[40]

Die Forschungsdebatte kann man nach dem bisher zusammengetragenen Material derart auswerten, dass jenes zuletzt von Max Rohstock getätigte Urteil – sogar anhand seines eigenen Belegmaterials – nicht haltbar ist. Stattdessen zeigt sich das Hauptproblem in Bezug auf die Grundfrage der Analogiethematik schon in der Frage danach, ob die Kritiker überhaupt denselben Grundgedanken im Blick haben, wenn sie von Analogie reden. Für das cusanische Denken ist die von Haubst und Schulze akzentuierte Kernthematik unter der Bezeichnung *analogia entis* jene Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis: Wie ist die Beziehung zwischen Gott und Welt zu denken, sodass Gott einerseits der Welt notwendig und zugleich ungenötigt ursprunghaft vorausliegt und andererseits ihr nicht bloß gegenüber gestellt, sondern bleibend zutiefst innerlich verbunden ist? Es ist die *Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz*.

Hinsichtlich der Einteilung von Jens Halfwassen kann man festhalten, dass Cusanus weder einem ontotheologischen Dualismus, welcher in den aktuellen religionsphilosophischen Debatten mit dem sogenannten »klassischen Theismus« identifiziert wird, noch einem pantheistischen Monismus zugerechnet werden kann. Stattdessen sucht Cusanus nach dem rechten Verhältnis *zwischen und über* diesen abstrakten Klassifikationen. Das analoge Denken als Denken »realer Existenz- und Wesensbezogenheit«[41] ist ihm dafür das spezifische

[40] Schulze, Zahl, Proportion, Analogie [wie Anm. 37], 145f.
[41] Haubst, Nikolaus von Kues und die analogia entis [wie Anm. 1], 233.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hilfsmittel, um abstrakte Einseitigkeiten durch die Akzentuierung *realer, wechselseitig-konstitutiver, interner Relationen* zu überwinden. Das klingt stark nach panentheistischen Begrifflichkeiten.[42] Ist damit aber nicht das Problem verbunden, dass eine starke modale Bi-direktionalität (und damit eine notwendige Bindung des Schöpfers an seine Schöpfung) etabliert wird, welche die Transzendenz und initial-schöpferische Freiheit Gottes infrage stellt? Um auf diese Frage eingehen zu können, bedarf es eines weiteren Schrittes, der das panentheistische Denken des Cusaners erörtert.

3. Panentheismus: Die cusanische Vermittlung von Immanenz und Transzendenz

Vorweg ist eine Klarstellung angebracht: Cusanus bezeichnete sich selbst nicht als Panentheisten. Diese Bezeichnung ist erst über K. Chr. F. Krause 1828 geprägt worden.[43] Dennoch kann in Bezug auf Cusanus von einem panentheistischen Denken die Rede sein, weil er systematisch im Horizont desselben theologischen Problemfeldes agiert, wenn er die Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz hinsichtlich der Gott-Welt-Beziehung stellt.[44] Ob dieser Terminus zurecht Cusanus beigelegt ist, hängt stark von seinem Grundverständnis ab.[45]

Im Zentrum des cusanischen Panentheismus steht der Begriff des *Non aliud*. Will man verstehen, was cusanisches Gott-Denken ist, kommt man um eine Auseinandersetzung mit diesem Begriff – auch unabhängig von den gegenwärtigen Panentheismus-Debatten – nicht herum. Er ist jener *philosophische Begriff*, den Cusanus nach langem Suchen als *bestmögliches theologisches Instrument* erarbeitet hat. Durch ihn glaubte Cusanus zwar nicht, Gott exakt fassen zu kön-

---

42 Siehe dazu in diesem Band Kapitel 13 und 15.

43 Siehe dazu ausführlich etwa B. P. Göcke, Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses, Regensburg 2012.

44 Nebenbei wird er unter anderem von John Cooper in die Reihe panentheistischer Denker aufgenommen, vgl. dazu J. Cooper, Panentheism. The Other God of the Philosophers, Nottingham 2007, 52–57.

45 Siehe dazu Stammer, Im Erleben Gott begegnen [wie Anm. 11], 279–294 sowie D. Stammer, ›Pan-en-theismus‹ als dialektische Denkfigur des personalen Gottesbegriffs bei Simon L. Frank, in: F. Resch (Hg.), Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie, Dresden 2016, 269–289, hier besonders: 286f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen, aber mittels des Denkens – im Bewusstsein der *Docta ignorantia* und diese methodisch abermals bestätigend – ihm doch am nächsten gekommen zu sein. Cusanus suchte nach demjenigen, »was sich selbst und alles andere begrifflich bestimmt«, und fand es schließlich im »Nichtanderen«, weil dieses das Prinzip der »Definition« dadurch zum Ausdruck bringt, dass es »nichts anderes als das Nichtandere« ist.[46] Frage man, wodurch irgendetwas als eben genau dieses bestimmt sei, so bestimme man den entsprechenden Gegenstand als »nichts anderes als« das Gemeinte. In diesem Gedanken liegt die später unter dem Wort »omnis determinatio est negatio« zur Bekanntheit gelangte Einsicht verborgen, dass jede begriffliche Bestimmung durch die Anwendung einer Unterscheidung erfolgt.[47] Etwas begrifflich als dasjenige zu bestimmen, was es ist, bedeutet dann epistemologisch, mittels Anwendung der Negation ein »dieses« von »anderem«, was es nicht ist, abzugrenzen. Das zu Bestimmende ist dann dadurch »de-finiert«, dass es »nicht das andere« ist (also bspw. ist dieses Blatt Papier eben *dieses und nicht* der darunter liegende Tisch, der daneben liegende Stift, das auf es blickende Auge etc.; das Blatt Papier ist *nichts anderes als* ein Blatt Papier).

Die erkenntnistheoretische Perspektive wird im nächsten Schritt nicht nur metaphysisch, sondern auch theologisch ausgeweitet. D. h. es wird nicht nur behauptet, dass unser Erkennen faktisch so verfasst ist, dass es auf diese Weise begriffliche Bestimmungen erzeugt, sondern dass zudem das auf diese Weise Bestimmte – vorausgesetzt die Bestimmung ist eine zutreffende, also wahre Bestimmung – tatsächlich die Struktur hat, die durch den Erkenntnisprozess aufgedeckt worden ist. Gemäß einem erkenntnismetaphysischen Realismus ist die Struktur der Wirklichkeit mit anderen Worten dadurch eine differenzierte, dass sich bestimmte Seiende voneinander unterscheiden.

---

[46] Cusanus, Directio speculantis seu de (li) non aliud = Nicolai de Cusa, Opera omnia 13,1, herausgegeben von Ludwig Baur und Paul Wilpert, Hamburg 1944, Cap. I, n. 5:»Cum igitur nihil maneat dubii, quin hic definiendi modus, quo ›non aliud‹ se et omnia definit, praecisissimus sit atque verissimus, non restat nisi circa ipsum attente immorari et quae humanitus sciri possunt reperire.«

[47] Die Formulierung wird gemeinhin Spinoza zugeschrieben. Man bezieht sich dann auf den 50. Brief an J. Jelles vom 2. 6. 1674. Dort findet sich allerdings nicht das »omnis«. Dieses scheint erst in Hegels Jacobi-Rezension aus den Heidelberger Schriften (NuHS, 434) und in seiner Seinslogik (WdL I, 121) hinzugetreten zu sein. Vgl. dazu E. Coreth/H. Schöndorf, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts (= Grundkurs Philosophie 8), Stuttgart ^{4}2008, 81.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die reale Unterschiedenheit der wirklichen Dinge wird von unserer Erkenntnis aktiv-rekonstruktiv wahrgenommen, sodass unser Unterscheidungsvollzug prinzipiell wahrheitsfähig ist. Das heißt freilich nicht, dass automatisch alle von uns getroffenen Unterscheidungen tatsächlich die Wirklichkeit 1:1 wiedergeben. Es heißt weiterhin auch nicht, dass die Wirklichkeit als solche und im Ganzen auf diese Weise erschöpfend fassbar wäre. Vielmehr wird transzendental-phänomenologisch unser explizit täuschungsanfälliges und nicht zu restloser Präzision fähiges menschliches Erkenntnisvermögen in seinem Erkenntnisvollzug nachgezeichnet. Wenn unsere Erkenntnis aber grundlegend wahrheitsfähig sein soll, d. h. zwar nicht immer und nicht erschöpfend, aber zumindest überhaupt, dann müssen unsere Bestimmungen der Wirklichkeit auf die Wirklichkeit als solche zureichend referieren können. Seit Augustinus oder spätestens seit Descartes (vermutlich aber schon seit der parmenideischen Einsicht, dass *Denken und Sein eins* sind) gilt die *Vollzugsgewissheit* des Zweifelnden/Denkenden als unhintergehbarer Absicherungspunkt. Was auch immer referenziell in die Irre gehen mag, dass ich als mich tätig Vollziehender jetzt und hier bin, ist prinzipiell nicht bezweifelbar, ohne in einen selbstreferenziell-performativen Widerspruch zu geraten. Dadurch ist unserem Erkenntnisvermögen ganz fundamental der Ausgriff auf Wahrheit zuzugestehen. Der Rahmen dieses Beitrages ermöglicht leider keine weitergehende erkenntnismetaphysische Diskussion dieser (für den Sinn von Philosophie m. E. gar nicht überschätzbaren) Einsicht.[48]

Akzeptiert man diesen erkenntnismetaphysischen Gang, so ist jedes Seiende nicht nur von uns Erkennenden durch die Nichtandersheit quasi konstruktivistisch als dasjenige bestimmt, was wir ihm zuschreiben, sondern – sofern es sich um eine wahre Erkenntnis handelt – ist es das, was es ist, auch ontologisch aufgrund seiner Nichtandersheit. So kann Cusanus sagen, dass der Himmel seinem Wesen nach »nichts anderes als der Himmel« (non aliud quam caelum) ist[49] und meint dies in der erkenntnismetaphysischen Doppelweise. Die Begründung schiebt er allerdings in *De non aliud* auf theologischem Wege nach, indem er das Non aliud mit dem ersten Prinzip bzw. Gott identifiziert. Cusanus legt seinem fiktiven Diskus-

48 Siehe dazu etwa B. Weissmahr, Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung, Stuttgart 2006.

49 Cusanus, Directio speculantis, Cap. I, n. 5.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sionspartner Ferdinand die Frage in den Mund, wie man das Non aliud als Seins- und Erkenntnisprinzip denken könne.[50] Cusanus erläutert es anhand der Lichtmetaphorik: Gott sei wie »das reine Licht«, das allem bestimmten Anderen als das es zu sich selbst bestimmende Nichtandere vorausgehe.[51] An anderer Stelle, in *Idiota de mente*, begründet Cusanus die Korrespondenz vom menschlichem Erkennen und geschaffener Wirklichkeit sehr viel deutlich über die *analogia entis*, insofern er ein Teilhabeverhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Geist beschreibt:

> »Das Begreifen des göttlichen Geistes ist das Hervorbringen der Dinge; das Begreifen unseres Geistes ist begriffliches Erkennen der Dinge. Wenn der göttliche Geist die absolute Seinsheit ist, dann ist sein Begreifen Erschaffen der Seienden, und unseres Geistes Begreifen ist Angleichung der Seienden. Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wahrheit zukommt, kommt unserem Geist als seinem nahestehenden Abbild zu. Wenn alles im göttlichen Geist als in seiner genauen und eigentlichen Wahrheit ist, so ist alles in unserem Geist als im Bild oder der Ähnlichkeit der eigentlichen Wahrheit, d. h. begrifflich. Durch Ähnlichkeit nämlich kommt Erkenntnis zustande.«[52]

Die Beziehung der Anähnlichung (»assimilatio«) der von unserem Geist (»nostra mens«) geschaffenen Begriffe (»notiones«) auf die vom göttlichen Geist (»divina mens«) geschaffenen Dinge rechtfertigt sich an dieser Stelle durch das Verhältnis zwischen unserem

---

50 Vgl. Cusanus, Directio speculantis, Cap. III, n. 8: »Quamvis appareat te per li ›non aliud videre principium essendi et cognoscendi, tamen, nisi idipsum mihi clarius ostendas, non percipio.«

51 Cusanus, Directio speculantis, Cap. III, n. 8: »Sed sensibilis lux visui com parata sensibili ita sese habere aliqualiter concipitur, sicut lux, quae ›non aliud‹, ad omnia quae mente videri queunt. Visum autem sensibilem absque luce sensibili nihil videre experimur, et visibilem colorem non esse nisi sensibilis lucis terminationem sive definitionem, ut iris ostendit; et ita sensibilis lux principium est essendi et visibile sensibile cognoscendi. Ita quidem conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi.«

52 Cusanus, Idiota de mente, Der Laie über den Geist, übersetzt und herausgegeben von Renate Steiger, in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Werke, Bd. 2, Hamburg 2002, Cap. III, n. 72: »Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae convenient veritati, nostrae convenient menti ut propinquae eius imagini. Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et proria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geist und dem göttlichen Geist. Unser Geist ist nach Cusanus nicht nur eine Ausfaltung (»explicatio«), sondern als Geist das Ebenbild (»imago«) des göttlichen Geistes. Im Urbild (»exemplar«) ist alles Seiende eingefaltet (»complicite«) als das, was sein kann. Nur in der eingefalteten Einheit besteht es in seiner »genauen Wahrheit« – d. h. in der »absoluten Wahrheit selbst«, die über alle Andersheit erhaben ist. Denn allein hier sind alle Dinge vollkommen *in sich selbst sie selbst* in absoluter Einheit – einer Gleichheitsbeziehung, die nicht in Differenz besteht, also »absolute Gleichheit« bedeutet.

Das Schaffen (»creatio«) Gottes ist mithin die Ausfaltung der Dinge in die Vielheit des Seienden, in der jedes durch die Unterscheidung von anderem ein begrenztes Einzelnes ist. Der Geist aber ist nicht Ausfaltung, sondern »bildhafte Gleichheit« des göttlichen Geistes. Er ist so »Bild der Einfaltung der Einfaltungen« (»imago complicationis complicationum«).[53] Das Prinzip, aus dem heraus die konkreten Dinge erschaffen sind (der göttliche Geist), ist somit das gleiche Prinzip, aus dem wir die abstrakten Begriffe hervorbringen: Unser Geist, der in der Beziehung der Ebenbildlichkeit zum göttlichen Geist steht. *Als Begriffe* verbleiben die Hervorbringungen unseres Geistes immer etwas anderes als die Objekte, auf die sie sich beziehen. Sie sind deshalb stets »ungenau«. Aber als Begriffe *des einen Geistes, welcher in ebenbildhafter Teilhabe zum göttlichen Geist besteht,* sind sie geleitet von jenem einfachen Maßstab der Genauigkeit, aus dem sie selbst wie ihre Referenzobjekte entstammen.[54]

Unsere Verbundenheit zum einfachen Maßstab ist demzufolge nicht erst über einen Begriff erreicht. Dann wäre der Bezug zum Maßstab lediglich ein vermittelter, dessen wir uns nicht wirklich sicher sein könnten. Aber der Begriff wird vom Geist produziert, welcher schon vor dem Begriff da ist. Wir *sind* dieser Geist, der die Begriffe hervorbringt, und erleben ihn »in unserem Innern« (»in nobis interne«) als eine Art »lebendiger Substanz« (»viva substantia«), weswegen das Viele an dieser unmittelbar erfahrenen, lebendigen Einheit (als Gleichheit mit sich selbst) gemessen werden kann. Mit anderen Worten: Weil wir uns in unserem *geistigen Selbstvollzug* erleben und dieser nicht hintergehbar ist, haben wir hier »ein gewisses absolutes

53 Cusanus, Idiota de mente, Cap. IV, n. 74.

54 Cusanus, Idiota de mente, Cap. V, n. 85 : »Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maß« (»absolutam quandam mensuram«), um das viele Andere in Verhältnisse zu setzen.[55] In der lebendigen Einheit unseres Geistes haben wir demgemäß im Endlichen jenen »Vorgeschmack« (»praegustatio«) der unendlichen absoluten Einheit als absoluter Wahrheit. So fasst es Nikolaus in seinem späteren Werk *De venatione sapientiae*:

> »Und weil Erkennen Angleichung bedeutet, findet er [der Geist] alles vermittels des geistigen Lebens in sich selbst wie in einem lebendigen Spiegel. Er sieht in sich selbst blickend alles als in ihm Angeglichenes. Und diese Angleichung ist das lebendige Bild des Schöpfers und aller Dinge. Da dieses aber ein lebendiges und geistiges Bild Gottes ist, wobei Gott nichts anderes von einem andern ist, erblickt der Geist, wenn er in sich selbst eintritt und weiß, dass er ein solches Bild ist, die Beschaffenheit seines Urbildes in sich.«[56]

Dieses nicht mehr zu übersehende analoge Denken wird dem Teilhabecharakter nach von Cusanus durch das Non aliud schließlich noch dialektisch überhöht. Nichtandersheit ist zum einen Beschreibung der Funktion unseres Erkenntnisvollzuges, der, unter der Annahme seiner Wahrheitsfähigkeit, die ontologische Wesensbestimmung der Dinge zum Ausdruck bringt. Die Wahrheitsfähigkeit aber ist zum anderen dadurch garantiert, dass das Erkenntnis- und Seinsprinzip – Gott – selbst und allein *das Nichtandere als das Nichtandere* (non aliud quam non aliud) ist. An dieser seiner an sich radikal transzendenten Nichtandersheit gewährt es aber Anteil, indem es die Dinge als jeweils bestimmte Nichtandere schafft und durch die Nichtandersheit untereinander erkennbar sein lässt.

Somit wird der Begriff des Nichtanderen in dreifacher Weise verwendet. Nach Harald Schwaetzer greift Cusanus dabei auf »die proklische Triade von imparticipabile, participabile, participans« zurück, indem er »das ›non aliud‹ für alle drei Bezeichnungen« so verwendet, dass »es die transzendente wie transzendentale Voraussetzung aller

---

55 Vgl. Cusanus, Idiota de mente, Cap. V, n. 80 i.V.m. cap. IX, n. 123f.

56 Cusanus, De venantione sapientia, in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch – deutsch. Mit einer Einleitung von Karl Bormann. Bd. 4. Hamburg 2002. Cap. XVII, n. 50: »Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium. Cum autem sit viva et intellectualis dei imago, qui deus non est aliud ab aliquo, ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur.«; vgl. auch Cap. XXIIX, n. 82.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

drei ist.«[57] Schwaetzer erfasst diesen Gedanken in seiner ganzen dialektischen Tragweite:

> »Zunächst ist es [das non aliud] als der alles konstituierende göttliche Name in seinem Ansich ein imparticipabile. Zugleich aber ist das non aliud dasjenige, was allem Einzelnen sein Sosein garantiert […]. Dadurch erweist sich das ›non aliud‹ aber drittens als die eigentliche Substanz einer Sache.«[58]

Der *dreifache Sinn des Nichtanderen* ist die notwendige Bedingung des rechten Verständnisses des cusanischen Gottdenkens, wenn man es mit dem Terminus des Panentheismus belegen möchte. Das Nichtandere selbst ist als *transzendenter* Seinsgrund das, was allem seine individuelle Wirklichkeit verleiht. Diese individuelle Wirklichkeit ist die jeweilige Nichtandersheit des Einzelnen, das *nichts anderes als* dieses Einzelne ist. Gerade in seiner individuellen Nichtandersheit hat es Anteil an der Nichtandersheit des Nichtanderen selbst. Es ist *das Nichtandere* auf die Weise eines bestimmten Einzelnen, wodurch die *Immanenz* des Nichtanderen in allem zum Ausdruck kommt. Ein Kippen in den Pantheismus ist dabei keine Gefahr, weil jedes Einzelne wie auch die Summe der Einzelnen doch immer nur das Nichtandere *als dieses jeweilige Einzelne, Bestimmte etc., nicht aber das Nichtandere als Nichtanderes* sind. Immanenz und Transzendenz sind so im Denken des Nichtanderen zugleich bleibend gewahrt.

Josef Stallmach bemerkt, dass dies »gar nicht so leicht und eindeutig zu bestimmen ist, jedenfalls in seinem *metaphysischen* Sinn, was das Verhältnis Gott/Welt angeht.«[59] Der Vorzug des Non aliud bestehe darin, dass es Cusanus erlaubt, »[d]as Verhältnis Gottes zur Welt [als] ein ›transzendent-immanentes‹" auszusagen, das »Weder als reines ›Über‹ noch als reines ›In‹, sondern nur in dem Sinne des ›In-Über‹ zu fassen« sei.[60] Die Verschränkung von Transzendenz und Immanenz in der radikalen Absolutheit Gottes umreißt den

---

[57] H. Schwaetzer, Einheit und Vielheit als Problem des Partizipationsgedankens bei Nikolaus von Kues, in: J. Brachtendorf/S. Herzberg (Hg.), Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem, Tübingen 2011, 137–156, hier: 153.

[58] Schwaetzer, Einheit und Vielheit [wie Anm. 57], 153.

[59] J. Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus, in: L. Honnefelder/W. Schüssler (Hg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Paderborn 1992, 183–192, hier: 186.

[60] Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus [wie Anm. 59], 186.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

panentheistischen Grundgedanken des Cusaners, dass »Gott alles *in* allem und zugleich nichts von allem sei«, wobei man die Koinzidenz, des »Ineinsfall[s] von allem *in* Gott« nicht »mit einem Zusammenfall von allem *mit* Gott verwechsel[n]« darf.[61] In dieser Verwechslung liegt das Missverständnis begründet, das Cusanus den Pantheismusvorwurf eingebracht hat.[62] Demgegenüber formuliert Stallmach die feine Grenze, die Cusanus mit Hilfe des Non aliud zieht wie folgt:

> »Gott ist so sehr ›über‹ allem, dass er vielmehr ›in‹ allem – bzw. alles in ihm er selbst ist, er ist so sehr ›ganz anders‹ als alles andere (das im Verhältnis zu allem sonst ja immer nur ein ›anderes‹ ist), dass er das ›Nicht-andere‹, erhaben über alle Andersheit überhaupt ist.«[63]

Für Stallmach ist es unmittelbar naheliegend, zur Erhellung der aporetisch anmutenden Aussagen des Cusaners gerade die »*Seinsmetaphysik* (in Verbindung mit der Akt/Potenz-Konzeption), also de[n] Gedanke[n] des *actus essendi*, und die Herausarbeitung der ›ontologischen Differenz‹ (von Seiendem und dem Sein selbst)« heranzuziehen.[64] Mit ihrer Hilfe reformuliert er die cusanischen Gedanken auf thomistischem Hintergrund, ohne dass es zu jenem von den Kritikern behaupteten Bruch zwischen Seins- und Einheitsmetaphysik kommt. Unter Rekurs auf Johann B. Lotz drückt Stallmach vielmehr die bestehende Nähe aus, indem er zeigt, dass »[n]ach einer transzendental-ontologisch begründeten und entfalteten Seinsmetaphysik […] ›Transzendenz‹ überhaupt nicht von ›Immanenz‹ getrennt werden, […] also eine noch so starke Betonung der Transzendenz (Gottes) nicht von aller Immanenz wegführen [kann].«[65]

Die Möglichkeit einer sinnvollen Reformulierung der cusanischen Gedanken in den Begrifflichkeiten einer transzendental-

---

[61] Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus [wie Anm. 59], 186.

[62] Vgl. dazu auch D. Stammer, Antinomischer Pan-en-theismus. Der Gottesbegriff Simon L. Franks im Geiste des Nikolaus von Kues, Rottenburg-Stuttgart 2015, online abgerufen unter: https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_ar-chive/religion-oeffentlichkeit/150803_stammer_pan-en-theismus.pdf (Stand: 27.06.2019).

[63] Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus [wie Anm. 59], 188.

[64] Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus [wie Anm. 59], 188.

[65] Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus [wie Anm. 59], 191.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ontologischen Seinsmetaphysik überrascht nicht. Macht man sich bewusst, dass das »Nichtandere« eigentlich nichts anderes bedeutet als die »doppelte Negation« bzw. die hegelianisch »bestimmte Negation« im Sinne des »*Begriffs des Begriffs*«,[66] dann kann man die transzendental-ontologische Denkrichtung (zumindest der *transzendentalen* Neuscholastik) durchaus berechtigt zum Nachfahren der cusanischen Dialektik erklären. Die »ontologische Differenz« ist schließlich nichts anderes als die Läuterung des Seinsbegriffes hinsichtlich seiner Abstraktheit. »Die Negation der Negation« kann als »*die positive Einsicht in Grund und Sinn der Negation*« gesehen werden, insofern durch sie die »abstrahierende Funktion des Begriffs« bewusst gemacht wird.[67] Diese Einsicht erlaubt es schließlich, mittels der doppelten Negation den Begriff *in seiner Abstraktheit zu überwinden*, wodurch die »ontologische Differenz« als Fundamentalunterschied zwischen »Sein und Seiendem« deutlich wird:[68] Alles Seiende ist, was es *als bestimmtes Seiendes* ist, durch das Sein. Dieses macht die *metalogische* Grundlage jedes realmöglichen Unterschiedes aus. Denn das *Sein selbst* liegt jeder bestimmenden Unterscheidung voraus, weil es ihm gegenüber einerseits schlechthin nichts gibt (und eine Substantivierung dieses »Nichts« verbietet sich, insofern es – wie auch dann das Sein selbst – sonst zum Seienden gemacht würde). Zugleich stehen andererseits auch die Seienden dem Sein nicht gegenüber, sind von ihm nicht im rational-bestimmenden Sinne zu unterscheiden, insofern *das Sein nur im Seienden als Bestimmtes da* ist. Das Sein selbst wird nur unthematisch – im Vollzug des Seinsaktes (actus essendi) – als solches transzendental erfahrbar, nämlich in seiner wesentlichen Transrationalität oder »Trans-de-finitivität«.[69]

---

66 So sieht es beispielsweise explizit S. L. Frank, Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion (= Orbis phaenomenologicus 5,2), Freiburg/München 1995, 156.

67 Frank, Das Unergründliche [wie Anm. 66], 158.

68 Vgl. dazu auch Stammer, Im Erleben Gott begegnen [wie Anm. 11], 72–75.

69 Vgl. Frank, Das Unergründliche [wie Anm. 66], 95: »Das Sein als Ganzes, als Einheit und allumfassender Grund schließt zwar alles Bestimmte – und damit auch das Bestimmtheitsprinzip selber – in sich ein, doch ist es selbst nicht *etwas Bestimmtes*, weil es alles andere in sich enthält und über die Grenzen alles Bestimmten hinausgeht. Das Bestimmtheitsprinzip ist in ihm enthalten und ihm untergeordnet, doch *ist es gerade deshalb dem Bestimmtheitsprinzip nicht selbst unterworfen.* Sofern es *transdefinit* ist, besteht sein Wesen in der Einheit von *Bestimmtheit* und *Unbestimmtheit*, denn der Unterschied zwischen diesem und jenem ist – wie auch jeder andere Unterschied – ein solcher *innerhalb der Grenzen* des Seins selbst.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als Seinsakt eines bestimmten Seienden ist es aber nie das Sein selbst als solches und im Ganzen, auf das es in seiner Endlichkeit und Kontingenz vielmehr *ex participatione* nur verweist. Dennoch ist die Seinsteilhabe des Seienden ein konkreter Ausdruck des Seins selbst, wie auch die cusanische Nichtandersheit jedes einzelnen »Nichtsanderes als dieses« eben *das Nichtandere selbst* als dieses Bestimmte ist. In der Teilhaberelation wird somit jenes Moment der *analogia entis* – als reale Existenz- und Wesensbezogenheit – deutlich. Nur von dieser her – und d.h. unter dem expliziten Vorbehalt analogen Redens – lässt sich immer nur ex post, reflexiv-explikativ, in dialektischen Begriffen, hermeneutisch rekonstruieren, was es heißt *zu sein* bzw. was es heißt *Nichtanderes zu sein*. Im Letzten bedeutet es, *mehr zu sein* als alles, was durch unterscheidendes Urteilen begriffen werden kann, *mehr zu sein* als alles, was in abgeschlossener Weise faktisch da und gesetzt ist sowie *mehr zu sein* als bloß isoliert für sich bestehende Dinghaftigkeit. In dieser dreifachen Weise lässt sich das Wesen des Seinsbegriffes gemäß der analogia entis als *(Selbst-)Transzendenz* artikulieren. Sie ist lebendig-kreative Fülle wechselseitig konstitutiver Bezogenheit.

4. Ein Resümee

Kann man in dieser Weise Cusanus einen Denker im Sinne der analogia entis nennen? Man muss! Im Blick auf die cusanischen Schriften ließe sich sagen: Mit der *Docta ignorantia* führt Cusanus den Leser zur rational begründeten Transdefinitivität. Im *Non aliud* lässt er den sich selbst bestimmenden wie auch zugleich Beziehung stiftenden Charakter deutlich werden. In seinem *Trialogus de possest* verdeutlicht er zudem das unerschöpflich kreativ seiende Potenzial (das leider im Rahmen dieses Aufsatzes nur in Ausblick gestellt werden kann).

Gerät Cusanus damit in jene Probleme prozessphilosophischer Panentheismen, dass Gott als seiende Kreativität notwendig schöpferisch und somit auch notwendig in einer realen Relation zu seiner Schöpfung stehen muss? Auf diese Weise wäre eine starke modale Bidirektionalität im Gott-Welt-Verhältnis etabliert. Gott wäre dann nur Gott, wenn er schöpferisch tätig ist, was bedeutete, dass *eine* (konkret bestimmte) Welt als ewig mit ihm verbunden angenommen werden müsste. Auch wenn man den Vergleich mit der Prozessphilosophie sehr viel intensiver angehen müsste, als das in den letzten Zeilen

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses Beitrages möglich ist, lässt sich zumindest skizzieren, weshalb Cusanus ein bestimmtes Problem wohl nicht hat.

Bei Cusanus findet man diesen Gedanken schon in *De docta ignorantia*, wo dieser noch weitergehend formuliert ist. Cusanus fragt sich explizit:

> »Da indes die Schöpfung durch das Sein des Größten geschaffen ist, im Größten jedoch Sein, Tun und Erschaffen dasselbe sind, so scheint Erschaffen nichts anderes zu sein als dass Gott alles ist. Wenn also Gott alles ist und wenn das Erschaffen bedeutet, wie lässt sich dann die Tatsache verstehen, dass die Schöpfung nicht ewig ist, da doch Gottes Sein ewig ist, ja die Ewigkeit selbst ist?«[70]

Wie kann die Schöpfung zum Schöpfer in ein Verhältnis gesetzt werden? Das Hauptproblem artikuliert Cusanus hier mit der Zeitlichkeit der Schöpfung. Für ihn ist es durchaus so, dass »die Schöpfung das Sein Gottes ist«,[71] wieso aber kann sie dann nicht ewig sein wie der Schöpfer selbst? Das wäre die Annahme jener Bi-direktionalität. Cusanus merkt an, dass die Schöpfung, im Gegensatz zum Schöpfer und dessen Ewigkeit, *zeitlich* sei. In der aktuellen religionsphilosophischen Debatte entspinnt sich aus diesem Gedanken eine lebendige Diskussion über die Zeitlichkeit Gottes.[72] Cusanus löst diesen Gedanken lieber im Rückgriff auf die seiende Potenzialität der Schöpfung:

> »Die Schöpfung konnte ja im Sein selbst nicht in Ewigkeit sein und konnte auch nicht früher als die Zeit sein, da es vor der Zeit kein Früher gab. Und so war sie immer, da sie sein konnte.«[73]

---

[70] Cusanus, De docta ignorantia, II, in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch – deutsch. Mit einer Einleitung von Karl Bormann, Bd. 1, Hamburg 2002, Cap. 2, n. 101: »Quoniam vero creatura per esse maximi creata est, in maximo vero idem est esse, facere et creare, tunc non aliud videtur esse creare quam Deum omnia esse. Si igitur Deus est omnia et hoc est creare, quomodo intelligi hoc poterit, quod creatura non est aeterna, cum Dei esse sit aeternum, immo ipsa aeternitas?«.

[71] Cusanus, De docta ignorantia, II, Cap. 2, n.101: »ipsa creatura est esse dei«.

[72] Eine gute Aufbereitung der aktuellen Debatte mit einer klaren Darstellung der einzelnen Positionen bieten F. Fischer/J. Grössl, Temporal and Timeless Deity, in: M. Schmücker/M. Williams/F. Fischer (Hg.), Temporality and Eternity. Ten Perspectives on God and Time, Berlin/Boston 2022, 9–31.

[73] Cusanus, De docta ignorantia, II, Cap. 2, n. 101: »Non potuit enim creatura in esse ipso in aeternitate non esse neque potuit prius tempore esse, quando ante tempus non fuit prius; et ita semper fuit, quando esse potuit.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heißt das, die Schöpfung ist gleichewig mit Gott? Zur Beantwortung möchte ich noch einmal auf Josef Stallmach zurückkommen, welcher zur Diskussion um das Non aliud bei Cusanus auch das »complicatio/explicatio-Schema« anspricht. Dieses sei des Cusaners »ureigene Konzeption des Verhältnisses des einen unendlichen Ursprungs zur vielheitlichen endlichen Welt«.[74] Die panentheistische Formulierung, dass »Gott alles *in* allem und zugleich nichts von allem« sei, müsse in diesem Sinne ergänzt werden, dass er »*complicative* omnia, et nihil omnium *explicative*« sei, womit Cusanus nach Stallmach wiederum in starker Nähe zu Thomas von Aquin stehe, gemäß welchem »alles *in* der *Ursache* auf höhere Weise vorenthalten sei«.[75] Bei Cusanus klingt das so:

> »Die unendliche Einheit ist demnach die Einfaltung von allem. Denn das besagt Einheit, dass sie alles eint. Die größte ist sie indes nicht so, wie die Einheit die Einfaltung der Zahl ist, sondern weil sie die Einfaltung von allem ist. Und wie sich in der Zahl, die die Einheit einfaltet, nur die Einheit findet, so findet sich in allem, was ist, nur das Größte.«[76]

In Gott, der allein »nichts anderes als die unendliche Einheit selbst ist« (non aliud quam ipsa unitas infinita), sieht Cusanus auf diese Weise auch alle »Grenze, Vollkommenheit und Ganzheit der Linie und der Quantität […] eingefaltet« (terminus, perfectio et totalitas lineae et quantitatis, ipsam complicans).[77] Somit ist aber auch die Zeit *auf eingefaltete Weise* in Gottes Ewigkeit aufgehoben:

> »In gleicher Weise ist das Jetzt, d. h. die Gegenwart, die Einfaltung der Zeit. Die Vergangenheit war ja Gegenwart, die Zukunft wird Gegenwart sein. In der Zeit findet sich also nur geordnete Gegenwart. Die Vergangenheit und die Zukunft sind die Entfaltung der Gegenwart. Die Gegenwart ist die Einfaltung aller Gegenwarten, und die gegenwärtigen Zeitmomente sind ihre reihenweise Entfaltung. Es

---

74 Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus [wie Anm. 59], 186.

75 Stallmach, Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus [wie Anm. 59], mit Bezug auf Thomas von Aquin, STh I, Q 4,2c.

76 Cusanus, De docta ignorantia, II, Cap. 3, n. 105: »Unitas igitur infinita est omnium complicatio; hoc quidem dicit unitas, quae unit omnia. Non tantum ut unitas numeri complicatio est, est maxima, sed quia omnium; et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus, quae sunt, non nisi maximum reperitur.«

77 Cusanus, De docta ignorantia, II, Cap. 3, n. 105.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> findet sich in ihnen nichts als Gegenwart. Die eine Gegenwart ist also die Einfaltung aller Zeiten, und diese Gegenwart ist die Einheit selbst. Ebenso ist die Identität die Einfaltung der Verschiedenheit, die Gleichheit die der Ungleichheit und die Einfachheit die der Teilungen oder Unterscheidungen. […] Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.«[78]

Dem cusanischen Gedanken in jeder Einzelheit nachgehen zu können, erforderte ein weit umfangreicheres Werk, weshalb an dieser Stelle abzukürzen ist. Schließlich läuft es bei ihm darauf hinaus, zu zeigen, dass alles Einzelseiende eine kontrahierte Form der einen unendlichen *forma formarum* – Gottes – ist. Darin äußert sich ein für seine Zeit mutiger – und nicht selten missverstandener – panentheistischer Impuls. So schreibt Cusanus explizit:

> »Es gibt nur eine unendliche Form der Formen, der gegenüber alle Formen Abbilder sind […]. Die Weltseele ist dann als eine Art universaler Form aufzufassen, die in sich alle Formen einfaltet, ohne indes außerhalb der Einschränkungen in den Dingen wirkliche Existenz zu besitzen. Sie ist in jedwedem die eingeschränkte Form desselben […]. Gott ist also die Wirk-, Formal- und Zweckursache von allem, der in seinem Wort alles noch so sehr unter sich Verschiedene bewirkt. Es gibt kein Geschöpf, das nicht auf Grund der Einschränkung gemindert wäre und in unendlichem Abstand zum göttlichen Werk selbst stünde. Nur Gott ist absolut, alles andere ist eingeschränkt. Es gibt in dieser Hinsicht auch nichts Mittleres zwischen dem Absoluten und dem Eingeschränkten, wie es sich jene vorstellten, die die Weltseele als einen Gott nachgeordneten und der Einschränkung der Welt vorgeoordneten Geist dachten. Gott allein nämlich ist die Seele und der Geist der Welt in dem Sinn, in dem die Seele als etwas Absolutes aufgefasst wird, in dem die Formen aller Dinge wirklich sind. […]

---

78 Cusanus, De docta ignorantia, II, Cap. 3, n. 106f.: »Ita nunc sive praesentia complicat tempus. Praeteritum fuit praesens, futurum erit praesens; nihil ergo reperitur in tempore nisi praesentia ordinata. Praeteritum igitur et futurum est explicatio praesentis; praesens est omnium praesentium temporum complicatio, et praesentia tempora illius seriatim sunt explicatio, et non reperitur in ipsis nisi praesens. Una est ergo praesentia omnium temporum complicatio. Et illa quidem praesentia est ipsa unitas. Ita identitas est diversitatis complicatio, aequalitas inaequalitatis, et simplicitas divisionum sive discretionum. […] Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Die Formen sind also nur wirklich im Wort als das Wort selbst und in eingeschränkter Weise in den Dingen.«[79]

Zur genaueren Interpretation der Lehre von der Kontraktion bei Cusanus kann an dieser Stelle nur auf die Sekundärliteratur verwiesen werden.[80] Mit dem Gedanken der ewigen Einfaltung der gesamten Schöpfung(-smöglichkeiten) in Gott, bleibt es möglich, Schöpfung als freies Entfaltungsgeschehen zu deuten, in dem Gott als transzendente Vollkommenheit zugleich allem voraus ist, wie er als tragender Grund und vervollkommnende Wirklichkeitsfülle allem einwohnt. Cusanus stellt sich in feingliedrigen dialektischen Erörterungen der ganzen Problematik dieses Ansatzes. Er sieht genau, dass die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung von der Tendenz her bei jeder Aussage droht zu kippen. Es ist deswegen jedem zu empfehlen, das zweite Buch von *De docta ignorantia* selbst ganz zu lesen (am besten unter Verwendung des lateinischen Originals), weil jede Verkürzung dem Denken des Cusaners doch immer Abbruch tut.

Entscheidend für die Frage nach der Bi-direktionalität ist, dass Cusanus betont, dass alles Sein von Gott kommt, ohne ihn die Schöpfung schlechthin nichts wäre (»Nam tolle deum a creatura, et remanet nihil«), sie hängt aber Gott auch nicht lediglich äußerlich an wie ein Akzidens der Substanz, oder fügte ihm gar etwas hinzu, was er nicht hätte (»Nam creatura ita deo non adest. Nihil enim confert deo, sicut accidens substantiae«).[81] Cusanus selbst moniert die Grenzen des Denkens mit der *Docta ignorantia*,

---

[79] Cusanus, De docta ignorantia, II, Cap.9, n. 149f.: »non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines […] quoniam anima mundi est consideranda ut quaedam forma universalis in se complicans omnes formas, non tamen existens actu nisi contracte in rebus, quae in qualibet re est forma contracta rei […]. Est igitur Deus causa efficiens et formalis atque finalis omnium, qui efficit in Verbo uno omnia quantumcumque diversa inter se; et nullapotest esse creatura, quae non sit ex contractione diminuta, ab isto opere divino per infinitum cadens. Solus Deus est absolutus, omnia alia contracta. Nec cadit eo modo medium inter absolutum et contractum, ut illi imaginati sunt, qui animam mundi mentem putarunt post Deum et ante contractionem mundi. Solus enim Deus anima et mens mundi est eo modo, quo anima quasi quid absolutum, in quo omnes rerum formae actu sunt, consideratur. Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum et in rebus contracte.«

[80] Siehe vor allem K.-H. Volkmann-Schluck, Nicolaus Cusanus, Frankfurt am Main ^{2}1968, 52–59.

[81] Cusanus, De docta ignorantia, II, Cap. 3, n. 100.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »dass man nur ein Wissen um das Nichtwissen über die Art und Weise der Einfaltung und Ausfaltung besitzt, obwohl man weiß, dass Gott die Einfaltung und Ausfaltung aller Dinge ist, und dass, sofern er Einfaltung ist, alles in ihm er selbst ist und, sofern er Ausfaltung ist, er in allem das ist, was es ist, wie die Wahrheit im Bilde.«[82]

Es gäbe noch vieles zu ergänzen (zum Beispiel des Cusaners Bezug dieser Thematik auf den trinitarischen Selbstvollzug des Absoluten). Eine eindeutige Lösung im Sinne der gegenwärtigen Analytischen Theologie, welche die cusanische Theologie einer rational eindeutigen Kategorie zuordnen möchte, bleibt meines Erachtens jedoch bis zum Ende verwehrt. Das ist kein Defizit, sondern Ausdruck der Größe seines Denkens, das das Denken – auf die Weise der *analogia entis* – über sich selbst hinausführt zum gegenüber jedem Begriff immer größer bleibenden Gott, der uns doch zutiefst innerlich gegenwärtig ist.

[82] Cusanus, De docta ignorantia, II, Cap. 3, n. 111: »hoc tantum scire, quod tu ignoras modum, licet etiam scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et – ut est complicatio – omnia in ipso esse ipse, et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Florian Baab

7 René Descartes der Theist, Baruch de Spinoza der Pantheist? Zur Genese eines Missverständnisses

Zu den bis heute wirkmächtigsten Gotteskonzepten der frühen Neuzeit zählen die von *René Descartes* und *Baruch de Spinoza*. Man beurteilt diese beiden Denker im Hinblick auf ihr Gottesverständnis häufig als Opponenten: Descartes, mit seinem »Cogito, ergo sum« der Urheber der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, führt Gott schließlich erst nach der Überwindung seines methodischen Zweifels als transzendenten Garanten für die stetige und unanzweifelbare Existenz der Welt in sein System ein. Spinoza dagegen, der mit seiner »Ethik« den Grund aller neuzeitlichen Pantheismen gelegt hat, sieht in Gott das trans-immanente Grundprinzip, das in keiner Weise von der Welt zu trennen ist. Diese grobe Unterteilung ist – wie die meisten schematischen Rubrizierungen – nicht im eigentlichen Sinne falsch. Unberücksichtigt bleibt dabei aber, dass Descartes mit seinem Konzept Gottes für Spinoza ein wesentlicher Ideengeber war: Der transzendente Schöpfergott bei Descartes und die transimmanente Gottheit bei Spinoza sollten, wie hoffentlich im Folgenden deutlich gemacht werden kann, nicht als zwei einander widersprechende Konzepte betrachtet werden; vielmehr beruhen beide auf einer Adaption des aus der scholastischen Schulphilosophie übernommenen Konzepts Gottes als der allem Seienden vorgeordneten *substantia prima*.

Bereits Thomas von Aquin operiert mit dem Begriff der »ersten Substanz«, der im vollen Sinne allein Gott vorbehalten ist. Am Beginn seiner Frühschrift *De ente et essentia* findet sich folgende Bestimmung:

> »Seiendes wird ohne Einschränkung und in erster Linie von Substanzen ausgesagt. […] Von den Substanzen aber sind einige einfach und einige zusammengesetzt, und in beiden ist Wesen [lat. *essentia*], aber in den einfachen in wahrerer und vorzüglicherer Weise, insofern sie auch vorzüglicheres Sein haben. Sie sind nämlich die Ursache all dessen,

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> was zusammengesetzt ist, vor allem die erste einfache Substanz, die Gott ist.«[1]

Dieses Verständnis Gottes als der »ersten Substanz« begegnet in einigen weiteren Schriften: In seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles definiert Thomas die »erste Substanz« als das umfassende Subjekt, von dem alles andere abgeleitet werden könne [lat. *quia tale subiectum maxime videtur substantia esse*];[2] in *De potentia* schreibt er, die »erste Substanz« werde »definiert als absolut, da sie von nichts anderem abhängig ist«.[3] Es fällt auf, dass die *substantia prima* für Thomas nicht auf ein striktes Kriterium zu bringen ist: Im ersten Fall ist sie die erste Ursache der zusammengesetzten Substanzen, im zweiten Fall absolutes Subjekt, im dritten Fall wird ihre Aseität als entscheidendes Kriterium genannt. Zumindest das erste und das letzte Kennzeichen trifft man auch in der späteren Fassung der *substantia prima* bei Descartes und Spinoza wieder an.

1. Zum Gottesverständnis bei Descartes

Für eine erste Annäherung an Descartes' Verständnis des Substanzbegriffes legt sich ein Blick in sein Hauptwerk, die *Principiae Philosophiae* nahe. Hier äußert sich Descartes zunächst deutlich im Sinne der durch ihn geprägten Differenz von Geist und Materie. Er schreibt:

> »Ich erkenne aber nicht mehr als zwei oberste Gattungen von Dingen an: Die eine bilden die geistigen bzw. die denkenden Dinge, also die, die zum Geist oder zur denkenden Substanz gehören; die andere ist die der materiellen Dinge oder der zur ausgedehnten Substanz, also zum Körper gehörenden. Erfassung, Wollen und alle Weisen (modi) sowohl der Erfassung als auch des Wollens werden der denkenden Substanz zugerechnet; der ausgedehnten Substanz aber die Größe bzw. – wie man sie in sich selbst näher charakterisieren könnte – die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, Gestalt, Bewegung, Lage, die Teilbarkeit in einzelne Teile und dergleichen mehr.«[4]

---

1 Thomas von Aquin, De ente et essentia, Cap. I.
2 Thomas von Aquin, Sententia libri Metaphysicae, Liber VII, 2.
3 Thomas von Aquin, STh I, Q 29,4.
4 AT VIII, 1, 48. (Alle Descartes-Zitate folgen der Werkausgabe: Ch. Adam/P. Tannery (Hg.), Œuvres de Descartes, Paris 1897–1913).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier ist ganz eindeutig das Anliegen einer methodischen Kategorisierung vorherrschend: Der Substanzbegriff dient Descartes zunächst zur Einteilung der Phänomene innerhalb der Welt in geistige und materielle, durch die eine Systematisierung der Wissenschaft in unterschiedliche Gegenstandsbereiche erst möglich wird. Nur das geistige Innenleben ist der Subjektperspektive zugänglich; nur die materielle Substanz wiederum ist auf dem Weg einer physikalischen Untersuchung fassbar. Kurz darauf wird freilich deutlich, dass der Begriff »Substanz« einem Wesen in noch weit stärkerem Maß zukommt, als den Kategorien des Denkens und des Ausgedehnten:

> »Unter *Substanz* können wir nichts anderes verstehen, als ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren. Und zwar kann allein eine einzige Substanz als eine solche verstanden werden, die zu ihrer Existenz schlichtweg keines anderen Dinges bedarf – nämlich Gott. Alle anderen aber können, wie wir einsehen, nur mit Gottes Beistand existieren, und deshalb kommt die Bezeichnung der Substanz Gott und jenen nicht *univok*, wie man an den Universitäten zu sagen pflegt, zu; es gibt daher keine deutlich einzusehende Bedeutung dieser Bezeichnung, die Gott und den Geschöpfen gemeinsam wäre.«[5]

Gott ist also die erste Substanz, die allen anderen sekundären Substanzen – zu denen auch das Denken und die ausgedehnten Dinge gehören – Existenz und Wesen verleiht; der lateinische Begriff »substantia« spricht hier (und nur hier) für sich selbst. Descartes aus dieser Perspektive als »Substanzdualisten« zu bezeichnen, wie es sich durch die Rezeptionsgeschichte festgeschrieben hat, wird dem eigentlichen Kern seines Denksystems daher nicht gerecht: Aller Dualismus ist in seiner Philosophie umfasst von einem universalen Monismus, der sein Fundament in Gott als der allem Seienden zugrunde liegenden *substantia prima* hat.

Neben dieser allgemeinsten Grundform vertritt Descartes jedoch an anderer Stelle einen sehr konkreten Begriff dessen, was als »Substanz« bezeichnet werden kann. Gegenüber Antoine Arnauld schreibt er in seiner Antwort auf die vierten Einwände der *Meditationen*:

> »Ich verstehe unter einem vollständigen Ding nichts anderes, als eine Substanz, der diejenigen Formen und Attribute zukommen, die genügen, damit ich aus ihnen erkenne, dass sie eine Substanz ist. Denn wir erkennen die Substanzen nicht unmittelbar […], sondern nur

[5] AT VIII, 1, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> dadurch, dass wir bestimmte Formen oder Attribute auffassen, die, um zu existieren, irgendeinem Ding einwohnen müssen; daher nennen wir dieses Ding, dem sie einwohnen, die Substanz. […] In anderer Hinsicht kann man sie dagegen als unvollständige Substanzen bezeichnen, […] sofern sie sich auf irgendeine andere Substanz beziehen, mit welcher sie eine für sich bestehende Einheit [lat. *unum per se*] bilden. So ist die Hand eine unvollständige Substanz, sofern sie sich auf den ganzen Körper bezieht, dessen Teil sie ist, sie ist aber eine vollständige Substanz, wenn man sie allein betrachtet. Und genau in derselben Weise sind Geist und Körper unvollständige Substanzen, wenn man sie auf den Menschen bezieht, den sie zusammen bilden; für sich betrachtet aber sind sie vollständig.«[6]

Diese Passage erlaubt mehrere aufschlussreiche Beobachtungen: Zunächst betont Descartes, eine Substanz müsse mit »Formen und Attributen« versehen sein, die denjenigen, der sie wahrnehme, zur Erkenntnis ihrer Eigenständigkeit führten – anders als in seiner Erläuterung zur »ersten Substanz« Gott, wo nicht die Perzeption der Substanz durch das Individuum, sondern die ihr innewohnende Fähigkeit zur völlig eigenständigen Existenz entscheidend war. Allerdings behandelt Descartes an dieser Stelle eben nicht die *substantia prima*, sondern die ihr untergeordneten Substanzen, also diejenigen, die man gewöhnlich als »unvollständig« bezeichne. Wenn man nun, so Descartes, ihre Unfähigkeit zur eigenständigen Existenz zum Kriterium ihrer Unvollständigkeit mache, scheine es ihm widersprüchlich, sie überhaupt als Substanzen zu bezeichnen (aus dieser Perspektive ist und bleibt, wie eben gesehen, einzig Gott Substanz im vollen Sinne). Macht man jedoch die Tatsache zum Maßstab ihrer Unvollständigkeit, dass jede sekundäre Substanz sich auf andere Substanzen außerhalb ihrer selbst bezieht und mit ihnen eine Einheit bildet – Hand und Fuß auf den Körper als Einheit der Glieder, Körper und Geist auf den Menschen als Einheit beider – so ist ihre Bezeichnung als »unvollständige Substanzen« legitim, wenngleich sie zugleich unter der Betrachtungsweise »Hand«, »Fuß«, »Körper« und »Geist« als vollständige Substanzen, sprich, als Substanzen mit ersichtlicher begrifflicher Eigenständigkeit gefasst werden könnten.

All diese Differenzierungen sind jedoch, wie Descartes im *Discours de la méthode* ausdrücklich betont, nur möglich aufgrund der Tatsache, dass Gott, die *substantia prima*, »ein vollkommenes

[6] AT VII, 222.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sein ist«, so dass alles, »was es in uns gibt, von ihm herkommt«. Daraus folgt,

> »dass unsere Ideen oder Grundbegriffe, die reale Dinge sind und von Gott herkommen, in allem, worin sie klar und deutlich sind, nicht anders als wahr sein können, und wir haben nur deshalb ziemlich oft welche, die Falschheit enthalten, die also etwas Verworrenes und Dunkles an sich haben, […] weil wir nicht ganz vollkommen sind. […] Wenn wir aber überhaupt nicht wüssten, dass alles, was es in uns an Realem und Wahrem gibt, von einem vollkommenen und unendlichen Sein kommt, hätten wir nicht den geringsten Grund, der uns versicherte, dass unsere Ideen die Vollkommenheit besäßen, wahr zu sein.«[7]

Auf diese Weise wird deutlich, dass Gott, dem allein der Status des vollkommenen und unendlichen Seins zugesprochen werden kann, für Descartes Garant dafür ist, dass die Erkenntnis des Menschen nicht in die Irre geht.[8] Wendet man nun aus dieser Perspektive das Verständnis Gottes als *substantia prima* auf das eben genannte Beispiel der »unvollständigen Substanzen« wie Hand und Fuß, Körper und Geist an, so lässt sich feststellen, dass der Substanzbegriff bei Descartes ein starkes Dependenzverhältnis impliziert: Nur durch die allumfassende und erste Substanz Gott ist der Mensch in der Lage, Ideen auszubilden, die Realität und Wahrheit für sich in Anspruch nehmen können. So wird Gott zum ontologischen Grund- und Abschlussgedanken, durch den allein alle menschlichen Erkenntnisse möglich sind. Alle »Gewissheit und Wahrheit des Wissens« hängt, wie es Descartes in den *Meditationen* beschreibt, »von der einen Erkenntnis des wahren Gottes ab, so dass ich über kein Ding irgendetwas wissen konnte, bevor er mir bekannt war«; erst mit seiner Hilfe wiederum »kann mir Unzähliges bekannt und gewiss werden«.[9]

2. Cartesische Elemente im Gottesverständnis Spinozas

Nimmt man Spinozas *Ethik* aus der Perspektive von Descartes' Verständnis Gottes als *substantia prima* in den Blick, fallen von Beginn an

---

[7] AT VI, 38–39.

[8] Für Descartes steht daher, wie er in den *Meditationen* schreibt, deutlich fest, »dass Gott kein Betrüger sein kann«, da es offenkundig ist, »dass aller Schwindel und Betrug von irgend einem Mangel abhängt«. AT VII, 52.

[9] AT VII, 71.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einige wesentliche Konvergenzen auf. Die Definitionen, die sich am Anfang des Werkes finden, beinhalten sowohl die Begriffe »Substanz« wie auch »Gott«. Spinoza fasst sie folgendermaßen:

> »Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, nicht auf den Begriff eines anderen Dinges angewiesen ist.«[10]

> »Unser Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.«[11]

Das Substanzverständnis Spinozas ist, wie hier deutlich ersichtlich wird, konvergent mit Descartes' Definition der Substanz als »Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf« und das daher als »eine für sich bestehende Einheit« erkannt werden kann. Sowohl die Ebene der Ontologie wie auch die der Erkenntnistheorie finden in seiner knappen Definition Berücksichtigung: Eine Substanz ist das, was »in sich *ist*« und »durch sich *begriffen wird*«. Während Descartes im Kontext dieses Substanzverständnisses Gott in erster Linie als durch seine Aseität gekennzeichnet sieht – er bedarf zu seiner Existenz »keines anderen Dinges« – kommt bei Spinoza zur Unbedingtheit Gottes noch der Aspekt der Unendlichkeit seiner Attribute hinzu. Auch dies ist einerseits eine erkenntnistheoretische Ergänzung des ontologischen Grundgedankens, denn

> »Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt.«[12]

Andererseits enthält dieser Satz bereits ein wesentliches Axiom des spinozistischen Pantheismus, der im Denken Descartes' keine Entsprechung hat: Wenn der Verstand Gott an jedem beliebigen seiner unendlichen Attribute erkennen kann, wird Gott unmittelbar aus der Welt erkennbar. Diesen Schritt geht Descartes in seinem zunächst radikal erkenntniskritischen Ansatz bewusst nicht: Anders als Spinoza beginnt Descartes seine Überlegungen mit der Anzweifelbarkeit aller Erkenntnisse. Erst nach einem Weg langer und differenzierter Überlegungen steht die Existenz der *prima substantia* Gott. Dass Spinoza diesen Weg nicht für nötig hält, zeigt sich darin, dass er

10 Eth. I, def. 3.
11 Eth. I, def. 6.
12 Eth. I, def. 4.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das »unbedingt unendliche Wesen« gleich an den Beginn seiner Überlegungen setzen kann.

Wie nun verhalten sich nach Spinoza die einzelnen, endlichen Substanzen zu dieser »unbedingt unendlichen« Substanz Gott? Auch hier findet sich das Dependenzverhältnis, das bereits Descartes als Bedingung aller menschlichen Erkenntnisfähigkeit konstatiert hatte, in zwei kompakten Lehrsätzen gebündelt:

> »Außer Gott kann es eine Substanz weder geben, noch kann eine solche begriffen werden.«[13]

> »Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.«[14]

Zwar gehören diese beiden Sätze zum Kernbestand des spinozistischen Pantheismus. Auch sie beruhen jedoch auf einer Erkenntnis, die schon Descartes in den *Principiae* formuliert hatte: Gott ist sowohl die notwendige Bedingung dafür, dass die Dinge existieren, wie auch dafür, dass sie begriffen werden können. Die Teilhabe der menschlichen Erkenntnis am Wesen Gottes ermöglicht daher erst das Erkennen der dependenten Substanzen innerhalb der Welt.

So lässt sich feststellen, dass Descartes und Spinoza auf der einen Seite in Fragen der basalen Erkenntnistheorie weitgehend einig sind: Eine Erkenntnis der Dinge der Welt ist nur möglich, weil der Mensch in seinem Erkenntnisvermögen am Wesen Gottes teilhat. Auf der anderen Seite jedoch unterscheiden sich die von beiden gezogenen Schlüsse auf der Ebene der Ontologie sehr deutlich voneinander: Descartes schweigt sich über die spezifische Art der Relation zwischen Gott und Mensch weitgehend aus; immerhin erfährt man, dass es sich um ein Verhältnis handelt, das nicht nur Identität, sondern auch Differenz impliziert: Die Ideen des Menschen, so Descartes, die »Falschheit enthalten«, sind deswegen falsch, »weil sie darin am Nichts teilhaben, d. h. die nur deshalb so verworren in uns sind, weil wir nicht ganz vollkommen sind«. Genauso wenig, wie »Falschheit und Unvollkommenheit aus Gott hervorgehen können«, sei es möglich, dass »Wahrheit oder Vollkommenheit aus dem Nichts hervorgehen«.[15] So wird das im letzten defizitäre Erkenntnisvermögen des Menschen mit einer Form der Privationstheorie begründet: Der

[13] Eth. I, prop. 14.
[14] Eth. I, prop. 15.
[15] AT VI, 38–39.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mensch irrt aufgrund seiner Imperfektion; wahre Vollkommenheit ist alleine Gott vorbehalten.

Dieses Differenzverhältnis ist nun bei Spinoza nicht mehr im selben Maße gegeben: Wenn alles Seiende in Gott ist, entfällt die Möglichkeit einer Teilhabe »am Nichts«. Und mehr noch: Gott, so lässt Spinoza seine Leser im 18. Lehrsatz der »Ethik« wissen, »ist die allen Dingen innewohnende, aber nicht über sie hinausgehende Ursache.«[16] Es gibt daher nichts, das dem Wesen Gottes entzogen wäre, und das Wesen Gottes ist identisch mit der Gesamtheit der Welt.

3. Descartes und Spinoza: Ein gängiges Missverständnis

Eine Interpretation, auf die man häufig stößt, wenn es um das Verständnis der »Substanz« bei Descartes und Spinoza geht, besteht darin, den einen als radikalen »Substanzdualisten«, den anderen hingegen als Überwinder dieses Dualismus zu zeichnen. Spinoza, so diese Lesart, habe den cartesischen Dualismus der »Substanzen« erfolgreich beseitigt, indem er Geist und Materie als Modi der einen Substanz Gott aufgefasst habe. Exemplarisch für viele Interpretationen dieser Art steht die Spinoza-Einführung von *Helmut Seidel*:

> »Dass das Verhältnis von Denken und Ausdehnung ein gegensätzliches ist, leuchtet ohne weiteres ein. […] Descartes fasste sie daher als an und für sich seiende Substanzen. […] Nun kann aber die Ursache [der] Übereinstimmung [beider] weder im Denken noch in der Ausdehnung liegen. Also muss sie in einem Dritten gefunden werden. Descartes fand dieses Dritte in einem transzendenten Gott, der die beiden Substanzen Ausdehnung und Denken geschaffen hat. Gott gleicht hier dem Werkmeister, der zwei unterschiedliche, aber völlig gleichlaufende Uhren angefertigt hat.«[17]

Damit ist Descartes in die Rolle gedrängt, die er in vielen Schematisierungen seines Denkens einnimmt: Als Vertreter einer Dualität der Substanzen »Geist« und »Materie« sei er, so die Unterstellung Seidels, erst im Nachgang dieser Unterteilung auf die Idee verfallen, das zwischen beiden Substanzen Vermittelnde in Gott zu finden. Unterschlagen wird dabei, dass auch bei Descartes der allumfassende

---

16 Eth. I, prop. 18.

17 H. Seidel, Spinoza zur Einführung, Hamburg 1994, 43.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Monismus, die *substantia prima*, dem durch den Menschen aufgefundenen Dualismus von Geist und Materie vorgeordnet ist.

Spinoza dagegen, so Seidel, lasse keine andere Substanz als Gott gelten und fasse daher das Denken und die Ausdehnung als Attribute dieser einen Substanz. Auf diese Weise vermeide er die Schwierigkeiten, auf die Descartes mit seinem Dualismus notwendig stoße; ja, er beseitige den grundlegenden Fehler, auf den Descartes nicht aufmerksam gewesen war, dass nämlich Denken und Ausdehnung bereits Abstraktionen von der einen Substanz Gott seien:

> »Die Differenz zwischen Descartes und Spinoza kann vielleicht in einem Satz so ausgedrückt werden: Gott schafft nicht die Substanzen Ausdehnung und Denken, Gott *ist* ein denkendes und ausgedehntes Wesen. Dass aufgrund der These, Gott sei ausgedehntes Wesen, Theologen verschiedenster Couleur erhebliches Geschrei anstimmten, ändert nichts daran, dass mit dieser Wendung der philosophische Dualismus überwunden, Monismus konstituiert und das Problem des psycho-physischen Parallelismus einer Lösung zugeführt wurde.«[18]

Nun ist der Pantheismus heute kaum noch in der Lage, Theologen in Schrecken zu versetzen. Proteste sind jedoch nicht nur theologischer-, sondern auch philosophischerseits angeraten, wenn es um Seidels verfehltes Verständnis des Substanzbegriffes geht. Dass auch Descartes unter Substanz letztlich »nichts anderes verstehen« möchte, »als ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren«; dass daher aus seiner Sicht »allein eine einzige Substanz als eine solche verstanden werden« kann, »die zu ihrer Existenz schlichtweg keines anderen Dinges bedarf – nämlich Gott«[19] – all dies findet bei ihm keine Berücksichtigung. Ein reichlich anthropomorph gezeichneter »Werkmeister«, der am Anfang der Zeiten Geist und Materie synchronisiert, ist daher denkbar weit entfernt vom Gott Descartes', dessen permanenter »Beistand« erst die Existenz aller anderen Entitäten ermöglicht.

---

[18] Seidel, Spinoza zur Einführung [wie Anm. 17], 44.
[19] AT VIII, 1, 24.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Descartes und Spinoza: Eine treffendere Interpretation

Eine Interpretation, die in deutlich stärkerer Weise die Kontinuitäten zwischen dem Denken Descartes' und Spinozas betont, findet sich bei *Wolfgang Röd*. Dieser verweist zunächst darauf, dass Descartes das Denken und die Ausdehnung zwar als »Substanzen« bezeichne, ihnen aber nur einen ontologisch defizitären Status zuspreche. Spinoza habe insofern, so Röd, »mit [Descartes'] Auffassung ernst gemacht und nur die Natur oder Gott als Substanz gelten lassen«.[20] Ebenso übernehme Spinoza von Descartes den Gedanken, Gott müsse notwendig unverursacht sein, und selbst die Vorstellung, Gott sei das »All des Seienden« glaubt Röd bereits bei Descartes grundgelegt zu sehen.[21] Die primäre Differenz im Gottesverständnis beider Denker sieht Röd darin, dass für Descartes die Macht Gottes in der Herrschaft über die Gesetze der Natur bestehe: Descartes' Ansicht nach seien für Gott sowohl »die endlichen Dinge und die Naturgesetze« wie auch »die Gesetze der Logik bzw. die sogenannten ewigen Wahrheiten« kontingent, so dass, wenn Gott es denn wolle, »zum Beispiel der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht gültig wäre«. Spinoza dagegen sei der festen Ansicht gewesen, dass die »Form des Denkens und der Dinge […] mit unbedingter Notwendigkeit aus der Natur Gottes« hervorgehe:

> »Nach Spinoza gibt es […] keine möglichen Welten, und er hielt es auch für ausgeschlossen, dass eine andere Welt als die aktuale von Gott hätte geschaffen werden können, wie Descartes angenommen hatte. Was möglich ist, ist unter Spinozas Voraussetzungen auch wirklich.«[22]

Auf diese Weise wird deutlich, wieso ein anfänglicher, göttlicher Schöpfungsakt damit für Spinoza genauso ausgeschlossen ist, wie die Vorstellung einer individuellen Postexistenz der Seele nach dem Tod. Röd stellt mit Recht fest, dass es letztlich diese strikte Gleichsetzung Gottes mit den formalen Naturgegebenheiten ist, die zur Konsequenz hat, dass Spinozas Gotteskonzept mit der christlichen Weltauffassung in Konflikt gerät – anders als im Falle Descartes', bei dem sich das Wesen Gottes letztlich als größer erweist, als die aktuale und durch Gott tatsächlich realisierte Welt. In diesem Sinne weist auch *Philip Clayton* darauf hin, dass Spinozas Identitätskonzept konsequenter-

---

20 W. Röd, Benedictus de Spinoza. Eine Einführung, Stuttgart 2002, 92.
21 Röd, Benedictus de Spinoza [wie Anm. 20], 94f.
22 Röd, Benedictus de Spinoza [wie Anm. 20], 97.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weise in Richtung eines Panentheismus fortgedacht werden müsse, wolle man eine Konvergenz mit der klassischen Attributenlehre aufrecht erhalten:

> »Note, however, that this active principle cannot be identical to the world (or to any part of the world) if it is to be able to form an idea of the world; it must be an entity that is *more than* the world, that transcends it. Had Spinoza followed out the logic of his own position in this fashion, he would thus perforce have become a panentheist.«[23]

[23] Ph. Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in the World, Cambridge 2004, 73–91, hier: 80f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jonas Erulo

8 Georg W. F. Hegel. Selbstvermittlung des Absoluten und Offenheit der Welt

1. Einleitendes

1.1 Zum Status der Gottesfrage bei Hegel

Die spezifische Schwierigkeit einer Fragestellung, die auf die Gottesfrage bei Hegel abhebt, besteht darin, den Status der Gottesthematik selbst zu bestimmen. Einerseits wird die Rede von »Gott« im Bereich des religiösen Bewusstseins situiert, das selbst dazu bestimmt ist, sich im spekulativen Denken zu überschreiten, womit die Gottesfrage in der Frage nach dem Absoluten aufgehoben ist. Die (christliche) Religion ist dann Vorstufe des absoluten Wissens im Modus der Vorstellung: In ihr wird als Gegenstand der Vorstellung sowohl die Wirklichkeit des Absoluten sowie der Modus des Wissens des Absoluten (als Einbezug des Endlichen im sich-selbst Wissen des Unendlichen) präsentiert. Der Modus des Wissens ist jedoch in der Religion nur vorgestellt und nicht selbst vollzogen. Der Vollzug geschieht nach Hegel als absolutes Wissen im spekulativen Denken. Somit wäre nicht nur die Religion defizitäre (wenn auch überaus würdige) Form des Geistes, sondern die Begriffe der Religion selbst als Stellvertretung für anderes zu verhandeln.[1] Umgekehrt ließe sich Hegels Philosophie

[1] Exemplarisch dazu Emilio Brito, demnach man »darauf verzichten [muss], die philosophische Spekulation […] in die ›exoterische‹ Sprache des Bewusstseins zu übersetzen, obwohl das Denken die Vorstellung der absoluten christlichen Religion als eine offensichtlich gültige Vorstellung anerkennt«. Dann folge aber: »das Hegelsche Denken [ist] strenggenommen weder ›Theistisch‹, noch ›Atheistisch‹, und zu ihm passen die Worte ›Deismus‹, ›Pantheismus‹ oder noch ›Theopanismus‹ überhaupt nicht. Alle diese Bezeichnungen sind an und für sich unstimmig, weil sie Hegels Absicht missverstehen, eben dadurch, dass sie dazu treiben, die absolute Sprache des reinen Denkens mit den vorstellenden Worten des geschichtlichen Bewusstseins zu

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gänzlich als philosophische Theologie[2] oder gar als »System der Theologie« und »Dogmatik«[3] verstehen, also als begriffliche Einholung des Inhalts des Glaubens. Ihren eigentlichen Inhalt deklariert Hegel wiederholt als mit dem der (christlichen) Religion koinzident: »Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes«.[4] Auch die Haltung beider Geistesvollzüge entspreche sich *qua* Hingabe an die Wahrheit des Gegenstandes und der Zurücknahme des Zufällig-Subjektiven, wobei das Subjekt sich in der Hingabe dem Gegenstand gegenüber neu gewinnt.[5] Dies heißt keineswegs, dass bei Hegel die Religion übergeführt wird in ein kühles, sich selbst abschließendes System. Die Begriffe der Hegelschen Philosophie bleiben deshalb mit den christlich-theologischen Bildern verbunden. Thema der Philosophie ist nämlich nichts anderes als die Lebendigkeit des Absoluten – das sich als absolutes Subjekt jeder gegenständlichen Fixierung entzieht – sowie die stets bleibende Überschüßigkeit des menschlichen Geistes – der sich daher in keinem

---

ergreifen« (E. Brito, Artikel: »Gott«, in: P. G. Cobben u.a. (Hg.), Hegel-Lexikon, Darmstadt 2006, 193–194).

2 So Rentsch: »Es geht Hegel in seinem Denken von Beginn an, seit seiner Studienzeit im Tübinger Stift, um die Ausarbeitung einer tragfähigen philosophischen Theologie, und dies gilt für nahezu alle seiner Werke. Sein Denken lässt sich als Ganzes, so meine Überzeugung, überhaupt nur in und mit diesem Reflexionshorizont deuten« (T. Rentsch, Hegels philosophische Theologie. Die Kernthesen seiner rationalen Rekonstruktion der christlichen Dogmatik, in: M. Kühnlein/H. Ottmann (Hg.), Religionsphilosophie nach Hegel. Über Glauben und Wissen nach dem Tod Gottes, Heidelberg 2021, 43–54, hier: 43f.).

3 Erik Schmidt behauptet, »[d]aß Hegel, der Philosoph, auch Theologe ist und daß sein philosophisches System ein vollständiges System der Theologie, eine ausgeführte ›Dogmatik‹ enthält« und dass »Hegels System im Ganzen und im Einzelnen überhaupt nicht zu verstehen und recht zu würdigen [ist], wenn man nicht erkannt hat, daß Fundament und Spitze seiner Philosophie Theologie ist.« (E. Schmidt, Hegels System der Theologie, Berlin 1974, 1).

4 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: Theorie Werkausgabe. E. Moldenhauer/K. M. Michel (Hg.), Frankfurt a.M., 28. Auch: »Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit; insofern ist nichts anderes der Mühe wert gegen Gott und seine Explikation. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den konkreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mitteilt.« (HW 17, 341). Vgl. außerdem HW 10, 451 (§ 573); Vgl. HW 6, 549.

5 »So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott« (HW 16, 28).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenstand wiederfinden kann. Dadurch wird die Philosophie selbst zum extremen Ort dieser Entzugserfahrungen. Es ist die Theologie selbst, die zusammen mit der hegelschen Philosophie »auf eine Überwindung objektivierender Reflexion abzielt«.[6]

1.2 Zwei Annäherungen zur Grundintuition: Das frühe Plädoyer für eine Religion der Liebe und die Einordnung des Pantheismus-Vorwurfs

Einen ersten Zugang bieten die Schriften aus der Frankfurter Zeit (1797–1800). Bereits hier ist ein Drang zur Überwindung der »unübersteigbaren Kluft zwischen menschlichem und göttlichem Sein«[7], die sich mit der Frage nach einer gegenseitigen Vermittlung von Einheit und Mannigfaltigkeit in der Welt verbindet, deutlich. Dies wird als Kritik des Judentums artikuliert,[8] das Hegel als Projektionsfläche für eine Kritik des kantisch-aufklärerischen Geistes seiner Zeit nutzt.[9] Abzulehnen sei ein Freiheitsverständnis, dass Freiheit als Unabhängigkeit von und Bruch mit Bindungen versteht.[10] Die

---

[6] K. Appel, Offenbare Religion und absolutes Wissen, in: C. Danz/R. Marszalek (Hg.), Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie im Deutschen Idealismus, Münster 2007, 121–144, hier: 121.

[7] HW 1, 381.

[8] Zur Einordnung und kritischen Bewertung von Hegels Antijudaismus: K. Appel, Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel, Münster 2003, 18–22.58–66. Dabei verweist Appel auf das Judentum würdigende Momente in Hegels Denken und vor allem auf die Bedeutung seines »Denken in Gestalten«. Nach Micha Brumlik verarbeitet der Frankfurter Hegel am Judentum seine eigene Kritik an die Aufklärung und sein Unbehagen mit deren eigenen Dialektik (die erst in der *Phänomenologie des Geistes* ihre reife Form gewinnt und den polemischen Aspekt relativiert): M. Brumlik, Deutscher Geist und Judenhaß, München 2002, 196–218.

[9] Splett fasst zusammen: Der Frankfurter Hegel »erfaßt seine Zeit als Wiederkehr des jüdischen Geistes der Entgegensetzung und Kants Morallehre als einen Ausdruck dieses Geistes des Gesetzes« (J. Splett, Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels, Freiburg 1965).

[10] »Der erste Akt, durch den Abraham zum Stammvater einer Nation wird, ist eine *Trennung, welche die Bande des Zusammenlebens und der Liebe zerreißt, das Ganze der Beziehungen*, in denen er mit Menschen und Natur bisher gelebt hatte […]. *Abraham wollte nicht lieben und darum frei sein* […] Abraham wollte *frei von diesen Beziehungen selbst sein* […]. Eben der Geist, der Abraham von seiner Verwandtschaft weggeführt hatte, leitete ihn durch die fremden Nationen, mit denen [er] in der Folge seines Lebens zusammenstieß, – der Geist, *sich in strenger Entgegensetzung gegen alles fest*

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Trennung von unvermittelten Beziehungen erzeuge eine Entgegensetzung der Welt und leite eine Arbeit der Einheitsstiftung durch Beherrschung ein, die ihr Pendant im reflexiv-verobjektivierenden Denken hat. Damit verbände sich eine Vorstellung von Gott als einem von der Welt getrennten Herrscher. Aufgabe dieser Gottesidee sei es wiederum, durch Beherrschung (statt durch Anteilgabe) die Einheit des weltlichen Mannigfaltigen zu sichern, während sich göttliche Einheit und Mannigfaltigkeit als gegeneinander stehende Äußerungen zeigen.[11] Kerngehalt des Christentums sei hingegen die Vereinigung von Mensch und Gott in Liebe,[12] mit der wiederum die Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt sowie von Einheit und Mannigfaltigkeit einhergeht.[13] Jesus selbst habe daher die Vorstellung eines

---

zu erhalten, das Gedachte erhoben zur herrschenden Einheit über die unendliche feindselige Natur, denn Feindseliges kann nur in die Beziehung der *Herrschaft* kommen.« (Der Geist des Judentums, HW 1, 277–278. Hervorhebungen: J.E.).

[11] »Die ganze schlechthin *entgegengesetzte Welt*, wenn sie nicht ein Nichts sein sollte, war von dem *ihr fremden Gott* getragen, an dem nichts in der Natur Anteil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde« (Der Geist des Judentums, HW 1, 279. Hervorhebungen: J.E.). Die Einheit der bleibend fremden Welt wird durch Beherrschung erzeugt, genauer durch die Unterordnung dem selbst fremd bleibenden Gott, der die Welt beherrscht: »Da Abraham selbst die einzige mögliche Beziehung, welche für die entgegengesetzte unendliche Welt möglich war, die Beherrschung, nicht realisieren konnte, so blieb sie seinem Ideale überlassen; er selbst stand zwar auch unter seiner Herrschaft, aber er, in dessen Geiste die Idee war, er, der ihr diente, genoß seiner Gunst, und da die Wurzel seiner Gottheit seine Verachtung gegen die ganze Welt war, so war auch er ganz allein der Günstling« (Der Geist des Judentums, HW 1, 279). Was für Hegel hingegen die Einheit der Welt stiften sollte, Liebe, bleibt Abraham verwehrt: »Nur lieben konnte er nichts« (Der Geist des Judentums, HW 1, 279).

[12] »Versöhnung in der Liebe ist statt der jüdischen Rückkehr unter Gehorsam eine Befreiung, statt der Wiederanerkennung der Herrschaft die Aufhebung derselben in der Wiederherstellung des lebendigen Bandes, eines Geistes der Liebe, des gegenseitigen Glaubens, eines Geistes, der in Rücksicht auf Herrschaft betrachtet die höchste Freiheit ist; ein Zustand, der das unbegreiflichste Gegenteil des jüdischen Geistes ist« (Der Geist des Christentums, HW 1, 357). Den Juden sei hingegen alles »ein bloßes Wirkliches, vom Geist der Liebe undurchdrungen« (HW 1, 431).

[13] »Gott lieben ist sich *im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen*; in diesem Gefühl der Harmonie ist freilich keine Allgemeinheit; denn in der Harmonie ist das Besondere nicht widerstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie; und liebe deinen Nächsten als dich selbst heißt nicht, ihn so sehr lieben als sich selbst; denn sich selbst lieben ist ein Wort ohne Sinn; sondern: liebe ihn als [einen,] der du ist; ein Gefühl des gleichen, nicht mächtigeren, nicht schwächeren Lebens. Erst durch die Liebe wird *die Macht des Objektiven gebrochen*« (Der Geist des Christentums, HW 1, 363. Hervorhebungen: J.E.). Allgemeiner zur Liebe: »[I]n der *Liebe* ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

persönlichen Gottes abgelehnt als Ausdruck einer Auffassung von Gott als bleibend fremd und äußerlich. Leitend wird hingegen die Auffassung Gottes als Leben und Geist, damit als lebendige Einheit von Differentem. So vertritt Hegel im »ältesten Systemfragment« (1800) eine Lehre der All-Einheit, in der das Leben eine dynamische Einheit von Einzelnem und Ganzem, Entgegensetzung und Einheit bedeutet: »Vereinigung des Endlichen und Unendlichen«[14], »die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung«.[15] Gott ist hier »nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben«.[16] Kern der Religion sei diese Erhebung zu eben diesem »unendlichen Leben« als Überwindung von Objektivität, Reflexion und damit auch von Subjektivität (wobei die Gefahr der Positivierung von Religion zu vermeiden ist).[17] Obwohl die im Systemfragment angekündigte Auflösung von Philosophie in Religion schnell revidiert wird und die nicht-reflexive und gefühlsmäßige Erzeugung von Einheit und Trennung, die die Frankfurter

---

das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat, von der *unentwickelten Einigkeit aus*, durch die Bildung den Kreis zu einer *vollendeten Einigkeit* durchlaufen; der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegensetzte, bis die Liebe *die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt*, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige« (Entwürfe über Religion und Liebe (1797/1798), HW 1, 246. Hervorhebungen: J.E.).

14 Systemfragment von 1800, HW 1, 420.

15 Systemfragment von 1800, HW 1, 422.

16 Systemfragment von 1800, HW 1, 421.

17 »Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen – denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion. Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, [die] die im Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist« (Systemfragment von 1800, HW 1, 421). Die Bedingung von Religion ist »von absoluter Objektivität frei zu sein, sich über endliches Leben erhoben zu haben«. Wer »noch für sich etwas behalten [hätte], noch in einem Beherrschen begriffen oder unter einer Abhängigkeit befangen wäre«, der »wäre unfähig der Vereinigung mit dem unendlichen Leben« (Systemfragment von 1800, HW 1, 424).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeit kennzeichnet,[18] später ins Gegenteilige überführt wird, lassen diese frühen Ansätze jene Anliegen erkennen, die in den späteren Entwürfen beibehalten werden.

Einen zweiten Zugang bietet Hegels Erwiderung des seitens der »Theologie« und der »Verstandesmetaphysik« ihm gegenüber geäußerten Pantheismus-Vorwurfs, wie sie etwa in der *Enzyklopädie* zu finden ist. Dieser rühre einerseits von der Inhaltsleere des Gottesverständnisses dieser Richtungen her, die als »abstrakte Allgemeinheit«[19] gefasst wird, gegenüber der alle Bestimmungen Äußerliches sind. Diese ist selbst »ohne eigenes Interesse« für das Konkrete.[20] Für diese Positionen ist jede Bestimmung der Welt durch Gott und jeder Versuch, Gott als in der Welt bestimmt zu denken, »*zu viel Gott*«.[21] Das Missverständnis, demnach behauptet werde, Gott sei Alles, beinhaltet wiederum eine Auffassung der Welt selbst als »leere, numerische Einheit«, »als einem Dinge, dem All«.[22] Nur dadurch wurde [der Kritik an Hegel] eine Identifikation von Gott und Welt möglich: »Es ist […] jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht«.[23] Demgegenüber kontert Hegel: Der Spinozismus sei als »Akosmismus«[24] zu verstehen: Gott wird nicht mit der Welt identifiziert und endlich gemacht, sondern als die eine und einzige Substanz behauptet, sodass die Welt als Mannigfaltigkeit von Einzelheiten zum Verschwinden kommt:[25]

> »Die gewöhnliche Vorstellung von Pantheismus kommt daher, dass man die abstrakte, nicht die geistige Einheit heraushebt, und dass man in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, ganz vergisst, dass eben gegen dies

---

18 Vgl. A. Arndt, Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffes, Hamburg 1994, 107–109.

19 HW 10, 382.

20 HW 10, 381 (§ 573).

21 HW 10, 381 (§ 573). Treffender und Ehrvoller wäre dann der Vorwurf des Atheismus – so Hegel.

22 HW 10, 386 (§ 573).

23 HW 10, 386 (§ 573).

24 Vgl. HW 10, 387 (§ 573).

25 So verweist Hegel mit Bezug auf Rumi als Beispiel auf den pantheistischen Charakter vieler Mystik, in der nicht Gott mit der Welt identifiziert wird, sondern alles der Welt in Gott gesehen wird. (Vgl. HW 10, 387 (§ 573)).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine die einzelnen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird«.[26]

1.3 Der theo-anthropo-logische Zusammenhang des hegelschen Ansatzes

Hilfreich für das Verständnis der Position Hegels ist die Berücksichtigung dessen, was Rentsch »Theo-Anthropo-Logischen« Charakter des Denkens Hegels nennt: Die anthropologische Selbsterfahrung des Geistes ist das, was die logische Spekulation reflektiert und die Religionsphilosophie darstellt und die Sinnorientierung der Wirklichkeit ermöglicht. Im Zentrum steht sofern die Frage nach der Vermitteltheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem/Singulären, als sie als Frage nach dem qualitativen Gelingen des menschlichen Wirklichkeitsbezugs gilt.[27]

Der Dreischritt Abstraktion/Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit kann als dreifache Bewegung der Sinnorientierung gelesen werden. (1) Die »abstrakte, allgemeine Totalität« ist der »selbst nicht zu vergegenständlichende Horizont, in welchem die Differenzierung stattfindet und der selbst über alle Differenzierung immer schon hinaus ist«. Rentsch spricht von einer »noch ungegliederte[n] Welt«, einer »unendliche[n] Gesamtheit möglicher Prädikatshandlungen«, von einem »offenen Raum, in dem begriffliche Differenzierungen überhaupt ermöglicht sind«.[28] (2) In dieser abstrakten Totalität wird Orientierung nur durch Besonderung und Binnendifferenzierung möglich. Die Differenzierung vollzieht sich durch bestimmte Negation. Erst dadurch werden Urteile möglich, die Besonderes mit All-

---

26 HW 16, 98.

27 Dabei berücksichtigt Rentsch anthropologisch den »Zusammenhang von existentieller Negativität (Unbestimmtheit, unbestimmter Totalität), Sprache (prädikativer Bestimmtheit) und Freiheit (Möglichkeit von Prädikations- und Negationshandlungen)« kraft dessen der Mensch als »der existierende Begriff« (HW 6, 481) aufzufassen ist. Dem gegenüber sind »die logischen Formen des Begriffs: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit […] auch die möglichen Formen seines Selbst- und Weltverständnisses«, während »[d]ie »Form Gottes« […] als die dreifaltige Form der sprachlichen Weltorientierung verstanden [wird], und so als die Form des lebendigen menschlichen Geistes« T. Rentsch, Hegels Gott, in: T. Rentsch, Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien, Berlin 2011, 58–71, hier: 59.

28 Alle Stellen: Rentsch, Hegels Gott [wie Anm. 27], 59.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemeinem verbinden. (3) Indem schließlich die Verbindung von Besonderem und Allgemeinem singuläre Elemente und Situationen betrifft, wird gleichzeitig die Dimension der unvertretbaren Individualität vertieft und – im gleichen Zuge – diese zurückgenommen in die Vermittlung zu einem Ganzen. Die Gesamtheit der Bewegung verwirklicht Wahrheit. Diese Bewegung vollzieht sich wiederum im Satz, in der prädikativen Synthesis, durch Prädikation und Negation. Erst darin ist es möglich die Welt, »zu erkennen« und gleichzeitig Selbsterkenntnis zu erlangen. Gleichursprünglich mit dem Satz sind dabei Freiheit und Individuation. Rentsch versteht unter Freiheit bereits das freie, ungesicherte Fortsetzen nicht-festlegender Anfänge in der Form prädikativer Synthesisleistungen, für welche es »keine Regel der Regel gibt«, denn »Dass wir etwas als etwas erkennen und wiedererkennen können, […] das ist, […] selbst unerklärlich«.[29] Damit ist aber auch die Individuation gegeben, die Dimension des Einzelnen und Unvertretbaren. Im Satz vollzieht sich gerade Freiheit – als Fähigkeit zum Unableitbaren – und wird Individualität gewürdigt, ohne in Beliebigkeit zu regredieren.

In diesem Zusammenhang ist Hegels rationale Auffassung der christlichen Theologie zu deuten. Sie stellt im Modus der Darstellung das dar, was die Logik begriffsanalytisch/spekulativ erfasst: Die Differenzierung des Abstrakten in Besonderheit, die Vertiefung der Einzelheit und ihre Rückführung gerade als Konkretion zum Allgemeinen in eine neue, vermittelte Vermittlung (»die wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine«[30]). »Binnendifferenzierung« und Vermittlung sind erst in der christlichen Theologie durch den Trinitätsgedanken und die Logik der Inkarnation erreicht. Rentsch zitiert Hegel: »Der abstrakte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, […] Das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung; das Dritte, der Geist, ist die Einzelheit als solche«.[31] Der letzte Moment, die Vertiefung der Einzelheit ist dabei gleichzeitig die Rückführung der gesamten Bewegung in sich, sodass gelten kann, dass Gott selbst Geist ist. Geist ist wiederum bei Hegel »die begriffliche Form der vernünftigen Sinnkonstitution für endliche und freie, menschliche Wesen«.[32] Vater, Sohn und Geist entsprechen darum den drei Formen, in denen sich der Geist selbst setzt: Allgemeinheit

29 Rentsch, Hegels Gott [wie Anm. 27], 67.
30 HW 17, 183.
31 HW 17, 234.
32 Rentsch, Hegels Gott [wie Anm. 27], 58.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als ewiges In- und Beisichsein; die Partikularisation/Besonderung in der Entäußerung/Erscheinung als Sein für Anderes; die Rückkehr der Erscheinung in das Allgemeine als Einzelheit. Damit expliziere sich nach Hegel die göttliche Idee selbst als Geist in diese drei Formen.

Rentschs Zugang vermittelt die Gottesrede mit der anthropologischen Frage nach Sinnkonstitution: »Hegel analogisiert mithin die logische Struktur der zeitlich-endlich geschehenden prädikativen Synthesis im Urteil mit der internen Differenziertheit der göttlichen Dreieinigkeit. Die interne Komplexität des sprachlichen Handelns ist nach ihm das offenbare Geheimnis der trinitarischen Konstitution des ›ewigen Logos‹".[33] Die Trinitätslehre ist aber nicht nur Symbol der Sinnkonstitution; in ihr wird Gott als »Grund […] allen Sinns« und als »Grund […] aller Sinnkonstitution« begrifflich rekonstruiert und als »Grund[…] der Vernunft« und »Grund[…] der Welt« ausgemacht.[34]

2. Der Kern: Das Absolute als Selbstbewegung/Selbstvermittlung

Die frühen Bestrebungen und die Differenzierungen in Bezug auf die Pantheismus-Frage konvergieren in die Auffassung des Absoluten als Geist, Subjekt und Leben, wie sie in der Phänomeneologie des Geistes formuliert wird.

Das Absolute ist »lebendige Substanz« und »Subjekt«, sofern es »die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist« und ist darin wirklich. Das Absolute ist keine unmittelbar gegebene Gleichheit mit sich selbst, sondern diese als Bewegung des »Anderssein und der Entfremdung« und des »Überwinden dieser Entfremdung«, das ist die Wiederherstellung der Gleichheit durch die »Reflexion im Anderssein in sich selbst«. Erst darin, dass es »Werden seiner selbst« ist, ist das Absolute Subjekt. Wesen und Form (die »Selbstbewegung«) des Absoluten sind nicht trennbar: Das Absolute als Selbstgleichheit ist es selbst in der das Anderswerden einschließenden Bewegung. In der Bewegung, die es ist, entfaltet das Absolute als Subjekt eine Zweckmäßigkeit. Der Zweck ist bereits »im Anfang«, in der Unmittelbarkeit des Ansich-

[33] Rentsch, Hegels Gott [wie Anm. 27], 59.
[34] Rentsch, Hegels Gott [wie Anm. 27], 65.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seins, des Begriffes, sodass die Verwirklichung im Anderen, im Resultat als Verwirklichung des Begriffes gelten kann; dies heißt wiederum, dass das Ansich auf die Gesamtheit der Bewegung verweist: »Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang [war], weil der Anfang Zweck ist«.[35]

Wenn eine Selbstimmanenz (*an sich*) des Absoluten gedacht werden kann, dann jedoch nur als eine, zu deren Natur es gehört, *für sich* zu sein. Es geht um die Realisierung und Kommunikation des Absoluten im Anderen, das daher darum schon immer das Andere seiner selbst ist. Separat betrachtet wäre die Selbstimmanenz »ein Spiel der Liebe mit sich selbst«.[36] Doch würde dies einen Widerspruch zum Begriff der Liebe bilden: Denn Liebe ist stets auf Anderes bezogen und nicht wirklich, »wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt«.[37] Zusammenfassend lässt sich sagen: Das Absolute ist das Wirkliche als Geist in der Einheit als Bewegung und Übergang vom Allgemeinem (Wesen, Ansich-Sein), zur Bestimmung/Besonderung im Anderen, die ein Anderswerden impliziert (Anderssein, Fürsichsein) und zur Zurücknahme des Anderswerdens führt. In dieser Rückbindung und Rückführung ist die Bestimmung des Absoluten ein Anundfürsichsein. Das Resultat dieser Selbstbewegung als »Vermittlung« ist eine neue Einfachheit und Unmittelbarkeit, »selbstbewußte Freiheit«. Damit setzt sich Hegel über die Entgegensetzung von Reflexion/Vermittlung und Unmittelbarkeit hinweg, die noch in seinen Schriften zum Christentum zu finden war. Die Formalisierung der Selbstbewegung ist im spekulativen Satz anschaulich.[38]

Diese Auffassung wendet Hegel auf das Gottesverständnis an. Die übliche Vorstellung Gottes als Subjekt, setzt zwar Gott als Subjekt, denkt aber Subjekt nicht konsequent als »Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens«.[39] Die Benennung dessen, was mit Gott verbunden wird (das Ewige, die moralische Weltordnung, die Liebe etc.), soll genau den Subjektcharakter des Absoluten markieren;

---

35 HW 3, 26.
36 HW 3, 24.
37 HW 3, 24.
38 Vgl. K. Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit in Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008, 232: »Der von Hegel als Exposition und Grundthema seiner ganzen Philosophie, die als ein einziger spekulativer Satz zu begreifen ist, angegebene (spekulative) Satz muss daher so ausgedrückt werden: Die Substanz IST Subjekt, insofern das Subjekt Substanz IST. Beides zusammen ist der Geist«.
39 HW 3, 26.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allerdings wird damit auch der Vorstellung des Subjektes als »festen Punkt«, an den die Prädikate durch eine ihm äußerliche Bewegung »geheftet«[40] werden, Vorschub geleistet. Dagegen käme es darauf an, die Bewegung selbst als das Wesentliche des göttlichen Subjektes aufzufassen. Die Auffassung der Substanz als Subjekt (als Geist) ist die Hegelsche Weiterführung und Reinterpretation der spinozistischen unendlichen Substanz, sowie die spezifische Lösung der Frage nach der Kluft zwischen Subjekt und Objekt: Ist die Substanz Subjekt, dann ist das, auf dem alles beruhen soll (*sub-stantia*), nicht ein Primum, das sich in einem zweiten Moment bestimmt, sondern eins mit seiner Bewegung, es ist die subjektive Bewegung, freie Selbstbeziehung. Wenn aber das Absolute so aufgefasst wird, dann gehört zu seinem Wesen als Selbstbewegung: (1) Seine Selbstoffenbarung und (2) das Erkanntwerden durch Anderes.

Der absolute Geist »enthält […] das Offenbaren seiner«[41] und zwar gegenüber dem (endlichen) Geist, der ihn erkennt. Der absolute Geist manifestiert nicht »abstrakte Momente« von sich, sondern sich selbst: Als das unendlich »selbstbestimmende« gehört dem Geist auch das sich »schlechthin Manifestieren«.[42] Als Einheit von Wesen und Form ist ihm die Form der Selbstbewegung im Anderswerden beim Anderen und sich Zurücknehmen wesentlich sowie das Erkanntwerden durch anderen Geist: »Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist«.[43] Die Philosophische Arbeit des Begriffes, als höchster Vollzug des Geistes ist Gotteserkenntnis und gleichzeitig der Ort, in dem das Absolute sich vollständig selbstvermittelt und als Begriff zurückgenommen wird. Aufgabe der Philosophie – als spekulatives Denken – ist nicht die Erfassung einer äußeren Totalität der Wirklichkeit, sondern der Nachvollzug und darin die Realisierung der Vermittlung des Absoluten selbst im Begriff.

Darin ist wiederum Zweifaches zu beachten: (1) Dass die Negativität der Entäußerung des Absoluten und die Negativität in der Bewegung des endlichen Geistes durch seine unterschiedlichen Gestalten real sind, kein bloßer Schein; (2) dass die Selbstvermittlung des Absoluten als höchste Freiheit verstanden wird und diese Freiheit sich sowohl in dessen Entäußerung – bis hin in die Natur – als auch in dem endlichen, (an)erkennenden Geist bewahrt und wiederholt.

---

40 HW 3, 27.
41 HW 10, 373.
42 HW 10, 372.
43 HW 10, 373.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Religionsphilosophische Betrachtung: Das offenbare Geheimnis von Gott als Geist

Das Christentum ist Absolute Religion als *offenbare Religion*: Es ist die Religion, in der das Absolute sich offenbar macht als das, was auf seine Offenbarung angelegt ist und in seiner Kommunikation einem anderen nichts anderes als sein Wesen darstellt und an seinem Wesen Anteil gibt. Das ist der Fall, weil das Absolute als Subjekt Selbstvermittlung *ist* und das Unendliche die Setzung des Endlichen und die eigene Vermittlung mit dem Unendlichen einschließt. Was im Christentum dramatisch als Werk der Entäußerung und Versöhnung dargestellt wird, ist das Leben des Absoluten selbst. Offenbare Religion heißt: »Alles heraus aus dem Verschlossenen Gottes«[44] – kein dunkler Grund bleibt übrig, weil Gott Kommunikation am Anderen ist. In der Offenbaren Religion sind sowohl Inhalt als auch Form vollständig vermittelt. Der Inhalt: Gott manifestiert sich von sich aus, indem er eins mit seiner Darstellung ist; er manifestiert sich *in* der Vereinigung mit dem Besonderen und Endlichen *und* als Einheit von Einheit und Differenz, Vermittlung und Unmittelbarkeit und im Durchgang von und in der Aufnahme des Negativen. Gelungen vermittelt ist auch die (dargestellte) *Form der Beziehung*: Religion ist gleichzeitig das sich Manifestieren Gottes und das Wissen des Menschen über den absoluten Geist als des sich Manifestierenden, in dem die Manifestierung Gottes zurückgeführt wird. Beides fällt zusammen: Das Wissen des subjektiven Bewusstseins von Gott ist das sich Selbstwissen Gottes, das absolute Selbstbewußtsein weiß sich als solches im menschlichen Bewusstsein.

Gott ist Geist, indem er zum Geist wird. Geit ist das, was sich von sich selbst unterscheidet und im Unterschied mit sich identisch ist und damit sich als Unendliches im Endlichen wiederfindet. Gott weiß sich im Endlichen, konkret im endlichen Bewußtsein der Gemeinde. In der Religion ist Gott (Begriff, Geist) sich selbst Objektiv geworden. Gott ist eins mit seiner Manifestation: Gott ist das sich Manifestieren und darin der Prozess in dem Versöhnung realisiert wird, »die Negation dieser Trennung«. Als Manifestation und Versöhnung ist Gott »nicht ein Ruhendes oder Seiendes, sondern Tätigkeit«.[45]

---

[44] HW 13, 517.
[45] HW 17, 203.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In den *Vorlesungen zur Philosophie der Religion,* gliedert sich die Abhandlung über die absolute Religion in drei Teile auf: 1) Die Betrachtung von Gott wie er an und für sich, als Idee, ist; 2) die Erschaffung der Welt als »ein Anders« »außer Gott«, mit der als Entäußerung Gottes auch gegeben ist, dass es für Gott wesentlich ist sich zu versöhnen; 3) die Aneignung der Versöhnung in der Gemeinde, »wodurch der Geist das, was er von sich unterschieden hat […] mit sich geeinigt hat und so der heilige Geist ist, der Geist der Gemeinde«.[46] Im Dreier-Rythmus geschieht die Entwicklung der Lebendigkeit des Geistes und die Rückführung in sich selbst: »Erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist«.[47] Dabei wird das Ganze des Geistes in jeweils drei unterschiedlichen aber nicht von einander trennbaren Formen betrachtet: 1. Als Allgemeinheit des In- und Beisichsein; 2. Als Partikularisation im Sein für Anderes; 3. Als Einzelheit in der Rückkehr zu sich selbst von der Erscheinung. Geist ist das Ganze des Prozesses, die Geschichte des sich Unterscheidens und Zurückführens.[48] In allen drei Fällen handelt es sich um eine Geschichte. Im ersten Fall um eine ort- und zeitlose, die von Gott an und für sich in der »Ewigkeit« realisiert wird. Im zweiten Fall handelt es sich um eine in der Welt und in der Zeit vollzogene Geschichte als Vergangenheit. Vergangenheit bedeutet aber unmittelbares Dasein und Negation desselben – es ist ein Sein als Schein von Sein. Im dritten Fall geht es um eine innere Geschichte im Leben der Gemeinde. Sie geschieht »in der Welt« als »sich zum Himmel erhebend«.[49] Aus der Sicht der Zeit ist hier Gegenwart in der die Zukunft einer erhobenen Gegenwart einbezogen ist, »ein jetzt der Gegenwart, das die Vollendung vor sich hat; aber diese ist noch unterschieden von diesem Jetzt, das noch Unmittelbarkeit ist, und ist als *Zukunft* gesetzt«.[50]

---

46 HW 17, 214.
47 HW 17, 214.
48 »Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozess des sich Unterscheidens, Dirimierens und dies Insichzurücknehmens; er ist die göttliche Geschichte, und diese Geschichte ist in jeder der drei Formen zu betrachten« (HW 17, 214).
49 HW 17, 215.
50 HW 17, 216.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1 Das Reich des Vaters und die Ewige Idee

Der erste Abschnitt der Religionsphilosophie Hegels behandelt das, was Hegel als »Reich des Vaters« bezeichnet: Die »Ewige Idee die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist«.[51] Thema ist das Absolute in seinem Selbstverhältnis vor jeglicher Setzung eines Anderen mit der Bestimmung des Anderen, »ein Element, das noch nicht mit dem Anderssein behaftet ist«[52]. Allerdings ist hier bereits »Diremtion«[53] (Unterscheidung) zu finden. Als solches ist Gott bereits *Liebe*: »ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind«[54], und damit »Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds«[55] und damit Dreieinigkeit:

> »Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich […] er tut dies und ist in dem gesetzten Anderen schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe). Aber wir müssen Wissen, daß *Gott dies ganze Tun selbst* ist. Gott ist der Anfang, er tut dies, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist«[56].

Gott ist hiermit auch schon »Geist« (als Allgemeines das sich besondert und zurücknimmt) nicht für Anderes aber nur in abstrakter Bestimmung. So ist der göttliche Selbstvollzug »das reine Pulsieren in sich selbst«.[57] Weil Gott aber immanent Geist ist, kann er sich nicht nur in sich selbst vollziehen, sondern muss als Geist Anderes werden. Was Gott in der Abstraktion des Ansich ist, verlangt im Anderen seiner selbst wiederholt zu werden. Die Ewige Idee geht daher aus dem Element der Allgemeinheit und Unendlichkeit über zu Bestimmtheit und Endlichkeit.

---

51 HW 17, 218.
52 HW 17, 218.
53 HW 17, 220.
54 HW 17, 225. Das entsprechende Gefühl ist: »ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen« (Ebd.).
55 HW 17, 222.
56 HW 17, 223.
57 HW 17, 220.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2 Besonderung in der Schöpfung und die Position des Menschen

Zuerst geschieht ein Übergang vom Element des »reinen Begriffs« (die »immanente« Ebene) zur Darstellung, des im Begriff Ausgesagten. Der abstrakte Unterschied zwischen Gott als Ursprung im Begriff und seiner Darstellung ist in der religiösen Vorstellung der eingeborene Sohn. Dessen einzige Bestimmung ist die des Unterscheidens, reine Formalität des Andersseins. Der Unterschied ist erst wirklich, wenn der Sohn gezeugt und als selbständiges und freies Objekt gesetzt wird, »ein Wirkliches außer, ohne Gott«[58]. Dieses Andere, als Selbständiges entlassen, ist die »Welt«. Die Unterscheidung, die im reinen Begriff unmittelbar eins mit der Einheit war, bekommt hier Konsistenz: Die Welt als Schöpfung ist das Andere Gottes. Die Unterschiedenheit der Welt hat dabei ihre Möglichkeitsbedingung in der formalen Unterschiedenheit des »Sohnes«, der als Logos die Welt formt.

Das Sein der Welt ist dabei aber *nur* ein gesetztes, es ist eine Trennung die schon auf Versöhnung ausgerichtet ist. Die Schöpfung muss, um wirklich das Andere Gottes zu sein, sich selbst als das Andere wissen und verwirklichen. Darin hat ihr getrenntes Leben einen konstitutiven Bezug zum Unendlichen.[59] Die daraus resultierende Entgegensetzung muss auf der Seite des sich im Wissen selbstständig gemachten weltlichen Anderen gelöst werden.

Dies geschieht durch den Menschen hindurch, der die Entgegensetzung in sich verinnerlicht: Als endlicher und bestimmter Geist befindet er sich nicht nur in einer Lage der Trennung, sondern ist in sich selbst gespalten. Es ist das Bewusstsein, das den Menschen als Menschen ausmacht und die Trennung hervorbringt. Das Böse als Trennung von der ursprünglichen Unmittelbarkeit und Allgemeinheit in der Besonderung ist gleichzeitig der Ort der Vermittlung durch das Negative, in der Geist realisiert wird: »In dieser Trennung ist das Fürsichsein gesetzt und hat das Böse seinen Sitz; hier ist die Quelle des Übels, aber auch der Punkt wo die Versöhnung ihre letzte Quelle

58 HW 17, 243.

59 »Dieses Andere haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt[…] wo das Andere die Form hat, zu *sein*« (HW 17, 245).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hat«.[60] So ist das Böse als Trennung gleichzeitig das Wesentliche des Menschen, Grund der Trennung und Weg der Versöhnung.

Als natürliches einzelnes Subjekt ist der Wille des Menschen auf die Einzelheit gerichtet, »selbstsüchtig«[61] und »seine natürliche Unmittelbarkeit«[62] ist ihm Gesetz. Dieses Beharren auf die Einzelheit widerspricht dem Guten, welches sich auf die Allgemeinheit beziehen soll. Wiederum ist das Abstrakte Sich-Beziehen des Willens auf das Allgemeine nichts Wirkliches, nichts Konkretes, während das Wirklichwerden (*für sich* sein) Bestimmung und Negativität beinhaltet.

3.3 Die christologische Gestalt der Versöhnung

Die Vermittlungsgestalt, durch die der Mensch sich zur Einheit des absoluten Geistes verhalten kann, ist die Ankunft des Absoluten im Bestimmten des Menschlichen, als unmittelbarer Gegenstand für das Bewusstsein. In Christus erscheint das Bewusstsein der Einheit von Mensch und Gott. Diese Einheit (die Wahrheit schlechthin) erscheint in einem bestimmten, konkreten Individuum und ist im Glauben vorgestellt: Uns gegenüber gestellt in der Subjekt-Objekt-Trennung, aber von uns selbst angeeignet.[63] Dies ist nur möglich durch das christologische Ereignis in seiner Gesamtheit: In ihm geht die göttliche Idee aus ihrer Allgemeinheit heraus und bestimmt sich. Die Menschwerdung ist somit notwendiger Moment der »Verweltlichung« des Geistes, Eindringen in Endlichkeit und Bestimmtheit: Ohne die Durchdringung des Endlichen, wäre das Unendliche schwache Unendlichkeit, die vor dem Endlichen scheitert.

Doch durch die Selbsthingabe und den Tod Christi, ist die Bestimmtheit auch negiert und dem Allgemeinen gegenüber wieder geöffnet. Der Tod Christi ist damit Höhepunkt und Umschlagstelle der Verendlichung, Vertiefung der Bestimmtheit und dialektische Negation derselben. Zum einen ist in Christus direkt Gott Tod: Gott ist die hier sich verwirklichende Einheit mit dem Negativen, er ist

---

60 HW 17, 258.
61 HW 17, 254.
62 HW 17, 253.
63 Es geschieht, dass »Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtsein Gottes im endlichen selbst habe«. Gott wird selbst *ein* endliches *Bewußtsein*. Christus ist »Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal« (HW 17, 285).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selber das ungeheure Negative – in diesem »notwendigen Schmerz« ist er Liebe. Zum anderen geht der Tod direkt in die Auferstehung über: Da das Negative schon voll vom Göttlichen ist, ist das Negative nicht mehr destruktiv und ungeheuer, es ist, als was es ist, verwandelt, denn es war schon immer mangelhaft als das Negative eines Positiven.[64] Durch die Menschwerdung wurde die Abstraktion der Allgemeinheit Gottes aufgehoben und in die Einzelheit gebracht; durch den Tod wird die »Unmittelbarkeit der seienden Einzelheit aufgehoben«; durch den »Tod des Todes« werden Allgemeinheit und Einzelheit versöhnt: »Dieser Tod ist ebenso die *höchste Verendlichung* zugleich das *Aufheben der natürlichen Endlichkeit*«.[65] In diesem Tod wird die Bestimmtheit als Allgemeines aufgehoben. Erst im Tod verwirklicht sich Gott als freier Geist, der das Negative als Moment des Eigenen hat: Man darf sagen »Gott selbst ist todt«[66] – das, was anders als Gott ist, hindert Gott nicht, Gott zu sein. Der Tod Gottes ist dabei das Brechen jeder Objektivierung und Repräsentation und jeder projektiven Selbst-Verobjektivierung des menschlichen Geistes, in der erst Gott als Gott empfangen wird und der Mensch sich als Geist vollzieht.[67]

---

64 Im Tod Christi beweist sich sein Anspruch gleich mit Gott zu sein, da wo Gott die Lebendigkeit des Geistes als Dreieinigkeit ist, die Einheit mit dem Negativen und Endlichen. Daher kann man sagen: »Gott ist gestorben, Gott ist tot – dies ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist« (HW 17, 291). Der Tod ist aber als eins mit dem wiederkehren in der göttlichen Lebendigkeit (Auferstehung und Himmelfahrt) betrachtet: Der Tod ist »Tod des Todes«, »Triumph über das Negative« (Ebd.).

65 HW 17, 292–293.

66 HW 17.

67 »Nach Hegels Auffassung bringt sich in der offenbaren Religion der höchste Gegensatz des Ich=Ich (des Begriffes) in seiner immanenten Negation zum Ausdruck: das (Sich-)Erkennen des Selbst vollzieht sich im radikalen Sich-Anders-Werden (und Verlieren) am Aufgang des Anderen; das Absolute als singuläres Seiendes erscheint im Verlust alles Seienden; das Allgemeine manifestiert sich im Einzelnen« (K. Appel, Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels Phänomenologie des Geistes, in: T. Oehl/A. Kok, Objektiver und absoluter Geist nach Hegel (= Critical Studies in German Idealism 21), Leiden 2018, 55–80, hier: 72).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.4 Die Gemeinde

Wenn auch notwendigerweise als Erscheinen des Absoluten als Selbstbewusstsein und als Vollzug der Versöhnung, bleibt die christologische Figur auf der Seite des Gegenständlichen – sie ist vorläufig und propädeutisch zum Übergang in die Allgemeinheit, die sich erst in der Gemeinde ergibt. Erst in der Gemeinde geht der Geist von der Darstellung über zum Bewusstsein, sodass es nun möglich ist, dass sich der absolute Geist im Bewusstsein der Gemeinde als Geist kennt. Parallel geschieht von Seite des Menschlichen die Aneignung der Einheit von Unendlichem und Endlichem, Allgemeinem und Bestimmtem, die in der christologischen Gestalt erschienen ist:

> »die göttliche Idee als ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die *vielen* einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur *Gemeinde* zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist«[68].

Erst so gelangt der Absolute Geist zur menschlichen Gestalt, nicht nur als Darstellung, die dem menschlichen Bewusstsein äußerlich bleibt, sondern als Bewusstsein des Menschen. In der Gemeinde ist die Versöhnung mit dem Anderen nicht nur dargestellt sondern r*ealisiert*. Der Geist, der, sich entäußernd, konkret geworden ist und das Endliche und Allgemeine versöhnt hat, kehrt hier nun im *Inneren* zurück: »die Wesentliche *absolute Rückkehr* ist die Wendung aus der Äußerlichkeit *in das Innere*«.[69]

Dem Bewußtsein der Gemeinde gelingt es jedoch noch nicht ganz die Äußerlichkeit des Gegenstandes (wenngleich dieser Selbstbewusstsein ist) zurückzunehmen: Dies ist Sache des in der Philosophie erlangten absoluten Wissen, in dem der historische Karfreitag »speculativ« wird.[70] Der absolute Geist ist in der Religion schon da als Geist, der sich selbst weiß, aber nur auf unmittelbarer Weise. Die Versöhnung, die in der Religion vollzogen ist, muss in der Philosophie noch zu ihrem Begriff gebracht werden, noch einmal vermitteln. Sache der Philosophie ist dieses Unmittelbare reflexiv zu vermitteln – d.h. dessen Notwendigkeit zu zeigen und das Wissen des Geistes von sich selbst wissen. Daher gilt aber auch: Der Absolute Geist hat gerade im ganzen Prozess der Trennung und der Versöhnung seine

68 HW 17, 299.
69 HW 17, 302.
70 Vgl. HW 2, 432.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Offenbarung. Die Figur der *Versöhnung*, ist von der Absoluten Idee verbürgt. In ihr kommt die Vermittlung zur Vollendung als vermittelte Unmittelbarkeit, die die anfängliche Unmittelbarkeit restituiert und die Vermittlung aufhebt. Die Absolute Idee ist darin, dass in ihr *alles* durchgängig vermittelt ist, gänzlich selbstbezüglich: Ihr gegenüber ist alles unmittelbar.

4. Logische Betrachtung

4.1 Die Logik der Selbstvermittlung des Absoluten

In der *Wissenschaft der Logik* wird das »reine Denken« vor jeder inhaltlichen Bestimmung betrachtet, das jedoch nicht als apriorische transzendentale Form, sondern als logische Regel der Selbstbewegung des Absoluten zu verstehen ist.[71] Dabei greift Hegel seine frühe Kritik an der Verstandesmetaphysik auf und arbeitet in logischer Form die Intuitionen aus, die er mit dem Christentum als Religion der Liebe verbindet. Gleichzeitig versucht er die Dimension der Reflexion und der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt einzuholen. Dafür wird das Absolute in Hinblick auf seine Fähigkeit zur Bestimmung und Besonderung untersucht. Die Auseinandersetzung mit dem Negativen und dessen Zurücknahme in bereicherter Weise ist nun der Kern seines Denkens, was bereits für seine Betrachtung des »An sich« gilt.

[71] Vgl. HW 5, 35. Die Enzyklopädie vergleicht dabei die Logik mit dem Anfang, in dem die Ganze entwickelte Sache noch nicht ist, jedoch ihr Werden und ihr Fortgang angelegt sind (HW 8, 190). Das Spezifikum der hegelschen Logik ist es, die Form nicht in Abstraktion vom Inhalt zu gewinnen, sondern Form und Inhalt untrennbar zusammen zu halten: »Die logische Vernunft selbst ist das Substantielle oder Reelle, das alle abstrakte Bestimmungen in sich zusammenhält« (HW 5, 41–42) und ihre »organische[…], »lebendige konkrete« (HW 5, 41) Einheit vollzieht. Direkter Bezugspunkt der Hegelschen Kritik in der Einleitung zur Wissenschaft der Logik ist Kant: Dieser verlagere einerseits den Gegenstand der Erkenntnis als Ding an sich in eine nicht erreichbare Sphäre und deklariere damit Erkenntnis als der Wahrheit unfähig (HW 5, 35–56). Anderseits beschränke er den Geist des Erkennens auf den Verstand, sodass die Erkenntniskritik sich auf eine Kritik der Formen des Verstandes reduziert.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für die Vorstellung der Logik als »reiner Wissenschaft« verwendet Hegel nicht zufällig ein theologisches Bild:

> »Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.«[72]

Entscheidend wird nun der »immanenten Trinität« das Ganze von Selbstbewegung durch Negativität zugeschrieben. Der Anfang ist in sich Bewegung zum »Resultat« hin. Das Resultat beinhaltet das sich freie Entlassen des Absoluten auf das »unmittelbare Sein« einer geschaffenen Welt (das Andere Gottes) hin, wobei sich in der Äußerlichkeit der Welt die gesamte Bewegung als Bewegung im Anderen wiederholt.[73] Auch der Rekurs auf Aristoteles' Figur Gottes als sich selbst denkendes Denken (*nous noeseos*) verbindet die absolute Selbstbewegung mit dem Bezug auf eine Exteriorität und Negativität. Für das Absolute ist damit das Andere als Anderes zugleich zugelassen und im Absoluten begründet. Darin ist es schon immer das Andere seiner selbst, weil das Absolute selbst die vollkommene Vermittlung ist, die jede Differenz als reale setzt und wieder einholt. Das Absolute ist als diese Vermittlung sich selbst unmittelbar. So wird jede Differenz und Vermitteltheit in Bezug auf das Absolute zur Unmittelbarkeit.

---

72 HW 5, 44.

73 »So wird das Bewußtsein auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen als seiner innersten Wahrheit zurückgeführt. Dies Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. – So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt, als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend, – zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird« (HW 5, 70).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.2 Endliches und Unendliches und die im Begriff entfaltete Selbstvermittlung des Absoluten

In der *Seinslogik* wird die Grundlage der Einheit der Bestimmungen eines Seienden[74] als der Prozess der Entfaltung in der Negation ausgemacht. Damit steht die *bestimmte* Beschaffenheit eines Dinges immer auch in Widerspruch zu dessen *Bestimmung* – also den ihm immanenten Möglichkeiten, die sein An-Sich ausmachen (seine Wirklichkeit).[75] Aufgrund dieses Widerspruchs gelten dem jeweiligen Etwas die äußeren Umstände, die es in eine bestimmte Beschaffenheit versetzen, als etwas, was überwunden werden muss und damit gleichzeitig als Anlass, ein *Sollen* gegen das Seiende zu entfalten und die Begrenzung im Sinne der Verwirklichung seiner Bestimmung zu überwinden.[76] Damit ist das *Sollen* zuerst Ausdruck eines unzureichenden Umgang mit der Endlichkeit des Dinges, die in eine Bewegung schlechter Unendlichkeit versetzt, mit der jede Bestimmung transzendiert wird, hin zu weiterem Endlichen.[77]

Das Unendliche ist das wahre Sein (die »Wirklichkeit«) des Endlichen als die innere Dynamik des Endlichen, sofern diese Dynamik als das »Hinausgehen über sich« begriffen wird.[78] Damit ist das Unendliche »die Negation des Jenseits, das ein Negatives an ihm selbst

---

74 Alles Sein ist durch Qualität bestimmtes Sein. Die Gesamtheit der Qualitäten benennt die Totalität der Beziehungen des jeweiligen Etwas zur Totalität des Wirklichen. Doch die qualitative Bestimmtheit grenzt nicht nur von anderen ab, sondern bestimmt das Seiende selbst in dem sie das jeweilige Etwas begrenzt. Dies heißt aber, dass Ansichsein und Sein-für-anderes nicht voneinander ablösbar sind – ein Ding ist *ansich* das, was es *für anderes* ist. Dabei ist ein bestimmtes Dasein mehr als durch die Gesamtheit der sich abwechselnden Qualitäten bestimmt. Sein anders-werden muss mit seinem Sein integriert werden. Diese Einheit des Dings mit Sich, die als Grundlage für die jeweiligen Bestimmungen dient, ist selbst negativ.

75 Vgl. H. Marcuse, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Frankfurt 2020, 125.

76 »Was sein soll, *ist* du *ist* zugleich *nicht*. Wenn es *wäre*, so *sollte* es nicht bloß *sein*. Also das Sollen hat wesentlich eine Schranke. Diese Schranke ist nicht ein Fremdes; *das was nur sein soll*, ist die *Bestimmung* […] Als *Sollen* ist somit Etwas *über seine Schranke erhaben*, umgekehrt aber hat es nur *als Sollen* eine *Schranke*. […] Etwas hat insofern eine Schranke, als es in seiner Bestimmung die Negation hat, und die Bestimmung ist auch das Aufgehobensein der Schranke« (HW 5, 143–144).

77 Vgl. HW 5, 147.

78 HW 5, 160.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist«[79] und das Andere des Endlichen: Immanente Unendlichkeit.[80] Hegel lehnt darin eine dualistische Auffassung des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem ab, wie sie die »Verstandesmetaphysik« kennzeichnet, sodass das Unendliche mit einer unübersteigbaren Kluft vom Endlichen getrennt wird.[81] Einerseits wäre ein solches Unendliches, was vor einem Endlichen halt macht und selbst eine Grenze erfährt, kein Unendliches; anderseits würde man damit dem Endlichen absolutes Bestehen zuschreiben. Das Unendliche ist dabei aber auch nicht einfach die Einheit von Endlichem und Unendlichem, welche weiterhin beide nebeneinander bestehen lässt, sondern hebt in sich das Endliche auf: Das Unendliche ist die Negation jener Negation, die das Endliche ist.[82] Das »Wahrhaft Unendliche« ist die »Vermittlung« selbst, der Prozess des sich »Herabsetzen« in eine Bestimmung, die Markierung der Differenz von Bestimmung und Unendlichem und die Aufhebung der Differenz,[83] »In-sich-Zurückgekehrtsein, Beziehung seiner auf sich selbst«,[84] *während* es selbst im endlich Daseienden präsent ist als dessen Realität.[85]

Aus dieser Perspektive wird es möglich, das »Sollen« als Zeichen des Unendlichen neu zu bestimmen. Das Sollen signalisiert, dass die Veränderung eines Dinges eben nicht durch die äußeren Bedingungen

---

[79] HW 5, 160.

[80] »So ist das Endliche in dem Vergehen nicht vergangen; es ist zunächst nur ein *anderes* Endliches geworden, welches aber ebenso das Vergehen als Übergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort etwa ins *Unendliche*. Aber näher dies Resultat betrachtet, so hat das Endliche in seinem Vergehen, dieser Negation seiner selbst, sein Ansichsein erreicht, es ist darin *mit sich selbst zusammengegangen*. Jedes seiner Momente enthält eben dies Resultat; das Sollen geht über die Schranke, d. i. über sich selbst hinaus; über es hinaus aber oder sein Anderes ist nur die Schranke selbst. Die Schranke aber weist über sich selbst unmittelbar hinaus zu seinem Anderen, welches das Sollen ist; dieses aber ist die selbe Entzweiung des *Ansichseins* und des *Daseins* wie die Schranke, ist dasselbe; über sich hinaus geht sie daher ebenso nur mit sich zusammen. Diese *Identität mit sich*, die Negation der Negation, ist affirmatives Sein, so das Andere des Endlichen, als welches die erste Negation zu seiner Bestimmtheit haben soll; – jenes Andere ist *das Unendliche*« (HW 5, 148).

[81] Die schlechte Unendlichkeit ist dann auch als »Unendlichkeit des Verstandes« gegeben, die das Unendliche in eine unerreichbare, entgegengesetzte Sphäre versetzt, die höchstens als Fluchtpunkt unendlicher Annäherung dient (Vgl. HW 5, 149).

[82] Vgl. HW 8, 201–203.

[83] Vgl. HW 5, 163. Hegel sträubt sich dagegen davor, die Gesamtvermittlung als »Einheit des Endlichen und Unendlichen« zu bezeichnen.

[84] HW 5, 164.

[85] Vgl. HW 5, 164.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(sein »Sein-Für-Anderes«), sondern durch sein Ansich besteht. Das Sollen wird Kraft seiner selbst und seines konstitutiven Bezugs auf das Unendliche vollzogen. Ausdruck dieses Bezuges ist die Fähigkeit »[…]über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, daß es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist«.[86] Die Äußere Bedingung, Schranke oder Negation wird zum Moment der Selbstverwirklichung des Endlichen gemacht.[87] Das Übergehen von etwas zu seinem Anderen geschieht so, dass es »*mit sich selbst* zusammen« übergeht. Das Bleiben des Selbst im Übergang ist Signal wahrhafter Unendlichkeit und das Sollen – das als unendliches Streben hin auf ein jenseits der Welt erschien – erweist sich als Öffnung eines jeden Dinges auf die Selbstvermittlung des Absoluten.[88]

Diese flache Bewegung des Übergangs, in der sich die Bezogenheit auf das Unendliche in der Bestimmung und Differenzierung zeigt, wird in der *Wesenslogik* in sich reflektiert. Jede Bestimmung erweist sich als Ergebnis einer selbstbezüglichen Negation, in der das Andere innerhalb der Beziehung zu sich selbst *gesetzt* ist, letztlich in einem unreduzierbaren Widerspruchsverhältnis. Diese Rückführung auf das Wesen geschieht durch Reflexion, der *turning Point* an dem »die seinslogische Reflexionsform des Übergehens in Anderes in eine Selbstreflexion des Absoluten aufgehoben wird, das kein Anderes mehr außer sich kennt«.[89] Damit wird jede äußerliche Bestimmung zur Selbstbestimmung gesetzt: Das Besondere bzw. die einzelne Eigenschaft oder Qualität ist *dieses* Besondere (1) als Negation bestimmt (*omnis determinatio est negatio*, setzende Reflexion). Dadurch ist es aber auch (2) schon Bezug auf Anderes als Unterscheidung von Anderem (in der *äußeren Reflexion*). Erst die *bestimmende Reflexion* führt (3) über zur *absoluten Reflexion*, die das Wesen erschließt. In der Beziehung auf Anderes kommt es zur sich beziehenden Negativität:

---

86 HW 5, 175.

87 »Das Sollen für sich enthält die Schranke und die Schranke das Sollen. Ihre Beziehung aufeinander ist das Endliche selbst, das sie beide in seinem Insichsein enthält. Diese Momente seiner Bestimmung sind sich qualitativ entgegengesetzt; die Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens und das Sollen ebenso als das Negative der Schranke. Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht. Aber dies sein Resultat, das Negative überhaupt, ist seine Bestimmung selbst; denn es ist das Negative des Negativen« (HW 5, 148).

88 Die Subjektphilosophische Konnotation der Begrifflichkeit ist nicht zufällig: Vollkommen ist diese In-Beziehungssetzung nur im Selbstbewusstsein und Freiheit.

89 Vgl. Arndt, Dialektik und Reflexion [wie Anm. 18], 145.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist also seine Rückkehr in sich; sie ist Unmittelbarkeit als das Aufheben des Negativen; aber Unmittelbarkeit schlechthin nur als diese Beziehung oder als Rückkehr aus einem, somit sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit«. Damit ist das Andere nicht länger eine äußerliche Bestimmung wie im Dasein, sondern eine Bestimmung *in der* Reflexion sowie *der* Reflexion selbst.[90]

Die Vermittlung eines jeden Seienden *zu sich hin* geschieht in der immanent-unendlichen Vermittlung mit der Totalität des Realen bezüglich jeder Bestimmung und in der Reflexion dieser Bewegung in sich. Diese Bewegung, als Bewegung die jedes Seiende betrifft und übersteigt, wird im Begriff geleistet. Die Reflexion im Begriff hat ihren Abschluss im Absoluten Begriff, das ist im Begriff des Absoluten, indem jedes einzelne Endliche zu seinem Eigenen restituiert ist *und* in Bezug auf das Absolute gesetzt wird *als* Moment des Bezuges des Absoluten zu sich. Diese Einheit besteht nur, sofern man sie als lebendige Bewegung auffasst.

5. Freiheit, Geschichte, Zeit

Es stellts sich somit die Frage nach dem Verhältnis des Absoluten zu Zeit und Geschichte. Ist Geschichte freies Geschehen? Ist Geschichte reine Entfaltung eines Vorgegebenen? Hegels Ansatz drängt darauf hin, sich jenseits zu dieser Dichotomie zu stellen. Geschichte ist gerade in ihrem unvorsehbaren, kontingenten und durch Negativität und Differenz gekennzeichneten Charakter Geschehen des Absoluten als vollendete Freiheit, die in sich jede Negativität und Kontingenz beinhaltet. Damit ist die Geschichte als Selbstvermittlung des absoluten Geistes auch Geschichte der Freiheit und selbst freies Geschehen.

Dies lässt sich in der religionsphilosophischen Darstellung erkennen. Im Christentum als absolute Religion ist die Realisierung des Absoluten antizipiert, welche realgeschichtlich eschatologisch

[90] »Die Reflexionsbestimmung ist von der Bestimmtheit des Seins, der Qualität, unterschieden; diese ist unmittelbare Beziehung auf Anderes überhaupt; auch das Gesetztsein ist Beziehung auf Anderes, aber auf das Reflektiertsein in sich. Die Negation als Qualität ist Negation als seiend; das Sein macht ihren Grund und Element aus. Die Reflexionsbestimmung hingegen hat zu diesem Grunde das Reflektiertsein in sich selbst« (HW 6, 33).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu denken ist, in Bezug auf die Totalität von Geschichte. Die Wissenschaft der Logik bewahrte diese Offenheit des geschichtlichen Prozesses, indem sie sich (bloß) als »die Darstellung Gottes […], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist«[91] begriff. Sie ist damit nicht selbst die begriffliche Einholung der tatsächlich vollendeten Freiheitsgeschichte. Vollendung der Geschichte kann nur, »nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat«[92], erscheinen. So verstanden, artikuliert die Wissenschaft der Logik die Idee einer Freiheit, die auf Verwirklichung drängt. Sie kann aber für dessen Verwirklichung nicht selbst bürgen; diese Wahrheit bleibt auch der Wissenschaft der Logik bloß als »Idee« gegeben. Die absolute Idee als vollendetes Bewusstsein der Freiheit ist somit »Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit«[93] – aber in der Form der Antizipation durch die Idee. Der Absolute Geist wird darin absolut, dass er durch die Welt- und Bewussteinsgeschichte der Menschen im Bewusstsein der einzelnen Menschen zu Bewusstsein kommt und Geist wird.

5.1 Geschichte und Freiheit

Dabei ist zu berücksichtigen, dass für Hegel die *Realisierung* von Freiheit und das *Bewusstsein* von Freiheit miteinander vermittelt sind. Im Bewusstsein von Freiheit realisiert sich Freiheit vollständig, sodass die höchste Gestalt des Geistes die Philosophie selbst ist, als Bewusstsein des Absoluten *und* als Reflexion der Geschichte der Freiheit in ihrem Begriff (über die diese erst zu sich selbst kommt). Dieses Bewußtsein in den Einzelnen setzt jedoch die Tätigkeit voraus, die dieses Bewusstsien erst ermöglicht, mitunter die realen geschichtlichen und gesellschaftlichen Vermittlungen als Objektivierungen von Geist. Medium und gleichzeitig Ziel dieser Tätigkeit ist die Freiheit, die als Tätigkeit des Geistes aktiv ist und als deren Resultat entsteht. Erst darin gilt: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit«.[94]

---

91 HW 11, 21.
92 HW 14, 16.
93 HW 6, 549.
94 HW 18, 153.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Somit ist das »Dasein« des Absoluten nur in Natur und in Freiheit gegeben und damit keine metaphysische Substanz hinter der Welt. Der Geist ist selbst »*Setzen* der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist«.[95] In der Tätigkeit der Freiheit wird die Negation von Geist, die die Natur *als* Daseinsform des Geistes darstellt, verarbeitet und als aufgehobene überwunden. Geist existiert als Vermittlung von Natur, aus der Freiheit und damit Geschichte hervorkommt. Die reale Geschichte der Freiheit als das, was aus der Vermittlung der Natur sich emporhebt und selbst Natur vermittelt, verbindet sich mit der Geschichte des Bewußtseins von Freiheit, das zwar einerseits von der realen Geschichte der Verwirklichung von Freiheit ermöglicht wird, anderseits selbst auf Verwirklichung in der Durchdringung des Realen drängt.[96]

Eine ausschlaggebende Rolle gewinnt die Freiheit des Einzelnen, sofern sie sich als vernünftige Freiheit realisiert, ihren Willen als vernünftigen Willen bestimmt und damit mit dem Allgemeinen universaler Vernunft vermittelt. So behandelt das Geist-Kapitel der *Phänomenologie* auf besonders explizite Weise die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Allgemeinheit (und der durch ein bestimmtes Allgemeines vermittelten Totalität). Kohärent mit der Auffassung des Wesens im logischen Zusammenhang, ginge es darum, die Wahrheit der individuellen Freiheit in der richtigen Inverhältnissetzung mit einer – nicht vorgegebenen! – Totalität zu realisieren. Es geht also um die Realisierung der gelungenen Vermittlung des Einzelnen mit dem Ganzen, in welcher das Subjekt als Geist und allgemeine Vernunft gänzlich hervortritt. Diese Auffassung beinhaltet wiederum eine Forderung gegenüber der Totalität und ihrem Prinzip: Die Vernunft soll eine solche sein, die das Besondere in Bezug auf das Allgemeine zur Geltung bringt und somit Freiheit als Freiheit realisiert. In den Vorlesungen über die Ästhetik bestimmt Hegel den Geist als »freie Unendlichkeit, die in dem realen Dasein für sich selbst als Inneres ist, weil sie in ihrer Äußerung zu sich selber

---

95 HW 20, 383, (§ 384).

96 Gegen Jeschke (Vgl. W. Jeschke, Die Geschichtlichkeit der Geschichte, in: Hegel-Jahrbuch 1995, Berlin 1996, 363–373), der die Geschichtlichkeit des Geistes als Weltgeschichte versteht, vertritt Arndt den Ansatz, eines ineinander von Welt- und Bewusstseins- bzw. Freiheitsgeschichte.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zurückkehrt und bei sich bleibt«.[97] Der so gefasste Geist ist in seiner Entäußerung darin frei und unendlich, »daß er seine Allgemeinheit wirklich faßt und die Zwecke, die er in sich setzt, zu ihr erhebt«.[98] Die Beziehung zum Allgemeinen ist im Äußeren – im Raum der Besonderung – verwirklicht durch die freie Bestimmung der Zwecke in Entsprechung zum Allgemeinen. Damit ist der Geist auch in seiner Entäußerung bei sich als Vermittlung von Besonderem und Allgemeinen. In der Entäußerung im Objektiven strebt der Geist danach, sich Substantialität zu verschaffen, in dem er sich einen »echten und in sich substantiellen Inhalt«[99] gibt. In dieser Bewegung, in der der Geist seine Selbstidentität in der Unmittelbarkeit preisgibt und sich in der Vermittlung mit dem ihm Äußerlichen wiederfindet, versöhnt der Geist Subjekt und Substanz und realisiert die Substanz als Subjekt.

Zu Freiheit und Geist gehört es, sich selbstbewusst als solche zu vollziehen. Deshalb ist die Transzendierung des Unmittelbaren durch Abstraktion und Vermittlung zentrale Bestimmung des Geistes. Diese Überwindung des Unmittelbaren vollzieht der Geist auch gegenüber sich selbst darin, dass der Geist sich als freier Geist weiß und setzt, und nicht einfach aus Notwendigkeit sich als Geist entfaltet. So eröffnet Geist die Geschichte, in der er sich entäußert und selbst findet, als eine Distanzierung von der Natur zu der noch ein sich selbst unmittelbares, kraft der eigenen Natur ergehendes Transzendieren gehören würde.

In dieser Geschichte ist die Verwirklichung des Geistes wiederum darin gegeben, dass durch die Geschichte die Unmittelbarkeit und Abstraktheit des Geistes als Selbstvermittlung im Ansich real gebrochen wird. Durch das Fremde der Geschichte vermittelt sich der Geist real in der Aussetzung dem ihm gegenüber Anderen. Es findet ein »Zugrunde-Gehen« statt, das gleichzeitig ein »In-den-Grund-Gehen« ist, ein Zu-Sich-Kommen. Der »Rückgang« in sich ergibt sich in dieser Bewegung der Selbstüberwindung. Erst durch diese Bewegung gewinnt der Geist das Bewusstsein seiner selbst und erlangt sein »Ziel und Resultat«: »das wirkliche Selbstbewußtsein des absoluten Geistes«.[100] Telos der Geschichte ist das sich Wissens des Geistes, sofern Geschichte selbst die Erfahrung des Geistes mit sich selbst ist. Durch die Entfremdung erfährt er sich erst selbst als Geist.

---

97 HW 13, 205.
98 HW 13, 205.
99 HW 13, 205.
100 HW 3, 327.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.2 Zeitigung des Absoluten und Tilgung der Zeit

Im Absoluten Geist wird die Wirklichkeit auf ihren Begriff gebracht und die Tätigkeit des Begreifens selbst Begriffen. Im Begriff wird die gelungene Vermittlung der Totalität – das »erfüllte Ganze, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist«[101] – antizipiert. Hingegen betrachtete das endliche Bewusstsein die Momente als separate, somit als aufeinanderfolgende im Medium der Zeit. Gegenüber dem endlichen Bewusstsein ist die Zeit selbst Index des Zusammenhanges der Momente im Begriff. Hegel formuliert zugespitzt: »Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt«.[102] Dies ist aber auch der Grund, weshalb der absolute Geist in der Zeit nur in sich untereinander unterscheidenden, partiellen Formen erscheinen kann – solange der Geist »nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt«.[103] Zeit ist einerseits konstitutiv für den Geist als sich Entfaltendes: Sie ist das Medium, in dem sich die Negation als Implikat der Vermittlung entfaltet und die unterschiedlichen Momente in ihrem Widerspruch zusammenhält; das Absolute ist prozessierender Widerspruch in der Zeit. Als für den Begriff konstitutiv ist die Zeit aber auch im Begriff aufgehoben: »indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf«.[104] Die heilsökonomische Temporalisierung der Selbstvermittlung des Geistes, die Gegenstand der offenbaren Religion ist, wird damit selbst in der Spekulation zurückgenommen.

Dieser Zusammenhang bestimmt auch den Zusammenhang zwischen Freiheit und Notwendigkeit im zeitlichen Geschehen. So wird die Zeit »als das Schicksal und […] Notwendigkeit des Geistes«[105] bezeichnet. Die »Notwendigkeit« rührt daher, dass der Geist, der nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten kann, den prozessierenden Widerspruch des Werdens des Geistes im Ablauf der Zeit reflektiert und auf den Begriff bringen muss. In dieser Entfaltung des Geistes koinzidieren das »Schicksal« und die intrinsische Bestimmung der Freiheit des Geistes. Die Bewegung der Entwicklung der Figuren des Geistes ist dann das, was Geschichte ausmacht und was

101 HW 3, 584.
102 HW 3, 584.
103 HW 3, 584.
104 HW 3, 584.
105 HW 3, 584.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als eigene »Arbeit« des Geistes zählt.[106] Aus diesem Blickwinkel lässt sich auch der Zusammenhang von wahrer Religion und absolutem Wissen erkennen: Da erst in der Vollendung des Geistes als Weltgeist (die vollständige Vermittlung und Reflexion des Absoluten im Weltprozess) der Geist sich selbst weiß, ist die (absolute) Religion als Antizipation des vollkommenen Geist im Modus der Darstellung.

Vor dem Geist, der seine eigene Bewegung begreift, sind die unterschiedlichen Gestalten seiner Entfaltung und Bildung nicht länger ihm Äußerliches, sondern, sofern begriffen, in ihn »zurückgegangen«: D. h. in einer Parallele zur Bewegung des Zugangs zum »Wesen« in der Wissenschaft der Logik. Dies bedeutet wiederum, dass in den reinen Begriffen der Wissenschaft die ganze Bewegung der Vermittlung mitbewahrt wird. Nimmt man also die Wissenschaft als das Absolute und Erste, »enthält [sie] in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern«.[107] Der der Wissenschaft entsprechende Geist, der sich selbst wissende Geist, der im begrifflichen Selbstwissen die Gleichheit mit sich selbst realisiert und jede Unversöhntheit mit der Welt tilgt, ohne deren Differenz und Resistenz zu übergehen, ist selbst auf Entäußerung seiner selbst angewiesen bzw. durch diese schon immer zustande gekommen. In der Entäußerung lässt sich der Geist auf den bestimmten Gegenstand ein, rührt dabei aus der »höchste[n] Freiheit und Sicherheit seines [i.e., des Geistes, J.E.] Wissens von sich« her. Das Wissen selbst erfährt im Wissen des Gegenstandes einerseits seine »Grenze«, gewinnt sich aber aus dieser Grenze neu, sofern es nun sich und das Negative seiner selbst kennt und auf sich bezieht. Der Geist geht in das andere von Raum oder Natur hinein und zeitigt sich, »sein reines Selbst als die Zeit außer ihm und ebenso sein Sein als Raum anschauend«.[108] Die Zeitigung des Geistes wird als Geschichte (das »wissende, sich vermittelnde Werden«,[109] eingeholt. Die Trägheit der Geschichte als das Selbstbegreifen des Geistes in seinen vielen Entäußerungsgestalten ist darin begründet, dass »das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat«.[110] Dies bestimmt die Unzulänglichkeit und gleichzeitig Unersetzlichkeit jeder endlichen

---

106 »Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt« (HW 3, 586).
107 HW 3, 590.
108 HW 3, 590.
109 HW 3, 590.
110 HW 3, 590.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewusstseinsform. Für jede diese gilt, dass sie nicht auf sich beruhen kann und im Übergang ist, weil sie sich an ihrem Gegenstand bricht, sofern kein Gegenstand das, was gesucht wird, wiedergeben kann: Die eigene Unendlichkeit des Geistes! Weder die Welt noch das Ich lassen sich festhalten. Das Schwinden jeder Fixierung ist der Hegelsche Ort der Zeit. Kurt Appel formuliert prägnant:

> »In dieser Nichtfesthaltbarkeit haben Welt und Ich radikal zeitliche Struktur. ›Zeit‹ ist auf diese Weise nicht eine Ansammlung von fixierbaren Augenblicken auf einer chronologischen Zeitreihe, auch kein Substrat irgendwelcher Ereignispartikel, denen sie zugrunde läge, sondern der Entzug, den das Ich in seiner Weltbegegnung in jedem Anlauf, sich in der Welt zu verorten, erlebt. Daher ist jede Welteinstellung eine zeitliche Gestalt des Entzugs. Grundsätzlich gesprochen: Das Ich als das in Bezug auf seine Welt ortlos Bleibende und sich als entzogen Erfahrende, die Welt als Projektionsfläche der Gestaltungen der jeweiligen Verlusterfahrungen, die Zeit als Prozess dieses Entzugs, die Negativität als ständiger Übergang sowohl des Ichs als auch seiner Weltgestaltungen und der Tod als radikalste Erfahrung des Selbstentzugs sind ineinander übergehende Sphären, die wiederum, wie noch aufgezeigt werden soll, in den Gottesgedanken münden«.[111]

Das Bringen aller Dinge an ihrem Platz und das damit gegebene Transzendieren jeglicher Fixierung geschehen in der Auseinandersetzung mit Welt und verlangen eine Aktivität des Geistes, die Geschichte und Zeit erzeugt. Dabei ist die Versöhnung nicht als undifferenzierte Identität verstanden, sondern beinhaltet einen Index der Alterität und Negativität sowie eine kosmische und zeitliche Dimension. Hegels Lösung ist nicht a-geschichtlich und a-kosmisch: Sie setzt sich der Andersheit und Widerständigkeit der Welt bis hinein in die Materie aus. Die Arbeit geschichtlicher Vermittlung ist nicht bloß Medium in der Zeit, sondern selbst ein Zeit zeitigendes Vorgehen. In eschatologischer Wortwahl, findet man bei Hegel die Rede von einer »neuen Welt«: »dies aufgehobene Dasein – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene – ist das neue Dasein, eine neue

111 K. Appel, Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil, in: K. Appel, Kurt (Hg.), Preis der Sterblichkeit. Christentum und neuer Humanismus, Freiburg 2015, 19–60, hier: 32f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt und Geistesgestalt.«[112] Die Welt, die kommen soll, die neue Welt, ist die gänzlich geistig vermittelte.

Jedoch gilt, dass die Vermittlung, die dynamische Identität in der Differenz durch Negation, der Anfang, das Letzte und das Ganze ist: Das Absolute als »autodynamisch sich verneinende Identität«.[113] Diese Einheit drückt Hegel im Bild des Kreises[114] aus als selbstprozessierende Totalität, in der Anfang, Ende und Vollzug koinzidieren. Nichts, was existiert, ist in seiner wahren Form: Seine Wahrheit besteht aus Möglichkeiten, die die *bestimmte* Existenz negiert. So ist die Beschaffenheit des Konkreten selbst durch Negation gewonnen, sodass das, was durch die Negation aus dem jeweiligen Ding ausgestoßen wird, als Teil seiner Wahrheit zu zählen ist.[115] Damit wäre aber auch die Leerstelle Hegels ausgewiesen: Der Maßstab ist die Vermittlung selbst, die sich durch sich überwindende Negativität, die eins ist mit der Teleologie des Geistes. Negativität wird selbst normativ, jedoch als Ort der Visibilisierung der Dynamik des Geistes. Jegliches Kontingente wird in seiner Kontingenz zur Selbstvermittlung des Absoluten gemacht. Dabei besteht keine Geschlossenheit. Vielmehr wird eine radikale Offenheit des Ganzen auf sich hin intendiert. Verlustig geht jedoch die Möglichkeit, eine kritische Instanz gegenüber dem faktisch Geschehenen zu gewinnen, die nichts anderes als die Relativität des Bestehenden gegenüber dessen Möglichkeiten und dem Übergang in Anderem artikulieren. Die Bewegung eines permanenten Differierens, die die hegelsche Negation entfaltet, *ist* selbst Selbstartikulation Gottes: Gott entwickelt sich an der Geschichte, sofern er schon immer die Geschichte als seine Entfaltung eingeschlossen hat und in und durch Geschichte Gott ist. Gott entwickelt sich nicht an der Geschichte, sofern die Einheit der Geschichte in der Realisierung von Liebe und Geist, die Gott schon immer ist, aufzufinden ist. Dies gilt jedoch nicht aufgrund einer vorbestimmten Geschlossenheit der Realität, sondern weil jede Negativität des Weltgeschehens schon immer antizipiert und eingeschlossen ist in der gesetzten und zurückgenommenen absoluten Negativität, die in Gott selbst als Selbstvermittlung besteht und die die größtmögliche Offenheit benennt.

---

112 HW 3, 590.
113 K. H. Haag, Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt a. M. 2005, 101.
114 Vgl. HW 5, 71.
115 Vgl. HW 5, 35f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.3 Panentheistisch?

Das Gott-Welt Verhältnis bei Hegel wäre im Sinne eines »Einheit-in-Differenz-Denkens« zu deuten, sofern weder der hegelsche Gott akosmisch noch die hegelsche Welt ohne Gottesbezug gefasst werden können und dies aufgrund des Wesens des Absoluten selbst. Gott ist Geschehen radikalster Entäußerung und genau darin das Absolute. Das Absolute gibt sich Körper und Zeit und macht sich für Anderes antreffbar und von anderem Affizierbar, weil es diese »Berührbarkeit« schon immer ist. Deshalb ist die Offenbarung Gottes in Jesus Manifestation »absoluter Berührbarkeit« als das Wesentliche Gottes: Jesus ist

> »Zeigestab einer Versetzung aus sich, die nicht auf ein äußerliches ›Anderes‹ (den weltjenseitigen Gott) als Spiegel eigener Distanzierung gegenüber dem Anderen hinweist, sondern auf eine Sphäre absoluter Berührbarkeit und Verletzbarkeit, die zum einzigen ›Aufenthaltsort‹ Gottes wird, gleichsam als Haut des Absoluten«.[116]

Präsent scheinen Aspekte eines modal starken bi-direktionalen Panentheismus zu sein. So schließt Gott in sich alle Momente und Gestalten der Welt ein, sofern sie auf ihren Begriff und schließlich auf die Vermittlung im absoluten Begriff hin betrachtet werden. Der Bezug auf das Absolute geschieht als Modifizierung endlichen Seindes, in der das Negative transformiert aufbewahrt und auf seine eigene Unendlichkeit hin geöffnet wird. Sofern sich das Absolute im Wissen des endlichen Geistes selbst weiß, scheint der Hegelsche Gott vom Gelingen des Wissens und allgemein vom Gelingen der menschlichen Vollzüge abhängig zu sein. Damit bestünde eine Feedback-Schleife, die aber nicht dem Wesen Gottes hinzutretend ist. Dabei lässt sich keine Unterscheidung zwischen einer Ur- und einer Folgenatur behaupten. Vielmehr ist die Natur Gottes *an sich* schon immer auf die Entäußerung in einem Anderen angelegt und daher durch keine weitere Bestimmung im Endlichen veränderbar, weil selbst unendliche Bestimmbarkeit und Versöhnung der Bestimmung mit dem Allgemeinen ist. Als absolutes Subjekt ist der absolute Geist auch »freies Dasein der Wirklichkeit«,[117] und diese Potenzierung dessen, was Gott an sich ist. Wenn eine Unterscheidung möglich ist, dann hat diese transzendentalen Charakter als Extrapolation von der

---

116 Appel, Gott – Mensch – Zeit [wie Anm. 111], 32.
117 HW 3, 497.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stets geleisteten Vermittlung des Realen und benennt den bleibenden Überschuss und die bleibende Transzendenz gegenüber dem statisch betrachteten Gegebenen, selbst in seinem Bezug zur Totalität des Realen. Andernfalls müsste man gegen die Kernintention Hegels, Gott als ein wie auch immer geartetes Gegenüber verstehen, das sich prinzipiell in Absehung von Welt und Geschichte sagen ließe.

Schwer scheint auf jeden Fall mit Hegel ein kontingentes sich Verhalten Gottes zur Welt zu denken, dass Momente der Welt von sich unterscheidet und absetzt, wie es selbst noch von einem relationalen Theismus und von einem bi-direktional schwachen Panentheismus verlangt wird. Die Schöpfung impliziert zwar eine Distinktion von Gott und Welt, diese Distinktion ergeht aber als Selbstbestimmung Gottes selbst. Fraglich ist, ob von einem Schöpfungsakt die Rede sein kann. So ist auch eine explizite vorausgehende und nachträgliche Zuwendung Gottes der Welt gegenüber schwer mit Hegel zu denken, ist der Prozess der Welt doch schon selbst Geschehen einer Art »Selbstaffektion« Gottes. Als Marker dient die Unmöglichkeit – zumindest in traditionellen Termini – die Theodizeefrage überhaupt zu stellen. Diese ist insofern relevant, als sie verlangt, Gegebenes als Nicht-Sein-Sollendes zu markieren. Damit müste Gott als fähig zu einer Verwerfung und Distanzierung von Seiendem und Geschehen betrachtet werden, die Implikate der Transformation des Bestehenden selbst sind. Schwer kann auch ein Gott-Mensch-Verhältnis nach dem Modus des freien Bundes gedacht werden, der eine Passibilität Gottes fordert, sofern er sich eine Geschichte in der Geschichte seines Bundespartners gibt. Die Geschichte selbst ist demgegenüber ipso facto Mitgeschehen des Absoluten als Geschichte.

Freilich ist es aber der Ansatz Hegels – den wir hier mit Rentsch als Theo-Anthropo-Logischen Zusammenhang und mit Appel als Bruch mit der objektivierenden Handlungs- und Reflexionstheorie gekennzeichnet haben – sowie die Besonderheit der Gottesfrage in der Hegelschen Philosophie, die eine Zurückführung seiner Gotteslehre auf die vorgelegte Klassifizierung erschwert.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche, Jonas Erulo

9 Friedrich W. J. Schelling: Vom »wirklich Lebendigen« zum Eigennamen der »ewigen Freiheit zu seyn«

In diesem Beitrag wird Schellings Position, der Gott als höchste Persönlichkeit begreift, im Ausgang von den Stuttgarter Privatvorlesungen und der Philosophie der Offenbarung skizziert und exponiert. Gegen eine pantheistische Interpretation der Philosophie Schellings nach 1809 äußerte sich prominent Horst Fuhrmans. Er wies daraufhin, dass – auch wegen des Mangels an Veröffentlichungen und der Suspension der öffentlichen Lehrtätigkeit seitens Schelling – selbst die Freiheitsschrift mit ihren Erneuerungen gegenüber der Identitätsphilosophie tendenziell noch mit der Brille dieser gelesen und wie selbstverständlich von einem Pantheismus Schellings ausgegangen wurde. So habe sich für die meisten der Interpreten Schelling ab 1809 lediglich von einem »statischen, hellen, Pantheismus zu den dunklen Dimensionen eines dynamischen Pantheismus gewandt, wonach Gott sich im dunklen Geschehen der Geschichte in Leiden und Schmerzen emporringt«.[1] Dies legen freilich viele Formulierungen Schellings nahe.[2] Entsprechend erntete Schelling auch Einwände von theistischer Seite, denen er sich – etwa in des Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) und in den Briefen an Eschenmeyer (1813) – stellte, ohne

[1] H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954, 220.

[2] »Es kann kein Zweifel sein – wir sagten es schon einmal –, daß einige der Schellingschen Formulierungen von einer geradezu zwingenden Konsequenz scheinen, ihn als Pantheisten interpretieren zu müssen« (Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter [wie Anm. 1], 226). F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, in: T. Buchheim (Hg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Hamburg 2011, 7–88, hier: 87; F. W. J. Schelling, Stuttgarterprivatvorlesungen, in: V. Müller-Lüneschloss, Stuttgarter Privatvorlesungen, Hamburg 2016, 1–68, hier: 68.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese wirklich widerlegen zu können. Mit der Schrift gegen Jacobi (1812)[3] proklamierte Schelling den Theismus als das einzige gültige System. Zugleich versuchte er den Theismus nicht auf einen »fertigen […] eben darum wahrhaft unlebendigen, toten Gott«[4] bezogen zu denken.[5] Laut Fuhrmans strebe Schelling daher bereits ab 1809 eine christliche Philosophie an, bewegt von einem »Wille[n] zum Theismus«[6] – dies sei aber erst mit der Wiederaufnahme der Vorlesungstätigkeit 1830 deutlich geworden und komme in der Spätphilosophie signifikant zum Vorschein.

Schellings Philosophie zwischen der Freiheitsschrift und den Weltaltern darf hingegen nach Cooper zu den Paradigmen panentheistischer Denkformen gezählt werden.[7] Spätestens nach diesen unterschiedlichen Zuordnungen wird die Frage virulent, welche Akzente Schellings nach welchen Kriterien beurteilt werden. Grundsätzlich kann von einer Konstellation sich ab 1809 durchhaltender Themen ausgegangen werden, die in der Freiheitsschrift angelegt sind und in der Spätphilosophie mit z. T. erheblichen Modifizierungen entfaltet werden:[8]

> Die *freie Schöpfungstat Gottes* als »ontologisches Prinzip der Welt«[9] und ihres Seins.
> Die Unterscheidung *Grund/Existierendes*, die später in der *Potenzenlehre* vertieft wird. In diesen Verhältnissen wird die freie Tat begründet.

---

[3] Zur Rekonstruktion: Vgl. G. Essen, »Der Theismusstreit (1811/12). Die Kontroverse zwischen Jacobi und Schelling über die ›Göttlichen Dinge‹«, in: G. Essen/C. Danz, Philosophisch-theologische Streitsachen, Darmstadt 2012, 211–257; C. Arnold, »Der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinst« – Schellings Verteidigung seines philosophischen Systems im Denkmal von den göttlichen Dingen gegen F. H. Jacobi, in: C. Danz/J. Stolzenberg/V. L. Waibel (Hg.) Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821), Hamburg 2018, 31–49.

[4] SW VIII, 81.

[5] Vgl. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter [wie Anm. 1], 221.

[6] Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter [wie Anm. 1], 223.

[7] So zählt Cooper Schelling zusammen mit Hegel zu den »Godfathers of Modern Panentheism«. Vgl. J. W. Cooper, Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present, Grand Rapids 2006, 90–119.

[8] Vgl. St. Gerlach, Handlung bei Schelling. Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk, Frankfurt a. M. 2019, 16.

[9] St. Gerlach, Ewigkeit bei Schelling, in: Archiv für Begriffsgeschichte, 2018/2019, Vol. 60/61 (2018/2019), 219–242, hier: 219.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Konzept der *Persönlichkeit* Gottes und des Menschen. Implikat dieser Konstellation ist die zentrale Rolle der *Zeitthematik*.

Die Rede über Welt und Sein wird konsequent mit dem *Schöpfungsgedanken* verbunden. Für Schelling bleibt dabei die Annahme leitend, dass das Absolute sich in dem, was ihm gegenüber äußerlich ist, manifestiert, in Welt und Zeit, damit diese aber nicht gänzlich als von Gott ausgeschlossen gedacht werden können. Kontextuell stellt sich die Frage, wie Gott gedacht werden muss, um in Schöpfung und Geschichte sich als er selbst zu manifestieren. Entscheidend ist dafür die Annahme, dass Gott absolutes Leben und reine Lebendigkeit ist. Solches Leben wird von Schelling als Vermittlung von Gegensätzen, konkret als Vermittlung eines dunklen, unbewussten und unförmigen Dranges hin zur Bewusstwerdung, Geisteshelle und Gestaltform, mithin als Prozess der »Personalisierung« verstanden.

Der entscheidende Ertrag der *Potenzenlehre* kann in Anlehnung an Kurt Appel und Johann Reikerstorfer dann vor allem durch zwei Aspekte hervorgehoben werden, die für die Panentheismus-Thematik relevant sind:

Mit Reikerstorfer kann behauptet werden, dass die Potenzenlehre die Annahme begründen soll, »dass Gott in *freier Schöpfung* das Geschaffene, das nicht-göttliche Andere, nicht so aus sich entlassen kann, *dass er ihm nicht – gerade in der Schöpfungsdifferenz – verbunden bliebe* und *in diesem Anderen eine Geschichte haben könnte*«,[10] sodass »jede Gottesrede ›Welt‹ einschließt und nur im Weltbezug verbindlich wird«.[11]

Außerdem steht die Potenzenlehre in Beziehung zur doppelten Einsicht, dass »Freiheit sich erst in den ›durchlittenen‹ Erfahrungen von Verletzlichkeit, Abgründigkeit und (selbst)zerstörerischer Bösartigkeit artikulieren lässt«[12] und »die menschliche Geschichte eine Aneinanderreihung von Sinnwidrigkeiten, Leid und inneren und

---

10 J. Reikerstorfer, Gottes Zeitlichkeit. Die Potenzen-Lehre in der Spätphilosophie Schellings als trinitätstheologische Herausforderung, in: C. Danz/R. Langthaler (Hg.), Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg/München 2006, 217–242, hier: 228. Vgl. K. Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2004, 164.

11 Reikerstorfer, Gottes Zeitlichkeit [wie Anm. 10], 241.

12 Appel, Zeit und Gott [wie Anm. 10], 165.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

äußeren Zwängen ist«.[13] Gott als der unbedingte Sinn für reale Freiheit, der zur realen Überwindung der so geschilderten Zerrissenheit und Dramatik fähig ist, kann selbst durch den »freiheitsleitenden Logos […] *Überwindung des Abgrunds* der Sinnlosigkeit« sein. Diesen Einsichten entspricht die »Darstellung des theogonischen Prozesses«, als Bewegung einer schon immer überwundenen möglichen Negativität.[14] So stellt die Potenzenlehre in Gott die Voraussetzung oder Bedingung der Möglichkeit für die Freisetzung des Weltdramas dar und benennt für die Überwindung der darin entstehenden Phänomene der Negativität (Übel und Böses). Die Aufwertung der Freiheitsthematik koinzidiert mit der Vorstellung Gottes als höchste *Personalität*.[15] Es ist die menschliche Freiheit, die, sich selbst problematisierend, nach der göttlichen Freiheit fragt, gemäß dem Freiheitscharakter der Welt und der Bewegung »Person sucht Person«.[16] Erst ein Gott als höchste Persönlichkeit kann »rettender Gott« sein. So gehört der rettende Gott für Schelling zur Philosophie und bildet den »Angelpunkt der Philosophie«[17] der späten Jahre.

Schließlich wird die Frage nach der *Zeit* virulent: »Kann der Zeit wirklich *positive*, d. h. bleibende Bedeutung auch vor Gott und für ihn selber zukommen?«,[18] ohne dass Gott selbst mit dem zeitlichen Weltprozess identifiziert wird? Welche Rückwirkung hat das Zeitliche auf Gott und wie ist Gott zu denken, damit er des Umgangs mit Zeit fähig sei?

Die folgenden Untersuchungen werden die hier angezeigten Konstellationen berücksichtigen und die Modifikationen von Schellings Denken in der mittleren Phase (Stuttgarter Privatvorlesungen) und in der positiven Philosophie der Spätphase (Philosophie der

---

13 Appel, Zeit und Gott [wie Anm. 10], 165.

14 Appel, Zeit und Gott [wie Anm. 10], 165.

15 K. Appel, Personalität und Alleinheit Gottes. Versuch einer Deutung der Schellingschen Vemunftekstasis, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010, 81–100, hier 81. Dazu auch Magnus Striet: »Die konkrete Subjektivität des Menschen bildet somit den Ausgangspunkt der Philosophie Schellings, die deshalb, weil der einzig und allein auf sich selbst zurückgeworfene und überlassene Mensch sich selbst zum unlösbaren Problem wird, nach dem ganzen des Seins und nach dem Grund von Dasein überhaupt fragt« (M. Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 166).

16 SW XI, 566.

17 Appel, Personalität und Alleinheit Gottes [wie Anm. 15], 82.

18 Reikerstorfer, Gottes Zeitlichkeit [wie Anm. 10], 237.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Offenbarung) nachzeichnen. Dabei zeigt sich die mittlere Phase der Stuttgarter Privatvorlesungen als Phase im Übergang mit gewissen Ambivalenzen, weil sie einerseits noch in Rückbindung an die Identitätsphilosophie formuliert ist und Schelling auch auf die kritischen Fragen seines Publikums eingeht, aber andererseits bereits den Paradigmenwechsel der Freiheitsschrift inkludiert und die Potenzenlehre anskizziert, die in der Spätphase noch einmal mit einem freiheitsontologischen Zuschnitt entfaltet wird.

1. Mit den Stuttgarter Privatvorlesungen

In den *Stuttgarter Privatvorlesungen*[19] formuliert Schelling explizit ein Anliegen, das man dem Einheit-in-Differenz-Denken zuordnen kann. Die zwei »Irrwege« des dogmatischen Theismus und der gemein-pantheistischen Identifizierung von Gott und Welt sollen vermieden werden. Der erste betrachte Gott als »besonderes, abgeschnittenes, einzelnes […] wodurch die Creatur ganz von ihm *ausgeschlossen* wird«; der zweite »läßt Gott gar kein besonderes, eigenes, für sich bestehendes Daseyn« und »lößt ihn vielmehr in eine allgemeine Substanz auf«.[20] Dagegen kommt es für Schelling darauf an, die Kreatur als Eigenständiges und Individuiertes und gleichzeitig als nicht von Gott »ganz Ausgeschlossenes«[21] aufzufassen.

2. Das innergöttliche Leben

Eine erste Annäherung an die Auffassung Gottes wird mit dem Begriff des Urwesens gesucht. Dieses existiert jenseits der Unterscheidung der Pole des Idealen und Realen bzw. von Subjekt und Objekt. Damit ist zunächst nur der *Begriff* des Urwesens erreicht, aber nicht seine

[19] Die Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) stellen ein Scharnier- und Übergangswerk dar. Kurz nach der Freiheitsschrift (1809), mit der Schelling die Identitätsphilosophie aufbricht, und kurz vor den Weltaltern (1811–15), mit denen die späte geschichtliche Philosophie eingeleitet wird, versuchen die Vorlesungen ein Systementwurf, greifen dabei Aspekte der Identitätsphilosophie auf, die sie jedoch mit den Einsichten und neuen Fragestellungen der Freiheitsschrift umformulieren.

[20] SW VII, 438.

[21] SW VII, 438.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aktualität als »wirkliches Wesen«.[22] In seiner »absoluten Form« ist das Urwesen (A) die absolute Identität von Subjekt und Objekt oder Selbstidentität $\frac{A}{A} = A$).[23] In seiner Manifestation nach außen werden die zwei A-Termini in der Gleichung unterschieden als Subjekt (A) und als Objekt $\frac{A}{A} = B$. Doch wie ist dieser Übergang möglich? Wie ergeht in Gott die Unter-Scheidung der Prinzipien (die notwendig ist, wenn eine Offenbarung in der von Gott unterschiedenen Welt möglich sein soll)?

2.1 Das Urwesen als der lebendige Gott:

Die Selbstidentität, die Gott ist, fasst Schelling als Leben und das Leben wiederum als dynamische Einheit eines Gegensatzes auf: »Denn was ist das Göttliche? Antwort: das lebendige (einen Gegensatz in sich erhaltende) Band des Idealen und Realen«,[24] denn »ohne Gegensatz kein Leben«.[25] Darin vollzieht sich eine lebendige Dramatisierung der *coincidentia oppositorum* bei Cusanus und der Einfluss Böhmes und der Kabbala.

Die frühe, an Fichte angelehnte Fassung des Absoluten geschieht nach dem Modell der Selbstidentität qua Tathandlung. Sie wird als »ursprünglich nur sich selbst bewirkendes Handeln« im Sinne einer »der Subjektivität selbst entsprechende[n] Dynamik«[26] verstanden. Mit der Freiheitsschrift ist diese Einheit als Komposition zweier Momente konzipiert. Einerseits wird mit dem »Grund der Existenz«

---

22 SW VII, 424.

23 Zur Notation: Das Glied oberhalb der Linie bezeichnet die Wirklichkeit, um die es geht. Unterhalb der Linie wird das Verhältnis *als* das die jeweilige Wirklichkeit betrachtet wird notiert. Das obere Glied ist die Einheit dieses Verhältnisses.

24 SW VII 440.

25 SW VII 435.

26 Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 30. Ausführlicher dort: »[D]ie praktische Terminologie der ›Handlung‹ und ›Tat‹ enthält noch nicht, wie der moderne Handlungsbegriff, einen Aspekt äußerer, physischer Aktivität und ebenso wenig eine kognitive Komponente des Beabsichtigens oder der Einsicht in Handlungsgründe. Sondern das ursprüngliche Tun zeichnet sich dadurch aus, dass es aus sich selbst heraus etwas bewirkt – auch wenn dieses Bewirken nicht kausal als ein Zusammenhang zeitlich früherer Ursachen zu zeitlich späteren Wirkungen verstanden werden darf. Es ist vielmehr ein ursprünglich nur sich selbst bewirkendes Handeln, verstanden als eine der Subjektivität selbst entsprechende Dynamik.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im absoluten Subjekt ein Moment benannt, das nicht das Subjekt selbst ist. Andererseits wird dadurch eine Dynamik in Gang gesetzt, die als Prozess der subjekthaften Vermittlung des dunklen Dranges nach Leben verstanden wird und im Prozess der Vergeistigung und Subjektivierung zugleich eine geschichtlich und biographisch bestimmte »Personalisierung« verwirklicht.

Was vom Menschen als lebendigem gilt, muss umso mehr für Gott gelten: »In uns sind zwei Prinzipien, ein bewusstloses dunkles, und ein bewusstes« wobei das Leben als Prozess der »Selbstbildung« darin besteht, »das in uns bewusstlos vorhandene zum Bewusstsein zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben«.[27] Gilt dies auch für Gott, muss es in Gott auch einen »niederen«[28] Drang bzw. Grund geben. Beide Prinzipien sind nicht zu scheiden oder das Niedere gar abzustoßen. Vielmehr soll das niedere Prinzip durch das höhere Prinzip erhoben und zur Fülle der Gestaltform gebracht werden. Ist Gott darin absolut, dass er von nichts anderem abhängig ist, »nichts vor oder außer sich hat«, so sind beide Prinzipien in ihm lebendig. Gilt darüber hinaus, dass »alles, was er ist […] durch sich selbst [ist]«,[29] so stellen die Prinzipien Stufen des Prozesses seines Selbstvollzugs dar. Die »Selbstbildung« geschieht so, dass Gott »sich selbst« macht,[30] und in dieser lebendigen Selbstbildung absolute sich selbst setzende Selbstidentität ist.

2.2 Die Indifferenz des Urwesens und die Scheidung der Potenzen

Das Urwesen ist in seiner anfänglichen Form als ein Zustand charakterisiert, »in dem noch alles ungetrennt, beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolviert«.[31] Es ist »[u]nendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern auch von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit« und darin »stilles Sinnen über sich selbst«.[32] Dem entspricht die »Gleichgültigkeit der Potenzen« als absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und

[27] SW VII, 434.
[28] SW VII, 434.
[29] SW VII, 432.
[30] SW VII, 432.
[31] SW VII, 433.
[32] SW VII, 433. Vgl. Das kabbalistische »En Sof«, »die Gottheit vor ihrer Selbstmanifestation bei der Erschaffung der Welt«. Der Zohar erklärt den Begriff »En

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Idealen in der Stille gegenseitiger Indifferenz. Im noch unbewussten Zustand hat Gott beide Prinzipien in sich, ohne sich aber als das eine oder andere Prinzip zu setzen, zu realisieren und sich demgemäß durch die Prinzipien in sich zu unter-scheiden. Hier gilt die Formel des Absoluten ohne weitere Spezifizierung: $\frac{A}{A} = A$.

Der Übergang zur Differenzierung ist als Gott-internes Geschehen zu betrachten, in dem Gott »sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt«.[33] Diese differenzierende Selbstidentität entfaltet Schelling zuerst formal-analytisch (im Verhältnis zur Identitätsformel $\frac{A}{A} = A$), um sie später sowohl inhaltlich als auch dynamisch zu explizieren.

Die erste Potenz (notiert als A=B) ist die Setzung des vom absoluten Gott Unterschiedenen. Diese Unterscheidung ist aber stets nur in Bezug auf das Absolute als Einheit zu sagen (deshalb kommt B in der Notierung auch nur innerhalb der Gleichung A=B vor, als zu B gemachtes A): »Gott setzt sich selbst (zum Theil) als erste Potenz, als Bewußtsloses.« Damit geschieht die Unterscheidung in Gott des Pols des Objektes, des Realen und dessen, was Schelling »Seyn« nennt. Das Seyn ist die unvermittelte und bewußtlose Dimension der reinen Möglichkeit. Bereits die Freiheitsschrift spricht vom Seyn als »Natur«[34] in Gott. Ontologisch betrachtet ist das Seyn »nur um des Seyenden willen«[35] und deshalb als aktualisierte Existenz notwendig. Die Freiheitsschrift spricht von einer »Sehnsucht, die das Ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären«, von einem »Wille[n], in dem kein Verstand ist«.[36] Da die Sehnsucht zu sein noch keine Form gewonnen hat, artikuliert sie sich zunächst als eine auf sich gewendete gewendete Kraft oder »Schwerkraft«[37], die als Kontraktion

---

Sof« wie folgt: »Bevor Er der Welt irgendeine Form gab, bevor Er irgendeine Form hervorbrachte, war Er allein, ohne Form und ohne Ähnlichkeit mit etwas anderem. Wer kann also begreifen, wie Er vor der Schöpfung war? Daher ist es verboten, Ihm irgendeine Form oder Ähnlichkeit zu geben oder Ihn auch nur bei seinem heiligen Namen zu nennen oder Ihn durch einen einzigen Buchstaben oder einen einzigen Punkt zu bezeichnen (Zohar, Teil II, 42b).« (K. Kohler/I. Broydé, Art. »En Sof«, Jewish Encyclopedia, New York 1906, 155).

33 SW VII. 433.

34 SW VII, 358.

35 SW VII, 436.

36 SW VII, 359.

37 SW VII, 358.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und unendliche »egoistische« Trägheit wirkt.[38] Wäre nur diese – so Schelling im Anschluss an Böhme –, so wäre Gott ewige Vertiefung in sich, wie ein schwarzes Loch oder ein »verzehrendes Feuer«,[39] das ohne Wärme und Licht alles in sich aufsaugt und verzehrt.

Die *zweite Potenz* (notiert als A^2) bezeichnet den Pol des Subjektes und des Idealen in Bezug auf die erste Potenz als ihr Objekt. Durch sie wird das »Seyn« zum »Seyenden« überführt, die unbestimmte Kraft gewinnt Bestimmung und Form und darin Wirklichkeit. Erst durch das Seyende geschieht die Distanzierung und »Befreiung« von der Dimension der Trägheit des stupfen »Seyns«. Während das Seyn Gottes eben nicht Gott ist, ist das Seyende Gott selbst in seiner Aktualität (die Notierung als Potenz von A macht dies deutlich).

Die zweite Potenz verhält sich wiederum zum Egoistischen der ersten Potenz als das allgemeine Prinzip, das die Selbstbezogenheit durch Selbstlosigkeit aufbricht, und in seiner expansiven Dynamik Formung und Bestimmung ermöglicht sowie Ausstrahlung und Kommunikation.[40] Gegenüber der Selbstbezogenheit der ersten Potenz ist die zweite Potenz als Selbstlosigkeit, Vernünftigkeit und Allgemeinheit durch Liebe gekennzeichnet. Doch hier gilt, dass die zweite Potenz keinen Bestand hätte ohne den Bezug auf die Individuation und Kraft des Selbststandes und der Selbstbezogenheit der ersten Potenz. Diese ist die »Kraft« und »Basis« des Selbststandes und Selbstbezugs, wodurch Liebe als Selbstlosigkeit überhaupt erst sein kann. Ohne die Selbstbezogenheit der ersten Potenz würde die expansive Bewegung der Liebe »zerfließen«. »So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott.«[41]

Die *dritte Potenz* (A^3) bezeichnet die Einheit von erster und zweiter Potenz, die geschehene Überführung von B durch A^2 als Entfaltung und Wiedergewinnung der ursprünglichen Einheit, die das Urwesen auf indifferenter Weise ist. So kann die Formel des Urwesens $(\frac{A}{A} = A)$ umgeschrieben werden in entfalteter Form als $\frac{A^3}{A^2} = \left(A = B\right)$

38 Vgl. SW VII, 438.

39 SW VII, 439.

40 Vgl. Auch die Unterscheidung in der Freiheitsschrift zwischen »Particularwille« und »Universalwille« (SW VII, 365).

41 SW VII, 439. Zur Metaphorik von Feuer und Licht bei Böhme: Vgl. J. Böhme, Aurora, I, n. 4–9 (= J. Böhme, Aurora oder Morgenröte im Aufgang. Hg. von G. Wehr, Leipzig 1992, 76–78).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

.[42] Sie ist im eminenten Sinne Geist und Liebe, »Band« und lebendige Einheit der ersten zwei Potenzen. Damit fokussiert die dritte Potenz das Prinzip und den Maßstab der lebendigen Vermittlung. Indem A^3 die volle Entfaltung von A, also der Indifferenz des Urwesens ist, erweist sich dieses *ex post* als Einheit in Liebe *ab ovo*. Dem kann die Überlegung der Freiheitsschrift angeschlossen werden: Das, was »vor« der Unterscheidung von erster und zweiter Potenz (Grund und Existenz) ist und dort »Urgrund« oder »Ungrund«[43] genannt wird, ist zunächst als »absolute Indifferenz« das, was nach der Unterscheidung der Prinzipien und in der entfalteten Realität die Einheit der lebendigen Liebe ist.

2.3 Die Bewegung der Potenzen: Contraction und Expansion

Die ursprüngliche Einheit der Potenzen besteht darin, dass das Urwesen (A) ganz in beiden Aspekten (erste und zweite Potenz) zu finden ist. Diese Ruhe und Stille in sich selbst wird dadurch in Bewegung gesetzt, dass das Urwesen sich freiwillig auf die erste Potenz einschränkt und diese erste Potenz innerhalb seiner selbst von sich und von allem anderen unter-scheidet. So wird die Simultaneität und Indifferenz der Potenzen aufgehoben, nicht jedoch ihre Einheit und ihr »Band«. Wenn die erste Potenz explizit gesetzt wird, werden mit ihr auch notwendigerweise die zweite und die dritte Potenz gesetzt. Die Beschränkung des Urwesens – das die stille Einheit aller Potenzen ist – auf die erste Potenz erzeugt eine Doppelbewegung von Kontraktion oder Selbstbezogenheit und Expansion oder Selbstlosigkeit: Gott »kann sich nicht als Reales contrahieren, ohne sich als Ideales zu expandieren«.[44] Beides ist als ein Akt zu betrachten, »beides absolut zugleich«.[45] Die durch Kontraktion gestörte indifferente Einheit erzeugt eine Dynamik des wiederherzustellenden Gleichgewichts von Konzentration (Selbstbezogenheit) und Expansion (Selbstlosigkeit) zur lebendigen Balance und Verbindung von Kontraktion und Expansion.

---

[42] Was wiederum heißt, dass das Urwesen auch umgekehrt schon immer als Einheit der Potenzen in absoluter Ruhe verstanden werden kann: Die Potenzen bestehen simultan in Indifferenz und Ununterscheidbarkeit. Vgl. SW VII, 426–428.

[43] SW VII, 406.

[44] SW VII, 433.

[45] SW VII, 433.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Bezug auf die Bewegung der Kontraktion sind zwei Aspekte besonders wichtig:

Die selbstgewählte Einschränkung beruht auf höchster Vollkommenheit. Sie ist die Möglichkeit des Absoluten als Absoluten. Mit Anspielung auf das Philipperhymnus wird die Kontraktion kenotisch konnotiert: »Eben die Herablassung Gottes ist das Größte.«[46]

Es handelt sich dabei um eine *freiwillige* Einschränkung. Sofern diese Bewegung die Bedingung für die Setzung der äußeren Wirklichkeit ist, kann dann auch gelten: »Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes.«[47] Gleichzeitig behauptet Schelling, dass in einer absoluten Freiheit Freiheit intrinsisch mit der Notwendigkeit des eigenen Wesens koinzidiert Da nämlich eine Handlung absoluter Freiheit keinen anderen Grund haben kann, als sich selbst in Freiheit und auf Freiheit hin zu setzen, wird sie mit sich selbst koinzidieren. Emphatisch betont Schelling: »Wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht.«[48]

Eine spezifische Schwierigkeit der Schellinginterpretation besteht darin, zu klären, ob die Scheidung und Bewegung der Potenzen das Leben ausmacht, das der lebendige Gott in seinem geschichtlichen Vollzug ist, oder ob sie (auch) die Voraussetzung im inneren Leben Gottes bezeichnet, gleichsam die Bedingung der Möglichkeit von Welt und Geschichte, sofern Gott – gemäß der lebendigen Einheit seines konzentrischen und exzentrischen Charakters – sich in freiwilliger Entscheidung vorbereitet, sich in der Schöpfung zu offenbaren.

Nach E. A. Beach kann diese Bewegung der Potenzen als *Erzeugungsdialektik* gefasst werden.[49] Sofern diese Interpretation zutrifft, ist Gott in dieser Bewegung des Erzeugens ewig und lebendig. Diese Bewegung wird in der Schöpfung selbst »doubliert«. Mit der Erzeugungsdialektik geht eine Verzeitlichung des Wesens einher: Selbst Gottes ewiges Wesen ist von einer stets neu sich hervorbringenden Bewegung der Erzeugung gekennzeichnet. Das Wesen der Welt hingegen ist unaufhaltbare Produktivität.

---

46 SW VII, 429.
47 SW VII, 429.
48 SW VII, 429.
49 Vgl. E. A. Beach, The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology, Albany 1994, 84.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.4 Zeit und Gott – Zeit in Gott?

Die beschriebene Bewegung gibt einen Einblick in das Problem der Zeit. Durch die Doppelbewegung von Kontraktion und Expansion ist die Indifferenz und Simultaneität der Potenzen übergegangen in eine »Verkettung«, eine Abfolge von identifizierbaren und unterscheidbaren Aspekten, die das Absolute auf einer ihm eigenen Weise als bewegtes Geschehen zeitigt. Diese eigene Zeit des Absoluten ist schon immer »implicite, *als* Einheit oder Ewigkeit, in ihm«.[50] Wie der Akt der Selbstdifferenzierug in Gott »über alle Zeit, […] seiner Natur nach ewig« ist, so ist es auch die eigene innere Zeitigung: »Gott absolut betrachtet ist […] absolute Identität von Ewigkeit und Zeit.«[51] Damit modifiziert Schelling die identitätsphilsophische Auffassung einer Einheit von Zeit und Ewigkeit als »Einheit der Zeit *in* der Ewigkeit«,[52] oder besser, als Einheit der Zeit *als* Ewigkeit, als »wirklich lebendige Ewigkeit«.[53] Das Verhältnis zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit in Gott ist dasselbe wie zwischen der Scheidung und »Verkettung« der Potenzen und ihrer stillen Simultaneität: Die freiwillige Bewegung der Konzentration auf die erste Potenz bestimmt daher auch »einen Anfang der Zeit« – jedoch »nicht in der Zeit«,[54] sondern innerhalb der Ewigkeit Gottes.[55] Gott als Subjekt oder Seyendes ist der »Brennpunkt oder die Einheit der Zeit«[56] als Ewigkeit.

Damit wird die Weltzeit nicht in Gott hineingetragen, sondern in der Ewigkeit Gottes der Grund für eine Zeitlichkeit gedacht, die mit

---

50 SW VII, 428.

51 SW VII, 430.

52 Gerlach, Ewigkeit bei Schelling [wie Anm. 9], 228.

53 Vgl. SW VIII, 260. Dabei ist zu beobachten, dass Schelling drei gängige Formen von Ewigkeit ablehnt: Ewigkeit als Zeitlosigkeit, Ewigkeit als unbegrenzte Zeit, Ewigkeit als ewige Gegenwart: »Die Metaphysiker stellen sich zwar an, als gäbe es einen von aller Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Sie mögen Recht haben, wenn sie von jener nach außen völlig wirkungslosen Ewigkeit reden, die gegen alles andere, wie wir gezeigt, als ein Nichts ist; von dieser ist der Begriff der Gegenwart so gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeschlossen. Aber sobald sie von einer wirklichen lebendigen Ewigkeit reden wollen, wissen sie nichts anderes, als dass sie ein beständiges Nun, eine ewige Gegenwart sei […]. Aber wenn sich keine Gegenwart denken lässt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, so auch keine ewige Gegenwart, der nicht ewige Vergangenheit zu Grunde liegt« (SW VIII, 259–360). Vgl. Gerlach, Ewigkeit bei Schelling [wie Anm. 9], 230.).

54 SW VII, 428.

55 Vgl. SW VII, 430.

56 Vgl. SW VII, 430.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Welt als realen Welt zugleich gegeben ist, ohne dass damit Gott selbst in Zeit gesetzt und der Weltzeit untergeordnet wird. Indem Gott die Welt real gibt, gibt er zugleich die Zeit. So hat Gott nicht in sich selbst eine Zeitlichkeit, sondern am anderen seiner selbst.

Doch spricht Schelling auch explizit davon, dass in einem Gott, »den wir als ein ganz Lebendiges, Persönliches ansehen können […] neben dem *ewigen Seyn* auch ein *ewiges Werden*«[57] sein muss. In diesem Werden hat Gott zwar »nichts vor oder außer sich […] Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; es geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich zu endigen«: Er »macht sich selbst«.[58] Doch »[s]o gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes.«[59] Gerade solche Stellen stärken die Ambivalenz bezüglich der Frage, ob Schelling hiermit einen Gott intendiert, der in seinem eigenen, ewigen Leben, gerade weil er »sich selbst macht«, auch in sich ein Werden ist, oder ob Gott dieses Werden mit und im Werden der Schöpfung durchläuft. Horst Fuhrmans plädiert dafür, die Rede vom »Werden Gottes« als »explikativen Theismus« zu verstehen.[60] Demgegenüber ist zu fragen, ob es sich nicht um einen geschichtlich konstituierten Theismus handelt, insofern damit die eschatologische Zurückführung der Welt in Gott gedacht wird.[61]

3. Schöpfung und Verhältnis Gottes zur Schöpfung

Gott als das Lebendige wurde als eine Bewegung beschrieben, die einerseits in sich etwas setzt, wovon Gott als kontraktiver, schwerkräftiger Grund und ursprünglicher Drang unterschieden ist, und die andererseits sich gegenläufig als Expansion und Selbstlosigkeit artikuliert. So ist in Gott eine Art »Platzhalter« gesetzt für etwas ihm gegenüber Anderes. Dieses hat in Gott den Raum und die Bedingung seiner Möglichkeit.

---

57 SW VII, 432.
58 SW VII, 432.
59 SW VII, 432.
60 Vgl. W. A. Schulze, Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 11, H. 4 (Oct. – Dec., 1957), 575–593, hier: 580.
61 Vgl. Schulze, Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings [wie Anm. 62], 581.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1 Schöpfung und Status der Geschöpfe gegenüber Gott

Schöpfung ist – analog zum Geschehen in Gott, nun aber in dem Raum, den Gott gemäß dem Zimzum der Kabbala in sich eröffnet – die Setzung der Dimension des unbewußten Realen, das als Objekt der Kontraktion bedarf und als dunkler Drang lebendig ist, um durch das zweite Prinzip in das Bewusstsein gehoben zu werden und in Subjekthaftigkeit auf ideale Weise verwirklicht zu werden: »Schöpfung besteht daher in dem hervorrufen des höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.«[62] Genauer: Das Objekt/Reale in Gott (A=B) wird nun als Reales/Objekt außerhalb Gottes gesetzt (und wird nun damit direkt als B notiert). Gott (A) kann aber nicht B von sich ausscheiden, ohne zugleich in ihm dessen Entgegengesetztes (A) von innen zu »erregen«. Somit ist die Natur und das Gesamte der Schöpfung (B) selbst als Spannung zweier Prinzipien (A und B in B) zu betrachten, weshalb die Natur mit der Formel $\frac{B}{A} = B$ beschrieben wird.

Das untere B ist in der Natur das Bewusstlose/Dunkle der stummen Materie. Ihr wird das A (als A in B) entgegengesetzt als zu Geist/Licht erhobene Materie verstanden, das in der Prozessbewegung bereits angelegt ist. Das Erhellende und Lichtvolle in der Schöpfung wirkt gegen die eigene Tendenz der Natur zur »Schwere«, als »Kraft, die alles zwingt«.[63] Die Schöpfung ist auf ihre Vergöttlichung hinaus, die deshalb möglich ist, weil die Schöpfung in ihrem Eigenstand nie von Gott getrennt ist.[64] Die Geschöpfe selbst haben nämlich – wie bereits die Freiheitsschrift behauptet[65] – ihren Grund (ihr »Seyn«) in Gott: in dem, was in Gott nicht Gott ist. Damit sind sie, ohne selbst Gott zu sein, »in« Gott und haben in Gott den Raum ihrer Möglichkeit.

Diese Beobachtung begründet auch Schellings Modifizierung des Verständnisses der *creatio ex nihilo*. Die Doktrin einer Schöpfung aus dem absoluten Nichts lehnt er ab. Die Geschöpfe seien vielmehr aus der ersten Potenz in Gott, dem Seyn Gottes, das Nichtseyendes ist, geschaffen worden. *Creatio ex nihilo* meine, richtig verstanden, »Schöpfung aus dem Nichtseyenden in Gott«,[66] also aus dem Grund

---

62 SW VII, 447.
63 SW VII, 447.
64 SW VII, 441.
65 SW VII, 359.
66 So auch Böhme: »[D]as Nichts ist er selber« (J. Böhme, De signatura rerum VI, 8.).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Existierens Gottes. Zu diesem Grund verhalten sich Gott und Geschöpfe unterschiedlich, jedoch macht genau diese Begründung der Geschöpfe in dem, was in Gott nicht Gott selbst ist, deren potentielle »Göttlichkeit« aus.

3.2 Schöpfung: Selbstoffenbarung zwischen »Doublierung« und »vollendeter Personalisierung«

Weil die Lebendigkeit Gottes bereits in sich auf ihre eigene Manifestation im Anderen ihrer selbst angelegt ist (expansives Moment der Liebe als des existierenden Gottes), und sie die Bewegung der Bewußtwerdung und Personalisierung eines bewusstlosen Anderen ist, trägt sie konstitutiv die Figur eines Anderen ihrer selbst in sich. Geht, so ist hier zu fragen, die Wirklichkeit Gottes nicht mit Notwendigkeit zur Schöpfung über?[67]

Einige Stellen der *Stuttgarter Privatvorlesungen* scheinen dies zu implizieren:

Die Einheit von Idealem und Realem, die das göttliche Urwesen als Indifferenz ist und im Gang der Potenzen ausdifferenziert und wieder in Einheit führt, ist nur »in sich« und nicht »außer sich«, darin aber noch nicht gänzlich realisiert. Dafür *muss* das Urwesen sich in seinem Gegenteil offenbaren, in der Differenz der Welt. Diese Offenbarung ist nicht der Verlust des Wesens des Urwesens, sondern dessen »Doublierung«. In dieser vollzieht sich in direkter Proportionalität keine Verringerung, sondern eine »Steigerung« der Einheit.[68] Die endliche Wirklichkeit, selbst ideal-real, geistig-natürlich, ist Manifestation Gottes im Entäußerten zu sich.

Ist Gott lebendig im Prozess der Personalisierung, so ist die höchste Persönlichkeit erst dann erreicht, wenn Gott diese Persönlichkeit außer sich im gesetzten Anderen verwirklicht. »Der ganze Prozess der Weltschöpfung« ist »immer fort der Lebensprozess in der Natur

---

[67] Darauf, dass diese Frage zumindest aus einer mundanen Perspektive und aus menschlichem Anliegen eventuell überflüssig sei, verweisen die im Eingang erwähnten Reikerstorfer und Appel (vgl. Appel, Zeit und Gott [wie Anm. 10], 165). Jedoch gibt es gute Gründe, gerade um die Weltfähigkeit Gottes denken zu können, die Frage zu stellen: Erst ein Gott, der sich frei für die Welt entscheidet, ist eines Welt*verhältnisses* fähig und geht im aktuellen Weltverhältnis nicht auf.

[68] SW VII, 425.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Geschichte«! Und dieser ist nichts anderes »als der Prozess der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes«.[69] Weil in Gott die Dimension des zu erhellenden Bewusstlosen »unendlich« ist, kann nur der gesamte Prozess der Weltschöpfung – damit die Geschichte bis zur eschatologischen Vollendung – genügen, um die Unendlichkeit Gottes »auszuschöpfen« und durch die Weltwirklichkeit hindurch zu verwirklichen.[70]

Der Notwendigkeit entspricht der Gedanke, dass Gott intrinsisch »sich selbst mache«, um »zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen«.[71] Entsprechend antizipieren die Potenzen in Gott die »Perioden der Selbstoffenbarung Gottes«.[72] Doch überwiegt bei Weitem das freiheitsbestimmte Verhältnis Gottes zur Schöpfung, wie es bereits in der durch Freiwilligkeit bestimmten Konzentration auf die erste Potenz vorbereitet war. Bereits in der *Freiheitsschrift* heißt es deutlich und in klarer Absetzung zu Spinoza:

> »Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes.«[73]

Das Prinzip des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung, das gleichzeitig die Einheit der Schöpfungsdifferenz mit Gott begründet, ist »freiwillige Liebe«, die den Eigenstand von Gott und Welt in ihrer Beziehung voraussetzt.[74]

Genauer betrachtet ist daher die Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung in freiwilliger Liebe begründet und vollzieht sich durch die Vergöttlichung der Schöpfung, die durch die anziehende Liebe Gottes ermöglicht wird. In Nähe zu Scotus »Deus vult alios habere condiligentes«[75] sagt Schelling: »Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er selbst ist, die Natur, weil er nur aus ihr sich Ähnliches […] erzeugen kann«, sodass »die Natur […] durch Liebe zu Gott gezogen [wird] und […] sich daher mit unablässiger Emsigkeit

---

69 SW VII, 433.
70 SW VII, 434.
71 SW VII, 432.
72 SW VII, 428.
73 SW VII, 396.
74 SW VII, 453.
75 J. Duns Scotus, Opus Oxoniense III d.32 q.1 n6.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

göttliche Früchte hervorzubringen« bestrebt.[76] Von hier aus scheint es plausibel, eine ewige Selbstvermittlung Gottes hin zu höchster Persönlichkeit von der Vermittlung der Welt hin zu gelungener Personalisierung zu unterscheiden, sodass die zweite in ihrem Gelingen Offenbarung der ersten ist. Allerdings wird dies nicht im Sinne einer Feedbackschleife gedacht.

3.3 Vollendung-Zielführung der Schöpfung: Zweite Offenbarung

Geht man nun von der Idee einer Selbstoffenbarung Gottes im Ganzen der Schöpfung als Wiederholung in und als Welt und Zeit der Bewegung der Differenzierung und Restitution von Einheit als frei vollzogener Liebe aus, die in Gott ewig geschieht, muss die Einholung der Welt in Liebe selbst durch Freiheit vermittelt sein. Solche Vermittlung geschieht durch die endliche Freiheit des Menschen. Ziel der Schöpfung, in dem sie auch vergöttlicht ist, ist die Überwindung ihrer inneren Unter-Scheidung und ihrer zuerst unlebendigen Einheit in der Trägheit der Materie durch eine Vermittlung hin zu einer bewussten und freiwilligen Einheit. Zu erreichen ist »die Einheit freier Wesen«.[77]

Der Mensch ist in der Schöpfung und als Teil der Schöpfung der Punkt, in dem die dunkle, träge, eigenwillige Natur tatsächlich hin zu Bewusstein und Persönlichkeit erhoben werden kann. Im und durch den Menschen besteht die Möglichkeit, die Unterordnung der Natur unter das Prinzip des selbstbezogenen, egozentrischen Eigenwillens umzukehren in eine Unterordnung unter das Prinzip des selbstlosen »Universalwillens«, der das Wohl aller will. Damit soll die Tendenz zur bewussten Personalisierung, die bereits in der Natur angelegt ist, zum Gelingen geführt werden. So kann Schelling in der Freiheitsschrift sagen: »Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott […] auch die Natur annimmt und zu sich macht.«[78] Die Vermittlung geschieht im Menschen selbst. Er ist der Ort der möglichen vollkommenen Personalisierung und Selbstbildung der Schöpfung.

---

76 SW VII, 454.
77 SW VII, 461.
78 SW VII, 411.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dabei betont Schelling die doppelte Unabhängigkeit bei bleibender Verbundenheit des Menschen gegenüber der Natur und Gott: Der Mensch ist das aus dem Nichtseyenden erhobene Seyende und erlangt dadurch seine eigentümliche Freiheit. Er wird aus dem Nicht-Göttlichen in Gott (Grund) zum existierenden Gott (Eksistenz) emporgehoben, wie die Blume von der Sonne aus der Erde. Der Mensch bleibt aber von seiner Wurzel her auch unabhängig vom existierenden Gott – sonst hätte der Mensch keine Freiheit gegenüber Gott. Der Metapher zufolge wäre er sonst keine Blume, die Gott aus Eigenständigkeit heraus entgegenwächst, sondern ein Strahl des Lichtes Gottes.[79]

Wie Gott kann der Mensch Grund und Natur sowie Existenz und Geist zusammenbringen. Allerdings ist diese Einheit – anders als in Gott – im Menschen nicht einfach durch die dritte Potenz als Band der Liebe durch Vollkommenheit verwirklicht. In der Dialektik von Selbstbezogenheit und Selbstlosigkeit kann der Mensch seine zur hellen Gestaltform berufene Existenz der Schwerkraft seiner Natur unterordnen, indem er den selbstzentrierten Eigenwillen über den vernünftigen Allgemeinwillen stellt. Damit überlässt der Mensch sich der Trägheit, der Egoität und der selbstbezogenen Kontraktion. Wo sich diese Selbstbezogenheit mit dem Willen zur Macht verbindet, wird das Böse in den Weltprozess eingefügt und der Universalwille des aufgeklärten Bewusstseins, den Kant im kategorischen Imperativ formuliert hatte, missachtet.[80] Der Mensch, der seine Vermittlungsposition verfehlt, wird zum »verfinsterte[n] Verklärungspunkt«,[81] und versucht die Vermittlung des natürlich Unmittelbaren durch Mittel der Natur selbst zu leisten.[82]

---

[79] »Die Verteidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, […] aber keine innere Unabhängigkeit von Gott« (SW VII, 458).

[80] Vgl. J. Halfwassen, Das Böse in Schellings Freiheitsschrift und in der Moderne, in: M. Dabag/A. Kapust/B. Waldenfels (Hg.), Gewalt. Strukturen – Formen – Repräsentationen, München 2000, 81–96.

[81] SW VII, 459.

[82] Mit politisch-theologischer Pointe betrachtet Schelling »den Staat« als den Versuch, jenseits der unvermittelten Einheit in der ersten Natur eine neue Einheit durch Vermittlung der Freiheit zu gewinnen. Die Frage sei dabei, »wie mit der Existenz freier Wesen Einheit vereinbar, also ein Staat möglich sey, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sei«. Ein solcher Staat ist aber ein Ding der Unmöglichkeit (ein »Widerspruch in sich selbst«), denn der Staat erzeuge diese Einheit erneut mit »physischen Mitteln« (Zwang und Gewalt) und damit doch

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Zielführung der Schöpfung geschieht als Verwirklichung einer Balance von Selbstbezogenheit und Selbstlosigkeit innerhalb der Schöpfung. In der Vermittlung menschlicher Freiheit soll das göttliche Band der Liebe zwischen den Prinzipien der Kontraktion und Selbstbezogenheit bzw. der Expansion und Selbstlosigkeit durch das übergeordnete Prinzip des bewussten und aufgeklärten Logos bestimmt sein. Der ewige Logos ist Gottes Wort über die Schöpfung. Er bezeichnete bereits in der immanenten Bewegung Gottes die ursprüngliche gelungene Personalisierung des ersten Pols. Nun wird es »in die Welt gesprochen«.[83] Als der »urbildliche und göttliche Mensch«[84] leistet der Logos in der Welt die Menschwerdung des Menschen (gegen dessen Selbstverfehlung durch »Selbstheit«). Dadurch verwirklicht sich die Personalisierung und Universalisierung der Schöpfung im Allgemeinwillen des Gottes wohlgefälligen Menschen. Insofern ist Jesus Christus der Mittler, der den Menschen wieder dazu befähigt, seine eigene Mittlerfunktion anzunehmen.[85] In Hinblick auf die gelungene Personalisierung der Schöpfung kann gesagt werden, dass »alles […] durch ihn gemacht«[86] ist. Dies ist eine logostheologische Version der *creatio in Christo*.[87] Erst in Bezug auf die Mittlerfunktion der innergöttlichen Zeugung des Wortes kann die Erhebung der Welt zu ihrer eigenen Göttlichkeit gedacht werden, ohne dass diese Göttlichkeit die Schöpfung mit Gott gleich macht und ihr von außen aufoktroyiert ist: »Der Gott, der in der Natur von Gott gezeugt ward, ist nicht der Gott *kat' exochen*, obgleich auch [der existierende] Gott, nur Gott der Sohn«[88] ist. Zugleich wird betont, dass der Logos in der Welt aus der Welt selbst emporsteigt.

Die Vollendung der Schöpfung weist schließlich den Charakter einer eschatologischen Rückführung der Schöpfung zu Gott auf, die in der Begrifflichkeit von 1 Kor 15,28 ausgedrückt wird: Durch

---

wieder als Natureinheit. Dagegen gilt: »Für freie Geister reicht keine Natureinheit zu«. Deshalb gilt Schelling der Staat als »Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs« (SW VII, 461–462).

83 SW VII, 377.

84 SW VII, 377.

85 SW VII, 463.

86 SW VII, 454.

87 Vgl. SW XIV, 29: »Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt erschaffen.«

88 So Schellings Antwort an von Georgii, in: L. Plitt (Hg.), Aus Schellings Leben. In Briefen. Zweiter Band. 1803–1820, Leipzig 1870, 222.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Wort wird alles »dem Vater überantwortet«; diese Überantwortung koinzidiert aber mit der vollkommenen »Menschwerdung Gottes«, der »Verwirklichung« der Unendlichkeit Gottes im Endlichen »ohne Nachteil seiner Unendlichkeit«, sodass »Gott wirklich Alles in Allem« sei.[89] Die doppelte Bewegung der Vergöttlichung der Welt als vollkommene Personalisierung (inkarnatorischer Index) und die dadurch mögliche Rückführung der Welt in Gott (eschatologischer Index) begründen das, was Schelling damals als den »wahren Pantheismus« bezeichnete.

Wenn im theogonischen Prozess eine gewisse Immanenz Gottes in sich beschrieben wird, wird diese aber mit der Schöpfung auf die Schöpfung hin aufgebrochen: Gott öffnet sich auf die Schöpfung und wird mit und an der Schöpfung. Somit besteht keine Rückwirkung eines eigenständigen Weltgeschehens auf den in seiner Immanenz betrachteten Gott, sondern vielmehr ein explikatives Werden Gottes an Schöpfung und Geschichte, das von Ewigkeit her auf diese *Zurückführung* ausgerichtet ist. In der ewigen Bewegung Gottes ist die Überwindung der Selbstverfehlung der Welt und die Erhellung des dunklen Prinzips ewig vorweggenommen und *darin* überhaupt der Andersheit des Weltprozesses in Gott Raum gegeben.

4. Das Gott-Welt-Verhältnis in der Philosophie der Offenbarung

Schelling Spätphilosophie vertieft den Bruch mit dem idealistischen Bestreben, eine Einheit von Denken und Sein zur Geltung zu bringen.[90] Leitend ist dabei weniger eine Figur der Selbstbescheidung der

[89] SW VII, 484.

[90] Hiermit wird nicht eine Parteinahme für Fuhrmans gegen Schulz intendiert. Fuhrmans muss zugestanden werden, dass die Suchbewegungen und die neuen Anliegen der Spätphilosophie die frühen Lösungsansätze sprengen. Allerdings bedeutet Schellings Spätphilosophie weder einen Sprung noch eine Hingabe an den Irrationalismus oder eine Ersetzung der Philosophie durch Religion und Offenbarung, wie Fuhrmans behauptet (vgl. H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940). Sie bleibt – mit Walter Schulz (W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart u. a. 1955) – einerseits Philosophie und ist vom idealistischen Anspruch, das Reale einzuholen und Denken wie Wirklichkeit zusammenzubringen, geleitet. Genau dabei mache die Vernunft die Erfahrung »im Versuch

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vernunft hin zu einem bloßen Wissen konstituierter Gegenstände und der apriorischen transzendentalen Formen und Operationen, als die Einsicht in die bleibende Überschüssigkeit dessen, was es überhaupt zu denken gilt: wirkliches Sein, Leben, Freiheit. Diese sind nicht mehr unmittelbar vom Denken durch dessen notwendige immanente Bewegung zu erreichen. Und trotzdem ist es das Geschäft der Philosophie, welche »mit dem Leben sich messen kann«, sich als »Weisheit« zu vollziehen.[91]

Gegenüber irrationalistischen Deutungen ist zu betonen, dass Schelling den Anspruch der Vernunft nie aufgibt, wenn er die Überschwänglichkeit idealisierter Vernunft kritisiert und die behauptete »reinrationale« bzw. »negative« auf eine »positive« Philosophie überschreitet.[92] Es ist gerade die kritische Selbsteinschränkung der Vernunft, die dem inneren Drang nach Unbedingtheit folgend, die Überführung der negativen Philosophie in eine neue »positive Philosophie« verlangt, die ihren Anfang in der Wirklichkeit macht und »ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt«.[93]

---

konsequenter Letztbegründung, daß sie selbst gesetzt sei. Die Vernunft müsse sich schon immer voraussetzen, wenn sie versuche, sich selbst zu begreifen. Daher erkenne die Vernunft in der Selbstreflexion ihre eigene Vermitteltheit im Sinne eines Daß an, von dem sie ihr Was unterschieden wisse« (vgl. M. D. Krüger, Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008, 32, in Bezug auf die Position von Walter Schulz). Dies aber entspreche dem eigentlichen idealistischen Impetus seit Fichte: »Gott als das Andere der Vernunft sei nicht jenseits der Vernunft, sondern befinde sich innerhalb der Bewegung, in der sich die Vernunft vermittelt, nämlich als »die reine Vermittlung selbst« (Krüger, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 34).

91 SW XIII, 203; vgl. F. W. J. Schelling, Urfassung der Philosophie der Offenbarung, Hamburg 1992, 73; SW XIII, 256.

92 Das Missverständnis, dass es möglich sei, die Existenz notwendig abzuleiten, entstände, wenn man mit den Mitteln reines Denkens das erreichen will, was die »positive Philosophie« nur machen soll und darf. Die Philosophie Hegels, als »logischer Dogmatismus« (SW XIII, 82) bezeichnet, sei demnach für Schelling eine »über ihre Schranken getrieben negative« Philosophie, die »sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ seyn kann«, denn »sie schließt das positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen« (SW XIII, 80). Dagegen gilt, dass »die wahre negative Philosophie, die ihrer selbst bewußt in edler Enthaltsamkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet […], die größte Wohltat [...], die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens erteilt werden kann« (SW XIII, 81), ist.

93 SW XIII, 3.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Negative Philosophie und die Abschließende Idee der Vernunft

Zuerst vertieft die »negative Philosophie« die Suche nach einer »reinen Vernunftwissenschaft«[94] gänzlich im Medium des Denkens. Dafür findet sie in sich das apriorische Prinzip,[95] nach welchem die Seienden nicht in ihrer Existenz (das *quod est*), sondern nur in ihrem Wesen (das *quid est*: das Was des Seienden), erfasst werden, also in dem, was die Möglichkeit der Existenz hat.[96] Die Vernunft wird von sich selbst so in Bewegung gesetzt, dass sie »alle möglichen Gegenstände«[97] durchgeht, bis sie zu einem »letzten«, sie abschließenden Inhalt kommt. Dieser »letzte alles abschließende Begriff der Vernunft«[98] ist der Begriff Gottes, »über welche[n] hinaus sie sich nicht fortsetzen kann«.[99]

Diese Idee weist auf zwei Wegen über die Möglichkeiten des reinen Denkens hinaus.

Der *eine Weg* betrachtet die abschließende Idee der Vernunft in einer Parallele zu Kants Verständnis des transzendentalen Ideals[100] als »omnitudo realitatis« und »Idee in individuo«.[101]Die Gottesidee wurde von Kant als »transzendentales Ideal« in Zusammenhang gesetzt mit der Aufgabe der durchgängigen Bestimmung der Gegenstände: Die Konstitution des Gegenstandes verlangt nicht nur dessen Einfügung in einem geordneten Kontext, in dem das Verhältnis des Ganzen und der Teile und aller (möglichen) Teile unter sich (*quantitativ-extensive Totalität*) bestimmt ist, sondern auch die inhaltliche

94 SW XIII, 56. Zu den folgenden Ausführungen zur »negativen Philosophie« vgl. J. F. Erulo, Bescheidung, Unterscheidung, Entscheidung. Zur Philosophie als Weisheit in Schellings »Einleitung in die Philosophie der Offenbarung«, in: Aisthema 3 (2016), 1–38.

95 »Die Vernunft, sowie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius […] und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr das Princip einer apriorischen Erkenntnis alles Seyenden« (SW XIII, 76).

96 SW XIII, 63; vgl. SW XIII, 65. Dabei ist festzuhalten, dass »das Seyn, in welches die Potenz übergeht, [...] das selbst zum Begriff gehörende also auch nur ein Seyn im Begriff« ist.

97 SW XIII, 148.

98 SW XIII, 62.

99 SW XIII, 148.

100 Vgl. SW XI, 282–194.

101 KrV B 599. Vgl. Zur kritischen Darstellung und Reinterpretation: R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg 1995, 134.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bestimmung aller Gegenstände und ihrer Eigenschaften (*qualitativ-intensive Totalität*). Alles Gedachte und Existierende muss durchgängig begrifflich bestimmt werden, um in seiner Wirklichkeit und in seinem Reichtum erfasst zu werden.[102] Die Idee der »omnitudo realitatis« ist bei Kant zugleich »Idee in individuo«, ein fehlerfreies Ideal als Urbild aller Dinge (»prototypon trascendentale«), als Urwesen (»ens originarium«), höchstes Wesen (»ens summum«), Wesen aller Wesen (»ens entium«) und als Grund der Möglichkeit aller Dinge.[103] Schelling führt die »Idee in individuo« und »res omnimodo determinata« Kants weiter aus, als radikale Singularität, als »Begriff von einem einzelnen Gegenstand […], der, indem er [...] den ganzen Vorrath des Stoffes für alle möglichen Prädikate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich begreift«.[104] Die so gefasste Gottesidee verbürgt die gelungene Beziehung des Subjektes zum Gesamten der Wirklichkeit.

Der *andere Weg* läuft über die Kritik und Wiederaufnahme des ontologischen Arguments: »Symptom« der Grenze des Denkens ist eben der Gedanke einer Entität, in der der Actus der Potenz zuvorkommt, eines Wesens, dessen Begriff die Existenz unmittelbar einzuschließen behauptet. Gerade im ontologischen Argument geschieht der Übergang von Wesen zur Existenz und die Kontinuität zwischen »Denken und Sein« findet ihren Schlussstein im Gottesbegriff, dessen Begriff notwendig dessen Existenz impliziert.[105]

---

102 Vgl. KrV 583.

103 KrV B 599; B 609. Vgl. H. M. Baumgartner, Kants »Kritik der reinen Vernunft«, Freiburg 1985, 114.

104 SW XI, 285f.; vgl. Appel, Zeit und Gott [wie Anm. 11], 143.

105 Die Aufnahme, Kritik und Umdeutung des ontologischen Gottesbeweises seitens Schellings erscheint daher als vorzüglicher Beobachtungspunkt für den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie und somit zur näheren Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Sein. So Luigi Pareyson: »Der beste Beobachtungspunkt für das Problem der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen negative[r] Philosophie und positive[r] Philosophie ist der Beweis der Existenz Gottes, welcher im Übergang zwischen den beiden Philosophien verortet ist und somit deren Gliederung offenbar macht« (L. Pareyson, Ontologia della Libertá, Turin 2000, 426). Nach Dieter Henrich ist Schellings Theorie des Unterschieds und Verhältnisses von positiver und negativer Philosophie »mit seiner Theorie vom ontologischen Gottesbeweis identisch«,; derselbe meint weiter, »der Sinn der positiven Philosophie lasse sich aber nur verstehen, wenn zuvor das Problem der Ontotheologie auf die rechte Weise aufgelöst ist« (D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, 219). Nach Korsch dient der Gedanke

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nach Schelling versetzt die Idee des rein Existierenden die Vernunft in eine paradoxe Situation: Zum einen ist dieser »letzte« Gegenstand ihr eigenster Gegenstand, das, was von Anfang an gewollt war und am meisten würdig ist, gewusst zu sein (das *»maxime cognoscendum«*[106]), und das darum mit Notwendigkeit die immanente Bewegung des Denkens anzog. Zum anderen ist dieser »letzte« Gegenstand inhaltlich anderer Art als die dem begrifflichen Verstandesdenken immanenten Gegenstände. Im Unterschied zum potentiell Seienden, das als Mischung von Akt und Potenz in das Sein übergeht, ist dieser letzte Gegenstand »das Seyende Selbst«, »das ganz Seyende«, »nicht Potenz, sondern ganz Actus, reine Wirklichkeit«,[107] (oder, mit der *Urfassung*: »Ursein«[108]). Das »Letzte der Vernunft« ist noch Begriff, aber singulärer Art: In diesem Begriff ist das Verhältnis von Akt und Potenz umgekehrt. Die Vernunft muss diese Idee nun »Außer-sich setzen«, um sie als reine Aktualität zu verstehen, aus der noch die Vernunft selbst hervorgegangen ist!

In dieser »Bewegung« ist die Vernunft selbst »außer sich gesetzt, absolut ekstatisch«[109]. Der absolut außerhalb des Denkens sich befindende Anfang ist das »schlechterdings transcendente Seyn«,[110] die reine Existenz. Diese kann nun als schlechthin Gegebenes, Notwendiges aufgefasst werden – oder aber so, dass sie keine Notwendigkeit hat, sich in das Sein zu bewegen:

> »Geht es in das Seyn über, so kann dies nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann ferner selbst nur etwas rein empirisches, durchaus nur *a posteriori* Erkennbares seyn kann, wie jede That nichts *a priori* Einzusehendes, sondern nur *a posteriori* Erkennbares ist.«[111]

Diese Herleitung ermöglicht es, den Unterschied der Spätphilosophie auch gegenüber Schellings mittlerer Philosophie – wie sie hier anhand

---

des ontologischen Gottesbeweises als »systematische[r] Angelpunkt für den Begriff der Spätphilosophie Schellings in ihrer Zweigestaltigkeit als negative und positive Philosophie«, sodass die »Konstruktion des Gottesbegriffes« als der »einzig mögliche Ort des Überganges« fungiert (D. Korsch, Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings, München 1980, 181). Vgl. SW XIII, 156.

106 SW XIII, 149.

107 SW XIII, 149.

108 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 116.

109 SW XIII, 93.

110 SW XIII, 127.

111 SW XIII, 127. Vgl. Krüger, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 143.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Stuttgarter Privatvorlesungen dargestellt wurde – sichtbar zu machen. Jene war noch von der Idee einer Einheit von Subjekt und Objekt, von Vernunft und Realität, als Ausgangspunkt geprägt, anderseits von einer unmittelbaren Verbindung zwischen Gott und Welt. Der Gang der negativen Philosophie hinüber zur positiven Philosophie ist dagegen durch einen doppelten Bruch gekennzeichnet.

Die letzte Idee der Vernunft als »Idee in individuo« kann mit Kurt Appel umschrieben werden als »absolutes Subjekt, absolute Tätigkeit, absolutes Wollen«, als »das absolute sich selbst setzende Ich«, und »Omnitudo realitatis« und »Idee in individuo« zusammen als »absolutes Subjekt, absolutes Objekt, absolutes Subjekt-Objekt«.[112] Die Figur der Einheit Subjekt-Objekt wird hier eingeholt, jedoch unter dem Vorzeichen einer radikal freien Subjektivität.

Als »umgekehrte Idee« wird die Idee in *individuo/omnitudo realitatis* weiter als Seinsfülle jenes Anderen bestimmt, das sich aus der eigenen radikalen Freiheit gegenüber allem Seienden und dem Potenz-Akt-Verhältnis zum Seienden verhält. Wenn der schlechthin souveräne Gott als absolute Selbstidentität (Gott=Gott) aufgefasst wird, dann im Sinne einer radikal freien Selbstidentifizierung. Diese ist als Ausgangspunkt nun das konzeptionelle Gegenteil des Identitätssatzes. Denn der Grund der Gleichung verweist auf die absolut freie Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung einer nie einholbaren Subjektivität und ihrer Einheit mit sich.

Die Aufgabe der positiven Philosophie ist es, den »Erweis« nachzuzeichnen, dass das absolute Einzelwesen und das absolut freie Seinkönnen die ultimative Wirklichkeit und den letzten Inhalt der Vernunft darstellen. Dieser Erweis ergeht im Ganzen der Wirklichkeit, einerseits in der Freisetzung von Welt und Geschichte, anderseits in deren durch Freiheit vermittelten Einholung. Schellings Gang zur positiven Philosophie benennt die Unterscheidung zwischen der Idee Gottes (als *ens entium*) und dem Sein als reine und vollkommene Aktualität des *ipsum esse subsistens*.[113] Letzteres ist der Grund für eine Metaphysik der Freiheit.

---

[112] Appel, Personalität und Alleinheit Gottes [wie Anm. 15], 81–100, hier 89 und ebd. 93; SW II/4, 338.

[113] Vgl. Kapitel 1 in diesem Band. Vgl. zur Verortung in Bezug auf die Panentheismus-Frage: G. Brüntrup, Prozesstheologie und Panentheismus, in: G. Brüntrup/L. Jaskolla/T. Müller (Hg.), Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik (Whiteheads Studien 5), Freiburg/München 2020, 206–228, hier: 214.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. »Positive Philosophie« und »Philosophie der Offenbarung«

6.1 Gott als »ewige Freiheit zu seyn«

Anders als die negative Philosophie und klassische Metapyhsik, die nur das »Was« des Seins erreichen, soll die positive Philosophie die ontologische Frage Leibnizens angehen und das »Dass« des Seins, »das Sein von vorneherein«[114] erklären. Die Erklärung greift auf etwas zurück, was »vor dem Sein«[115] zum Stehen kommt. Dieses kann »kein Allgemeines, auch keine bloße Substanz, kein bloßes und blindes Ursein sein«.[116] Dies ist Gott als »Herr des Seyn«, »lautere Freiheit zu sein oder nicht zu sein, ein Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen«.[117] Gott ist darin also jenseits des Seins (*epekeina tes ousias*) »übersubstantieller Geist«.[118] In den »Weltaltern« heißt es: »Gott in seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn«[119] und dies mache seine »Herrlichkeit« aus. So bestimmt er sich auch frei dazu, »das Seyende-seyn«[120] (d. h.: das Seiende zu sein), wie es auf der letzten Seite der »Einleitung« heißt. Im Ausdruck erklingen die Worte der Selbstdarstellung Gottes im biblischen Bericht von Ex 3,14, mit denen Gott seine freie, geschichtliche Offenbarung begleitet. Indem diese Worte den »Eigennamen« Gottes sagen, wird betont, dass Gott sein eigen bleibt: »[I]m Namen ist Er selbst, der einzige, der seines Gleichen nicht hat.«[121] Indem der Inhalt des Namens sich in Bezug zum Seienden sagt, ist Gott in seiner Ursprünglichkeit und Freiheit erkennbar:[122] »[A]bsolut sein heißt frei sein«.[123]

---

114 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 57.
115 SW XIII, 241.
116 A. Franz, Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie, in: C. Danz/R. Langthaler (Hg.), Kritische und absolute Transzendenz [wie Anm. 10], 200–217, hier: 202.
117 SW XII, 33.
118 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 118.
119 SW VIII, 238.
120 SW XIII, 174.
121 SW XIII, 174.
122 SW XIII, 174.
123 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 125.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Gott geht der Actus aller Potenz voraus, »ist nicht erst möglich und dann wirklich, sondern es ist gleich wirklich«.[124] Dabei ist zu beachten: »[W]eil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte sie im Actus nicht überwunden seyn«.[125] Der Actus greift nicht auf eine vorgegebene und festgelegte Potenzialität zurück, sondern setzt Potenzialitäten frei. Daher ist es auch kein Widerspruch, wenn Gottes Wesen/Natur unter dem Primat der reinen Subjektivität als absolutes Können gedacht wird. Darin ist er reiner Wille ohne Orientierung auf ein bestimmtes ihm äußerliches Objekt, reinste Freiheit als Negativität qua »Entzug jeder Gegenständlichkeit«,[126] die hinter der Unterscheidung Subjekt-Objekt, Potenz-Akt zurückgreift. Schelling geht es dabei nicht um einen Rückzug in reine Ungegenständlichkeit und Negativität, sondern um die Frage nach der radikalen Bedingung für jede Wirklichkeit, jenseits der gegebenen Verfassung und Bestimmung von Wirklichkeit: Diese ist in Gott über das Seyn selbst hinaus zu suchen: als »Herr des Seyns«. Fasst man Gott als reine freie Selbstsetzung eines Subjektes Gott=Gott (nach dem Modell des Ich=Ich), ist im Kern Gottes ein Frei-Sein, aus dem allererst die Selbstsetzung in Freiheit hervorgeht. Tatsächlich ist Gott als Entzug der Gegenständlichkeit in seiner Selbstsetzung noch vor der prädikativ-reflexiven Struktur des Erfassens solcher Selbstsetzung.[127]

6.2 Die Umbestimmung der Potenzen

Versucht man Gott nun reflexiv als »absoluten Geist« zu artikulieren, so ergibt sich eine Bewegung, in der jede versuchte Bestimmung zugleich überwunden werden muss. Dies ist innerhalb der Philosophie der Offenbarung der Zusammenhang, an dem die Potenzen neuinterpretiert werden. Die Potenzenlehre erfährt so eine ontologische Radikalisierung. Sie dient nun als »ontologische Prinzipienwissenschaft«[128] beziehungsweise als »Transzendentalontologie, die nicht mehr die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, sondern von

124 XIV, 338.
125 XIV, 338.
126 Appel, Personalität und Alleinheit Gottes [wie Anm. 15], 90.
127 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 29.
128 A. Franz, Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings, Amsterdam 1992, 76.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erkennbarem Sein überhaupt untersucht«.[129] Auf diese Weise gibt sie Rechenschaft für eine Seinslehre, die in der radikalen Freiheit Gottes auch gegenüber allem Seienden gründet. Anderseits lässt sie sich bewusstseinslogisch als Artikulation der Momente eines absoluten Geistes (Wille, Verstand, Geist)[130] bzw. eines vollkommenen Willensaktes verstehen.[131] Die Potenzen sind Seinsprinzipien, deren »innerste[s] Wesen bloße Möglichkeit ist«.[132] Sie bewahren in sich damit auch die Möglichkeit »eines künftigen Seins«.[133] Gleichzeitig wird der freiheitliche Charakter dieser Ontologie durch die Willens-Metaphorik deutlich, die zur Explikation der Potenzen verwendet wird, um sie als Momente des Willens eines Geistes zu verstehen.

(1) Die *erste Potenz* (-A) wiederholt das negative und darin vorantreibende Moment der Seinsherrschaft Gottes gegenüber dem Seienden und benennt nun das reine Können, die absolute Subjektivität. Absolut betrachtet ist sie reine Möglichkeit, *potentia pura*. Sofern sie sich von der Dimension des »über« dem Sein oder jenseits des Seins hin zum möglich-Seienden wendet, ist sie »Ur-Möglichkeit«, die auf das »Real-Mögliche« aus ist: Die freie und überseiende Ur-Möglichkeit befindet sich »auf dem Sprung zum Sein«.[134] Sie ergeht als expansive Bewegung ohne Halt, ist das »Grenz- und Bestimmungslose«.[135] An sich selbst ist die erste Potenz der »unendliche Mangel an Sein«,[136] der einer Begrenzung bedarf, um in Sein überzugehen.

Betrachtet man die zweite Potenz unter der Perspektive des *Willens*, ist die erste Potenz reiner Wille, der seinen Übergang zum Sein wollen kann, »hinausdrängender Eigenwille«.[137] Der reine Wille ist die Macht »durch sein bloßes Wollen« zu sein, »ohne dass e[s]

---

[129] M. Gabriel, Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings ›Philosophie der Mythologie‹, Berlin 2006, 41.

[130] C. Danz, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes in Schellings »Philosophie der Offenbarung«, in: T. Buchheim/F. Hermanni (Hg.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, 179–196, hier: 182.188.

[131] Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 40.

[132] SW XI, 387.

[133] Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 33.

[134] Vgl. Reikerstorfer, Gottes Zeitlichkeit [wie Anm. 10], 230.

[135] SW XI, 388. Schelling bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Figur des *Apeiron*.

[136] SW XI, 325–326.

[137] Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 44.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

etwas anderes bedarf, als eben zu wollen«.[138] Die erste Potenz ist darin gleichzeitig Willen als reines Vermögen und sich ausrichtendes Wollen.[139]

(2) Die *zweite Potenz* (+A) gewährt das Prinzip der Bestimmung und Formung der ungebändigten Möglichkeit der ersten Potenz. Absolut betrachtet ist sie Bestimmung ohne bestimmbaren Gehalt, *actus purus*. In Bezug auf den Übergang zum Sein der ersten Potenz, das als fortwährende Bewegung keinen Halt im Seienden machen würde, bietet sie einen Punkt des Halts, damit es »stehen bleibe«.[140] Die zweite Potenz ist »leere Form eines möglichen Inhalts«. Es ist die zweite Potenz als »rein Seiendes«, die »verhindert«, dass die erste Potenz zu tatsächlichem Sein übergeht. Als Prinzip der Aktualisierung der unbegrenzten Ur-Möglichkeit der ersten Potenz markiert sie gleichzeitig die radikale Kontingenz aller möglichen Bestimmungen und ist das bleibende »ein anderes sein Könnende«[141] jeder Bestimmung.

Als Moment eines Willens ist die zweite Potenz als rein Seiendes der Form nach bereits seiend: »willenloses Wollen«,[142] »begierdelos« und »gelassen«,[143] bzw. nüchterner Verstand, der dem ursprünglichen Willen Konkretion gibt. In ihrer Bestimmungslosigkeit ist die zweite Potenz universal, indem sie das Wollen des Anderen will: hier das Sein-Wollen der ersten Potenz.[144] Damit steht die zweite Potenz nicht in Widerspruch zur ersten, sondern – man könnte sagen – verwirklicht deren Willen.

(3) Die *dritte Potenz* als Subjekt-Objekt leistet das gelungene »Gleichgewicht«[145] der ersten beiden Potenzen und vollzieht gemäß ihrer Zweckgerichtetheit die Bestimmung des Wollens der zweiten

138 SW XII, 35.

139 Vgl. Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 44. Es sei angemerkt: Im Vergleich zu den Stuttgarter Privatvorlesungen und der Freiheitsschrift ist die erste Potenz jetzt zwar weiterhin als ungebändigte Bewegung, unendliche Möglichkeit und Eigenwille aufgefasst, ihre Richtung ist aber umgekehrt worden: Sie ist nicht länger Trägheit auf sich gerichteter Schwerkraft.

140 SW XIII, 210.

141 SW XIV, 339.

142 SW XII, 51.

143 SW XIII, 215.

144 So will die zweite Potenz »nicht Sich als Sich […], sondern Sich als das Seinkönnende, und demnach als ein anderes« (SW XIII, 215). Vgl. Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 47.

145 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 223.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Potenz in Bezug auf das Können der ersten Potenz. Sie ist darin *das sein Sollende*.[146] In Bezug auf den Übergang zum Sein reflektiert sie den Grund des Übergangs. Sie ist Gottes Wille als Prinzip von dessen Zweckgerichtetheit:[147] Die einzig mögliche, der Unendlichkeit und Unmäßigkeit der Subjektivität Gottes entsprechende Bestimmung ist jene, die ihre *ratio* im überseienden Ungrund findet, also in der absoluten Freiheit Gottes selbst. In der dritten Potenz ist Gott als »natura necessaria« entfaltet als »das absolut freie Wesen«.[148] In Bezug auf die dritte Potenz thematisiert Schelling damit die Freiheit Gottes selbst gegenüber seinen Potenzen: Sie ist frei, das bestimmte Sein bzw. Seinkönnende (zweite Potenz) nicht zu wollen (»denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus ist (existirt) es«), aber auch frei, es zu wollen. Sie ist auch frei gegenüber dem »unvordenklichen Sein« und ist »nicht genöthigt, in demselben zu beharren, sondern kann aus ihm hervortreten«.[149] Aus voluntativer Betrachtungsweise ist die dritte Potenz der vollkommene geistige Willensakt, »Wollen, das sich hat«,[150] indem es radikale Selbstursprünglichkeit mit der Bereitschaft für fremden Gehalt verbindet. Daher ist die dritte Potenz Geist in einem eigentlichen Sinne.

Im Gang der Potenzen wird damit nichts anderes beschrieben als die radikale Freiheit der Liebe: Nicht nur frei vom Zwang, sich bestimmen zu müssen, sondern auch frei, sich ohne Zwang bestimmen zu können und – in ihrem radikalen Entzug von jedem Gegenständlichen – sich mit Gegenständlichem zu binden, ohne ihre Transzendenz gegenüber dem Gegebenen zu verlieren. Durch die drei Potenzen artikuliert sich Gott als absoluter Geist, wobei hier gilt, dass »[d]er absolute Geist […] noch einmal von seiner dritten Gestalt unterschieden [ist]. Als solcher ist der absolute Geist der freie Gott.«[151] Auch hier verweist die in der dritten Potenz wiederhergestellte Einheit als vermittelte auf die der Differenzierung der Potenzen vorausgehende Auffassung Gottes als Einheit, die aber in der Spätphilosophie nicht mehr als Indifferenz, sondern als radikale Freiheit verstanden wird: »Er ist der von seinem Geistsein freie Geist […] diese Freiheit von

146 SW XI, 395.
147 Vgl. Reikerstorfer, Gottes Zeitlichkeit [wie Anm. 10], 230.
148 SW XIV, 339.
149 SW XIV, 339.
150 SW XI, 462.
151 Krüger, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 174.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich selbst gibt ihm erst die überschwängliche Freiheit […] Der vollkommene Geist ist über alle Arten des Seins; darin besteht seine absolute Transzendenz.«[152]

Schließlich begründet Schelling mit Bezug auf die Potenzen das Unterscheidende zu Spinozas Pantheismus der unendlichen Substanz. Für Spinoza koinzidiert das Sein mit dem, was bei Schelling das unmittelbar Seinkönnende in der ersten Potenz ist, die, ohne den Bezug zur zweiten Potenz, unvermittelt zum Sein übergehen würde. Eine Auffassung vom Sein, die das Sein als schlicht gegeben verstehen würde (»blindes Sein«[153]) und nicht als etwas, das in sich einen »Anfang«[154] hat, identifiziert die Unendlichkeit mit dem Sein selbst und nicht mit dem, was dem Sein Anfang geben kann. Sein und Seinkönnendes würden darin koinzidieren. Schelling schreibt in Absetzung zu Spinoza:

> »Wir würden das sein Könnende, als absolut gesetztes, nur noch als ein Sein antreffen, dem wir selbst keinen Anfang mehr wüßten: ja, wir würden das sein Könnende gar nicht mehr als ein sein Könnendes auftreffen, sondern als bloße Substanz, die den Anfang aufgehoben hat.«[155]

7. Gott als höchste Persönlichkeit und die trinitarische Auslegung der Potenzen

In der Synthese der Potenzen ist Gott »höchste Persönlichkeit«, Aktualisierung seines Wesens radikaler Freiheit als Artikulation der Momente des Geistes (Wille-Verstand-Geist) und darin bewusst-vermittelte Gestalt seines Wesens *qua* absoluter Geist.[156] Mit Danz kann beobachtet werden, dass »der Begriff der Persönlichkeit Gottes […] in

---

152 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 78–79.
153 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 32.
154 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 33.
155 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 33.
156 Nach Bucheim verlangt Schelling dreifaches von dem, was als Persönlichkeit gezählt werden soll: »erstens Natur; zweitens eine entschiedene Position zu ihr als individuelles Selbst mit dieser Natur; drittens Bewusstsein von ihrem Selbstsein. Persönlichkeit ist eine individuell gehaltene (»selbstische«) Natur, die denkt oder Bewusstsein von sich hat« (T. Buchheim, Grundlinien von Schellings Personbegriff, in: T. Buchheim/F. Hermanni (Hg.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, 11–34, hier: 25).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den späten Texten Schellings geradezu als Synonym für den Begriff der Freiheit sowie ihrer geschichtlichen Realisierung«[157] gelten kann. Persönlichkeit ist hier auch Realisierung höchster Individualität[158] – damit das Entsprechende der »Idee in individuo« erreicht: »Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft nach eigenem Willen zu seyn.«[159] Persönlichkeit bedeutet daher eine individuelle Totalisierung einer Natur.[160] Durch die Modifizierung der Funktion der Potenzen im Innenbezug Gottes und die Auffassung Gottes nicht nur als radikale Freiheit gegenüber und zum Sein,[161] sondern auch als Geschehen radikaler Freiheit in sich selbst, wird eine Wirklichkeit, die »nichts als Beziehung und lauter Beziehung« ist, beschreiben, als welche Gott »Herr« überhaupt ist.[162] Damit wird Entscheidendes vom immanenten Leben der Trinität benannt. Als dieses Geschehen von Beziehung in radikaler Freiheit ist Gott sich selbstsetzende Tätigkeit, Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt. Zu klären wäre, unter welchen Bedingungen und wie eine trinitätstheologische Deutung der Potenzen dann legitim ist.

Die sich ergebende potenz-theoretische Trinitätslehre ist dabei klar patrozentrisch strukturiert. Der Vater ist Gott »in vollkommener Persönlichkeit«, die gleichzeitig das »Anhebende, Urhebende«[163] des innergöttlichen Prozesses ist *und* das, woraufhin die in der Vermittlung des Sohnes geleistete und durch den Geist auf ihr Ziel gerichtete Personalisierung abzielt. Damit umschreibt Schelling den Vater als *arché*/Quelle der Trinität, die die ganze Gottheit den anderen Personen verleiht und gleichzeitig als Woraufhin der innertrinitarischen Bewegung gilt. Dies geschieht, indem »[e]wig, d. h. immerwährend […] der Vater die Spannung [zwischen den Potenzen] setzt, und er

157 Danz, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes [wie Anm. 130], 182.

158 »So könnte man mit Schelling geradezu definieren: Person ist, was sich in einer Natur als individueller Geist offenbart« (Buchheim, Grundlinien von Schellings Personbegriff [wie Anm. 156], 20).

159 SW XI, 281.

160 Vgl. Buchheim, Grundlinien von Schellings Personbegriff [wie Anm. 156], 22.

161 Vgl. Krüger, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 173–181.

162 SW X, 260.

163 Vgl. Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 156.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hört nicht auf sie zu setzen, damit ewig, d. h. immerwährend der Sohn geboren werde«.[164]

Was auf jeden Fall zu beachten ist, ist die Intention Schellings: Mit den Potenzen will er den Gott denken, der, gerade weil er unbedingter Freiheitsraum und Beziehungsgeschehen in sich ist, Welt und Geschichte freisetzen kann, sodass ihm Geschichte und und das Positive in ihr relevant sind und er der Geschichte und des Bezugs zum Positiv-Singulären fähig ist. Damit wird konsequent die Trinitätstheologie als Fortschreibung des Monotheismus verstanden. In seiner Kommunikation nach außen äußert sich Gott gerade im seiner absoluten Persönlichkeit eigenen Charakter der Überschreitung, der sich in der Fähigkeit, Anfänge zu setzen, vollzieht. Darin ist Gott als höchste *personalitas* der Welt zugegen, in Einklang mit der klaren Bestimmung der Trinität als Fortschreibung des jüdischen personalen Monotheismus.[165]

»Die Idee der Dreieinigkeit ist eine allgemein menschliche, dem ursprünglichen Bewußtsein selbst einverwachsene, dem menschlichen Geiste einverflochetene«.[166] Sie wird dabei mit der »Dreizahl göttlicher Potenzen« verbunden,[167] was einerseits zur grundsätzli-

---

164 SW XIII, 324. Wobei dann zu fragen wäre, ob die trinitarischen Personen einen bestimmten Umgang mit den Potenzen implizieren und nicht selbst den einzelnen Potenzen zuzuordnen sind. »Weil Gott als absolute Wirklichkeit gegenüber der Verwirklichung seiner Potenzen frei ist, kann seine Einheit als die absolut vollendete Wirklichkeit angesprochen werden, die das Andere ihrer selbst als allgemein Mögliches in sich birgt. Das eine, freie und unaufhebbare Wesen Gottes ist nicht als eine vorpersonale Einheit, sondern als die ›absolute Persönlichkeit‹ zu begreifen. Diese Persönlichkeit geht über das potentiell in ihr enthaltene Sein als ihre ›Natur‹ hinaus […] Gottes wesentliche Einheit ist folglich die absolute Persönlichkeit, weil der Begriff der Einheit konstitutiv eine interne Selbstunterscheidung impliziert, die sich als der unhintergehbare Vollzugfreier Selbstbestimmung darstellt« (Krüger, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 201).

165 Dies ließe sich auch mit Thomas von aquin sagen: »Circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu nostro una personalitas Dei, ut Judaei intelligunt: ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi« (I Sent 26, 1, 2 sol.).

166 Vgl. Schelling, Urfassung [wie Anm. 91]. Gleichzeitig scheint sich Schelling wiederum des heilsgeschichtlich-soteriogsichen Zusammenhangs dann bewusst zu sein, wenn er feststellt: »Die Dreieinheitslehre kann wohl auch bloß abstrakt in Begriffen aufgefasst werden; allein mit solch einer abstrakten Auffassung lassen sich jene geschichtlichen Bestimmungen, die mit dieser Lehre in Verbindung stehen, durchaus nicht begreifen« (Urfassung, 152).

167 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 151.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Schwierigkeit einer Übersetzung der Potenzenlehre in die Personen der Trinität führt, anderseits die Frage nach der Vereinbarkeit zwischen der affirmierten historischen Kontingenz des Erweises in der christlichen Offenbarung (i.e., die nicht Ableitbarkeit des Heilsgeschehen) und der »Systematik der Potenzen« aufwirft – wie Korsch beobachtet.[168]

8. Der freie Erweis Gottes in Schöpfung und Geschichte

Mit der Auffassung Gottes als »Herr des Seins« versucht sich Schelling von der früheren Tendenz zu emanzipieren, Gott als *ab ovo* auf die Kommunikation seiner Selbst einer Schöpfung gegenüber ausgerichtet aufzufassen. Nun entspricht die Schöpfung Gott als dessen Selbstoffenbarung gerade darin, dass sie als in reiner Freiheit begründet in einem Verhältnis radikaler Kontingenz zu Gott steht. Der Gott, der Herr des Seins ist, ist wiederum von Seite der Schöpfung her betrachtet »zufällig«, weil nicht aus ihr und allem Seienden ableitbar. Gott drückt sein Wesen als radikale Freiheit aber dann gerade in der freien, nichts geschuldetem Akt der Schöpfung aus. Schelling spricht in diesem Zusammenhang explizit von einer »Freiheit Gottes in der Weltschöpfung«,[169] und bestimmt die Schöpfung als »freie Schöpfung«.[170] *Die Schöpfung ist freie »Handlung und Tat«*.[171] Konsequent ist der Gedanke einer freien Schöpfung nur mit dem, was er unter Monotheismus auffasst, vereinbar: Nicht ein allgemeiner Begriff Gottes als notwendiges, höchstes Sein, sondern der bestimmte Gott, der Herr seines Seins ist und sich aus dieser Herrschaft frei für das Sein der Welt entscheidet, kann Rechenschaft für eine freie Wirklichkeit tragen: »Der Monotheismus verträgt sich nur mit einem System freier Schöpfung. Jede freie Schöpfung ist einem blinden Entstehen entgegen gesetzt«.[172]

Er fordert dabei, dass »zwischen dem natura ewigen Sein Gottes und zwischen dem Entschluß zur Tat etwas in der Mitte sei, ohne wel-

---

168 Vgl. Korsch, Der Grund der Freiheit [wie Anm. 105], 293; vgl. Krüger, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 61.
169 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 155.
170 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91].
171 SW VII, 395.
172 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 125.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ches Mittelglied die Welt nur als unmittelbar notwendige Emanation der Gottheit gedacht werden könnte«.[173] Dieses Mittelglied ist jene »Möglichkeit, welche Gott im an sich Sein seines Wesens ersieht«,[174] die in der ersten Potenz benannt wird und im Verhältnis der Potenzen artikuliert wird.

Im Zusammenhang mit der Potenzenlehre ergeht auch die spezifische Reinterpretation der *creatio ex nihilo* der Spätphilosophie. Gott schafft nicht aus dem absoluten Nichts, sondern aus dem Nichts an festgelegtem Sein, das Gott in sich ist, also *aus der Differenz*[175] gegenüber und zwischen den drei Potenzen in sich (als Momente des Könnens, des Übergangs zum Seienden und deren freien Verbindung). Damit schafft er aus dem Entzug jedes Seienden, der er als Herr des Seins ist: »Es stand in seiner Macht, jenes Prinzip des Anfangs, das nicht in ihm als bloße Möglichkeit war, das ohne seinen Willen nichts war, das er als bloße Möglichkeit in der Tiefe seines Wesens ersah, in enger Verborgenheit zu halten oder außer sich zu setzen, es zur Wirklichkeit zu erheben.«[176] Schöpfer ist »[d]er Gott, dem es frei war, das ansich Sein seines Wesens als das Gegenteil des an sich Seienden, als das von sich Seiende oder außer sich Seiende zu setzen und dadurch Veranlassung zu einem Prozeß zu geben«.[177]

Allerdings ist die Schöpfungstat nicht willkürlich. Sie ist in der Entscheidung des personalen Gottes gegründet und entspricht seinem Wesen, gemäß Schellings Verständnis von Freiheit. Freiheit ist für Schelling weder Willkürfreiheit, die keinen Grund für ihr Handeln gegeben kann, noch Wahlfreiheit zwischen vorgegebenen Optionen, die ihr wiederum auch gleichgültig gegenüberstehen würden. Anderseits ist Gottes Freiheit mit einem Moment der Entscheidung und des

---

173 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 131.

174 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 131. »Jene […] Möglichkeit ist Mittelglied, das wir zwischen dem an sich ewigen Sein Gottes und der Schöpfungstat annehmen müssen« (SW XIII, 303).

175 Vgl. Appel, Zeit und Gott [wie Anm. 11], 146: »Gott als der freie Schöpfer schafft nicht aus einem vorausliegenden Nichts, und der Aspekt einer creatio ex nihilo hat – wie wir noch in den Ausführungen zur positiven Philosophie sehen werden – hat seinen Sinn darin, als dieses ›aus dem Nichts‹ existentielle Bedeutung (im Sinne des Bestehens der Frage ›Warum überhaupt etwas...‹) gewinnt […]. Vielmehr schafft Gott aus (der Differenz) Gott(es) selbst.« Mit Verweis auf: Vgl. F. Meier-Hamidi, Transzendenz und Wirklichkeit Gotte. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätphilosophie, Regensburg 2004, 256–259.

176 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 155.

177 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 155.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wollens verbunden und nicht bloße Ausführung eines Vorbestimmten. Gottes Entscheidung ist daher gleichzeitig begründet in seinem Wesen (Moment der Notwendigkeit) – und damit nicht beliebig – und reale freie Entscheidung – Moment der Freiheit. Das heißt, mit Gerlach gesprochen:

> »Wer frei handelt, der muss um den Inhalt seiner äußeren Handlungsoptionen und um seine inneren Gründe wissen, diese als eigene Handlungen zu wollen oder abzulehnen und er muss aus diesen Gründen zu handeln entschlossen sein; kurz: er muss wissen, was er will.«[178]

Dies trifft auf Gott zu, wobei in der Spätphilosophie – wie oben dargestellt – zum Wesen Gottes auch eine »Freiheit von sich selbst«[179] gehört, die aber als konstitutiver Moment der wesentlichen Liebe Gottes zu zählen ist.

Weil in Gottes Wesen und Freiheit begründet, ist die Schöpfung als Ausdruck des Wesens Gottes auch von einer Teleologie gekennzeichent. Gott kann in sich »das relative Nichtsein seines Wesens zum Sein zu erheben«, weil er in sich schon immer das Prinzip der Überwindung der Trägheit und Entfremdung des Natur-Pols hat, »weil er in dem ursprünglichen Sein seines Wesens das Mittel hat, wodurch er das seiner Natur nach nicht Seiende oder nicht sein Sollende aber eines Zweckes willen Seiende, das außer sich Gewordene wieder zu überwinden« vermag.[180] Die Schöpfung ist zur Personalisierung im Sohn bestimmt und auf diese hin geöffnet.

Daher reproduziert die Schöpfung die Potenzen-Struktur in sich, jedoch so, dass ihre Einheit und ihr Zusammenwirken nicht gesichert ist und als offene Aufgabe der Schöpfung zählt. Die Potenzen lassen sich nun wieder nach dem bereits aus der mittleren Phase bekannten Modell bestimmen: Als *erste Potenz* zählt nun der Aspekt der Materie, die als ungebändigte Kraft ohne Form vorgeht. Als *zweite Potenz* zählt die Einhegung in Form und Bestimmung der unbändigen Kraft. Als *dritte Potenz* zählt die Finalität der ursprünglichen Kraft, auf die die Formierung durch die zweite Potenz abzielt (dritte Potenz als *causa finalis* der Schöpfung). Diese identifiziert Schelling – erneut – als Vergeistigung und Personalisierung der Materie hin dazu, »Ebenbild« Gottes zu werden.

---

178 Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 102; allgemeiner: ebd., 96–108.
179 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 78.
180 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 155.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

9. Zeittheorie der Spätphilosophie

In der Spätphilosophie intensiviert sich die Problematik der gleichzeitigen Behauptung (a) einer (Welt-)Zeit eröffnenden Tat aus der Ewigkeit, (b) der Ewigkeit Gottes als das, woher die Schöpfungstat herrührt, und (c) der Lebendigkeit Gottes. Gottes Handeln darf nicht selbst in der Weltzeit sein, sonst wäre Gott selbst der Weltzeit untergeordnet und nicht vorausgehender Ursprung ihrer Eröffnung. Umgekehrt muss gerade die Lebendigkeit Gottes gedacht werden können und das »Geschehen«[181] der freien Tat und des Entschlusses zu ihr. Deshalb verortet Schelling die Wahrheit und die Quelle der Zeit in der Ewigkeit Gottes: »Das Wesen oder die eigentliche Kraft der Zeit liegt *im* Ewigen«, das die »Einheit« der Zeit realisiert.[182] Damit wird die Ewigkeit Gottes als zeitträchtig und der Zeit fähig gedacht. Außerdem wird ab den Weltaltern Zeit in Hinblick auf die Zeitmodi und nicht nur, wie noch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, auf die Sukzession hin gedacht.[183]

Einerseits ist »mit der Schöpfung zuerst und zugleich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – Anfang, Mitte, Ende – gesetzt«. Anderseits »folgt nicht, daß keine Zeit vor der Welt oder der Schöpfung ist«: Gemeint ist hier – aus der Perspektive der Schöpfung –, die einen Anfang hat, dass die ontologisch vorausgesetzte Ewigkeit Gottes der Schöpfung als »Vergangenheit […] erscheint«. Schelling macht daher deutlich, dass diese »Zeit vor der Welt für sich allein *nicht* Zeit ist«. Allerdings kennzeichnet Schelling die »Ewigkeit« als Grund der Möglichkeit von Zeit.[184]

Die Ewigkeit Gottes als *Allgegenwart* geht deshalb zusammen mit der Fähigkeit, sich zur Geschichte im Zusammenspiel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hervorzubringen und sich dazu zu verhalten. Für Gott sind die Sukzession der Zeiten und die Zeitmodi nicht gleichgültig. Vielmehr ist er – in Bezug auf die Weltgeschichte

---

181 SW X, 124.

182 Vgl. F. W. J. Schelling, Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813, München 1946, 75.

183 Vgl. Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 146.164. Schelling wendet sich gegen eine Zeitauffassung als bloße mechanische Sukzession, als »rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen« (Schelling, Die Weltalter [wie Anm. 182], 10), die nicht die den qualitativen Charakter und die gegenseitige Interferenz der Zeitmodi bedenkt.

184 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 138.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– in der Kontingenz von Sukzessionen und im Zusammenwirken der Zeitmodi anwesend. In Gott bedarf es darum einer Vermittlungsinstanz zwischen der in sich ruhenden Ewigkeit und der äußerlichen Zeit, die den zeitträchtigen Aspekt der Ewigkeit bestimmt.[185]

> »Wenn man, wie es gewöhnlich ist, sagt, dass die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen habe, so muss man demgemäß auch sagen, dass zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit etwas in der Mitte sei, das sie zugleich trenne und verbinde. Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das sein, was noch nicht wirklich Zeit und insofern der Ewigkeit gleich ist, inwiefern es aber Möglichkeit der Zeit ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist.«[186]

Diese Vermittlungsinstanz ist im Doppelcharakter der Potenzen zu suchen, ihrer Simultaneität und Relationalität, deren Beziehung sich als ewiges Geschehen in der Ewigkeit Gottes vollzieht. In ihrer Bewegung ereignet sich jede mögliche Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, jede mögliche Bestimmung von Seiendem, jedes mögliche Sukzessionsverhältnis. In dieser Weise antizipiert das Beziehungsgeschehen zwischen den Potenzen jedes Zeitverhältnis *als* Zeitverhältnis in der Ewigkeit Gottes und zwar so, dass es schon immer auf dessen Gelingen gemäß dem Willen Gottes hin komponiert ist, denn in der dritten Potenz wird die ursprüngliche Einheit als vermittelte restituiert: »Gott ist das Ende seines Endes und der Anfang seines Anfangs: Sein Anfang fängt nicht an und sein Ende endet nicht«, ohne dass dabei in Gott »etwas vorausgehe oder folge«.[187]

In Bezug auf die mögliche Schöpfung – als ewige Möglichkeit Gottes – eröffnet die »Sukzession« der Potenzen die Möglichkeit der Weltzeit, indem sie antizipierend die »Perioden des Werdens und der Entwicklung« der Welt nachvollzieht,[188] sodass Gott in sich »eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andere als Zukunft«[189]

---

185 Sodass mit Gerlach von einer »doppelten Ewigkeit« (Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 145) gesprochen werden könnte. Wir plädieren dafür, genauer von einen »Doppelcharakter« der Ewigkeit zu sprechen: Es ist dieselbe Ewigkeit, die in sich die Möglichkeit der Setzung von Sein und Zeit hat und damit – das Verhältnis dazu.

186 SW XIII, 306.

187 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 80.

188 Schelling, Die Weltalter [wie Wie Anm. 182], 25.

189 Schelling, Die Weltalter [wie Wie Anm. 182], 75.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzt. Es ist dann die tatsächliche Wendung Gottes hin zur Eröffnung der Schöpfung, die die Zeit hervorbringt als Sukzession und als Zusammenwirkung der Zeitmodi.

Die Schöpfung entspringt dem Willen Gottes in seiner vollkommenen, persönlichen Form: in der Komposition vom Willen der ersten Potenz und willenlosem Willen der zweiten. Die mögliche und gewollte Schöpfung ist als zur Personalisierung destiniert, damit bereits auf eine bestimmte Zukunft hin eröffnet. In dieser ewigen Vorbestimmung hat die Welt ihre eigene und eigentliche Zukunft, als Zukunft aus der Ewigkeit Gottes. Die Welt ist »als Zukunft in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verstande enthalten«.[190]

Die Weltgeschichte wird damit als offenes Geschehen freigelassen, jedoch in seiner Konstitution mit einer Finalität und Ausrichtung; diese wirkt in Geschichte nicht determinierend, sondern muss als eschatologisch-apokalyptische Einholung der Geschichte aus Gottes Ewigkeit (aus der in Gott verorteten Quelle der Zukunft) gedacht werden. Erst in Bezug auf diese Zukunft hat Geschichte in einem eigentlichen Sinne »Zukunft«. Dadurch, dass die Geschichtszeit ihre wahre, ewige Vergangenheit und Zukunft nicht in sich hat, neigt sie dazu, zu leerer Zeit zu werden, eine »unablässige[n] Wiederholung einer und derselben Zeit«,[191] in der Vergangenheit und Zukunft zu bloßen Momenten der Zeit-Sukzession gemacht werden und die Zeit-Sukzession in jedem Augenblick sich wiederholt. So muss Schelling auch die Frage nach einer Rettung der Zeit vor ihrer Gleichgültigkeit und Eintönigkeit, also davor, »dass die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern ein Fortschritt ohne Grenzen […] darum zugleich sinnloser Fortschritt«[192] sei, stellen.[193]

Aus der Perspektive der Geschichte, in der die Potenzen getrennt auftreten und das Seiende als Notwendiges gegeben ist, sind die

---

190 SW XIII, 308–309. Vgl. Gerlach: »Gott, der die Welt will, erzeugt zugleich durch die Aktualisierung dieses Welt-Wollens diejenige Zukunft, in welcher die Welt als Schöpfung realisiert werden kann« (Gerlach, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 178).

191 Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21, Bonn 1969, 160.

192 SW XI, 260.

193 Die Frage weist eine erstaunliche Nähe zur Frage von J. B. Metz nach der Erlösung der Welt-Zeit von ihrem nihilistischen Charakter der ewigen Wiederkehr, wie u. a. Rudolph Langthaler gezeigt hat. Vgl. R. Langthaler, »Gottvermissen« – eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie, Regensburg 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erwirkung der personalisierenden Einheit und der Erweis einer Freiheit Gottes gegenüber dem Seienden positiv zu leisten. Das bestimmt die philosophische und damit rationale Bedeutung der positiven Philosophie als Philosophie der Offenbarung. Offenbarung offenbart in Einem göttliche Freiheit als Bedingung freien Seins und offenbart zugleich die Realisierung ihrer gelingenden Gestalt:

> »Der Inhalt der Offenbarung ist zunächst ein geschichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geschichtlicher, er ist ein Inhalt, der zwar zu einer bestimmten Zeit offenbar wird, d. h. in die weltliche Erscheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war ›vor Grundlegung der Welt‹«.[194]

10. (Trinitarischer) Monotheismus als wahre Alleinheitslehre

10.1 Monotheismus als »Alleinheit«

Explizit grenzt Schelling seinen Ansatz vom Theismus und vom Pantheismus ab. Unter Theismus versteht er die Position Jacobis. »Der Theismus erkennt Gott bloß der Substanz nach, nicht aber der Gottheit nach«.[195] So denke der Theismus formal die Einheit Gottes, nicht aber die Einzigkeit Gottes, wie es im Monotheimus der Fall ist. Gott ist Eins und Einer, weil Gott als der, der er ist, der Einzige ist: Als dieser Gott gilt Gott=Gott. Inhalt des Monotheismus ist damit »nicht Gott überhaupt, sondern der bestimmte Gott […] den als Gott einzigen«.[196] Der Übergang vom Theismus zum Monotheismus ist durch den Unterschied zwischen Gott als Idee der reinen Vernunft, mithin als einem »notwendig Seyenden« und als *actus purus* gegeben, und der Bestimmung Gottes als Wirklichkeit höchster Freiheit, mithin als Herr seines Seins. Die Frage: Ist Gott als »Ursein […] geistig frei oder unfrei?«[197] führt sowohl zur Überwindung des Theismus, der Vorstellung eines notwendig höchsten Seienden, des Pantheismus, als auch der Vorstellung einer notwendigen Schöpfung: »Der Pantheismus wird wirklich überwunden nur durch das wirkliche

194 SW XIII, 142.
195 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 115.
196 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 118–119.
197 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 116.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begreifen einer freien Weltschöpfung, wie Gott Urheber eines von ihm verschieden Seins ist.«[198]

Die Überwindung von Theismus und Pantheismus ist mit der Bestimmung Gottes als schlechthinnige Freiheit gegenüber noch dem eigenen Selbstsein oder dem Sein der Schöpfung gegeben. Dadurch radikalisiert Schelling den Gedanken seiner Lebendigkeit:

> »Der wahre Gott ist der lebendige; lebendig ist, was über sein Sein verfügt; lebendig ist der Gott, der aus eigener Macht aus sich herausgeht, ein Anderes von sich in seinem unvordenklichen Sein wird, verschieden von dem Sein, indem es *a se* ist. Gott ohne diese Macht denken, heißt ihn der Möglichkeit jeder Bewegung berauben. Dann müßten (nach Spinoza) die Dinge aus Gott emanieren (schlechter Pantheismus); oder man müßte mit Voraussetzung eines freien intelligenten Welturhebers versichern: Die Schöpfung sei unbegreiflich! (Schaler Theismus)«.[199]

Indem es im Monotheismus um die Einzigkeit Gottes geht, als Prinzip von Einheit und gleichzeitig als Singularität, geht es auch um die Möglichkeit realer Vielheit und Differenz, um die Möglichkeit des Positiven. Diese sei sowohl im Theismus als auch im Pantheismus verwehrt, da sie die Einheit als Substanz denken, die jeweils die Vielheit als irrelevant für die in sich beruhende Unendlichkeit Gottes erklärt oder sie in die alles umfassende Substanz subsumiert.[200] Damit sei Theismus »lautere Verneinung« des Positiven, Pantheismus dessen »Nichtwissen« und nur der Monotheismus »lautere Bejahung«.[201] Vor diesem Hintergrund kann Schelling überaus deutlich formulieren:

> »Der bloße Theismus besteht darin, die Einheit ohne Allheit – das bloße *hen* ohne *pan* – zu setzen. Der Pantheismus besteht darin, das *pan* ohne *hen* –, das All ohne geistige Einheit zu setzen. Daher ist es einleuchtend, daß Monotheismus als *Alleinheitslehre* das Vermittelnde beider ist«.[202]

Das intendierte *pan* ist dabei die Vielheit der Positivität und von singulärer Persönlichkeit. Insofern ist Schelling ein paradigmatischer Vertreter des Einheit-in-Differenz-Denkens. Die wahre Alleinheits-

198 Philosophie der Offenbarung 1841/1842, Frankfurt a. M. 1977, 170.
199 Philosophie der Offenbarung [wie Anm. 198], 170.
200 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 140–141.
201 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 142–143.
202 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 139.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lehre rettet die Positivität der Vielheit und die Personalität in Selbstbewusstsein. So ist der Gott des Monotheismus tatsächlich »persönlich und alles zugleich«.[203]

10.2 Monotheismus: Gott als dieser Gott

Zum Ende sei noch einmal der Gang der positiven Philosophie rekonstruiert, um die kardinale Funktion von Monotheismus und Offenbarung herauszustellen. Strikt genommen beginnt die positive Philosophie nicht mit Gott. Ihren Anfang macht sie mit dem Urwesen, absoluter Geist, dessen Wesen Freiheit *gegenüber* und *zum* Sein ist. Dieses Freiheitsverhältnis zum eigenen Sein wird im Gefüge der Potenzen als spezifische Bestimmung des Verhältnisses von Potenzialität (Können) und Aktualität (Sein) nach dem Modell der Willensbestimmung artikuliert. Die Vermittlung des Wesens über die Potenzen hindurch realisiert eine *individuelle* Totalisierung des Seins des Urwesens als Personalität. Sie ist die freie Seinshabe in radikaler Eigenheit des jede Möglichkeit in sich tragenden Wesens. Damit ist die Entsprechung der in der negativen Philosophie erfassten »Idee in individuo« und »omnitudo realitatis« positiv gefasst. Die radikale Freiheit vom Sein und gegenüber dem Sein kann als Liebe verstanden werden, die gerade ihre Unendlichkeit in der Freiheit vom Sein und gleichzeitig in der Freiheit zum Sein als Freiheit zur einschränkenden Bestimmung hat. Das so gefasste Wesen ist »Herr des Seins«.

»Gott« ist im engen Sinne keine Vokabel der Philosophie, sondern stammt als Lexem aus den Religionen.[204] Die Verbindung der Vokabel Gott mit dem Gedanken »Herr des Seins« ist darin eine positive: Sie gilt, sofern sich ein möglicher »Herr des Seins« als dieser erweist. Dies dient auch als Kriterium unter den Religionen: Nicht der generische Bezug auf einen Gott, sondern die spezifische »Bestimmung« dessen, was Gott im Unterschied zu Theismus und Pantheismus genannt wird, ist entscheidend. Es ist die jüdische Religion, die sich auf die Selbstpräsentation Gottes als NAME bezieht, daher Gott als radikale Individualität in höchster Persönlichkeit und

---

203 Vgl. F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010.

204 Vgl. SWIII, 603; SW VI, 57; vgl. Danz, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes [wie Anm. 130], 186.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als »Herr des Seins« begreift.[205] So ist das Judentum in eine personale Beziehung mit einem personal bestimmten Gott eingetreten. Die Bestimmtheit des einzigen und einzigartigen Gottes markiert dessen Charakter als Freiheit, Persönlichkeit und Selbstbewusstsein. Aus diesem Freiheitscharakter resultiert die Möglichkeit von Differenz und Positivität.

Die christliche Dreieinigkeit versteht Schelling dabei als Fortschreibung des jüdischen Monotheismus: »Der *dreieinige* Gott ist nur der bestimmte Ausdruck für: der *alleinige* Gott.«[206] Die Fortschreibung bezieht sich selbstverständlich auf die nähere Bestimmung der Schöpfung und der Heilsökonomie. In seiner Offenbarung, die die Schöpfung miteinbezieht, bringt Gott den Menschen als zu Einheit und Persönlichkeit bestimmtes Seiendes hervor *und* gibt sich in freier Persönlichkeit durch geschichtliche Begegnung. Dabei bewahrt Schellings Konzept die doppelte Dimension des christlichen Offenbarungs- und Heilsverständnisses als Selbstmitteilung: als Mitteilung Gottes an den Menschen und als Entsprechung und Annahme der Mitteilung Gottes *in* seiner Heiligung als Ebenbild Gottes im Prozess der Verebenbildlichung. So gilt einerseits, dass erst in der Offenbarung Gott dem Menschen als persönlicher Gott sich gibt: »Gott steht dem Menschen wie ein Mensch gegenüber […]. Er stellt sich dem Menschen, wie eine Person der Person, entgegen.«[207] Darin erweist Gott das Sein der Schöpfung als aus Freiheit gewolltes Sein, in Hinblick auf den Menschen. Anderseits vollzieht sich die Offenbarung Gottes in der »Personalisierung« und Erhebung des Menschen zu Gott, die in Christo stattfindet, und der Stiftung als »selbstgesetzte freie Einheit«[208] unter den Menschen und mit Gott, die die personale Einheit Gottes in Welt und Geschichte vollzieht.

Schellings Konzept der Selbstvermittlung des Absoluten ohne Feedbackschleife ist dem Einheit-in-Differenz-Denken zuzuordnen und kann als ein durch Freiheit bestimmter personaler und relationaler Theismus gefasst werden, der die Unendlichkeit Gottes als Voraussetzung der Schöpfung ebenso wahrt wie die Unterschiedenheit von Gott und Welt, obgleich die Welt in den Prozess der inneren Selbst-

205 Vgl. SW XI, 165.
206 Vgl. Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 147.
207 Schelling, Urfassung [wie Anm. 91], 423.
208 Danz, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes [wie Anm. 130], 190.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

differenzierung sowie der Selbstoffenbarung Gottes eingebunden und integriert ist.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Florian Baab

10 »Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht.« Zur philosophischen Gotteslehre Hermann Lotzes

Der Göttinger Philosoph Rudolph Hermann Lotze gehörte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu den meistrezipierten Vertretern seines Faches: Die Encyclopedia Britannica in der Ausgabe von 1911 enthält einen Beitrag zu Lotze, der annähernd 30.000 Zeichen umfasst (Nietzsche und Kierkegaard bringen es darin lediglich auf 6.000 bzw. auf gut 2.000 Zeichen),[1] und noch in Ueberwegs »Grundriss der Geschichte der Philosophie« wird er in den 1920er Jahren als »der größte deutsche Denker des 19. Jahrhunderts nach Hegel« angeführt.[2] Lotze, der nicht nur Philosoph, sondern auch habilitierter Schulmediziner war, sah sich – was nach dem Untergang der großen idealistischen Systementwürfe keine Selbstverständlichkeit ist – als überzeugter Theist: Genauso vehement, wie er für die induktive Methodik der aufstrebenden Naturwissenschaften eintrat, verteidigte er die Gotteslehre als Fundament der klassischen Metaphysik. Eben diese Übergangsstellung mag einer der Hauptgründe dafür sein, wieso Lotze für die kritisch-positivistischen Denker des frühen 20. Jahrhunderts bald nicht mehr anschlussfähig schien.

Ich halte mich in meiner nun folgenden Darstellung von Lotzes Gotteslehre in erster Linie an sein anthropologisches Hauptwerk, den zwischen 1856 und 1864 in drei Bänden erschienenen *Mikrokosmos*.

---

[1] Vgl. H. Sturt/J. T. Merz, Lotze, Rudolf Hermann, in: The Encyclopedia Britannica (Bd. 17), New York [11]1911, 23–26.

[2] T. K. Oesterreich, Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Bd. 4: Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart, Leipzig [12]1924, 299.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Gott als »unendlicher Hintergrund« alles Seienden

Lotzes erste Annäherung an einen philosophischen Gottesbegriff findet sich am Ende des ersten Bandes des *Mikrokosmos*. Mit kritischem Blick auf die optimistischen Versuche vieler seiner Zeitgenossen, eine allumfassende »Naturgesetzlichkeit« als generelles Explikationsmuster zur Beantwortung bisheriger Menschheitsfragen zu etablieren, fragt Lotze hier nach den erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen einer solchen Grundannahme:

> »Diese Verehrung eines allwaltenden Naturgesetzes als des einzigen Bandes, welches alle zerstreuten Elemente des Weltlaufes zu wechselseitigen Wirkungen zusammendränge und die Gestalt ihrer Bewegungen bestimme, ist sie selbst ein möglicher Gedanke und kann sie den letzten Abschluss unserer Naturansicht gewähren, für deren Ausbildung im Einzelnen wir selbst ihr überall gehuldigt haben?«[3]

Lotze bekräftigt auf diese Weise, dass er ein allgemein gedachtes »Naturgesetz« für einen kaum verwertbaren, weil leeren Abschlussgedanken hält: Schon der hierfür essentielle Begriff der »Wirkung« entzieht sich aus seiner Sicht einer weiteren Definition; allenfalls könne man *konstatieren*, dass es Wirkung gebe, und untersuchen, nach welchen konkreten Gesetzen sie sich vollziehe, nicht aber die Frage beantworten, *wieso* überhaupt eine Welt permanenter Wirkungen existiere. Im Hinblick auf die Frage, ob die »Vorstellung eines Reiches ewig und allgemein gültiger Gesetze« diese »Lücke füllen« und »die spröde Vereinzelung der geschiedenen Elemente zu dem gediegenen Ganzen einer wechselwirkenden Welt verschmelzen« könne, falle das Ergebnis daher eindeutig aus:

> »Sie kann es ohne Zweifel nicht; denn wie vermöchten Gesetze, wie eine Notwendigkeit, die für bestimmte Fälle bestimmte Erfolge verschriebe, überhaupt für sich selbst zu existieren? Nichts kann sein außer dem Seienden und seinen inneren Zuständen, und nicht zwischen den Wesen kann als ein für sich bestehender sie verbindender Hintergrund, als eine wirksame, sie leitende Macht, eine allgemeine Ordnung ausgegossen sein, dem vorangehend, was sie ordnen soll.«[4]

---

[3] H. Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Bd. 1: 1. Der Leib 2. Die Seele 3. Das Leben (Hg. N. Milkov), Hamburg 2017, 425.

[4] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 427.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lotzes Argument an dieser Stelle betrifft einerseits den fundamentalen Bereich der Wissenschaftstheorie: Die Rede von »Naturgesetzen« verleitet zu der Implikation, diese seien die letzte Instanz der Realität und das Seiende, das ihnen strikt gehorche, ihr Abbild. Das Gegenbild dieses Gesetzesrealismus ist das Postulat, dass nicht die Gesetzesaussagen die Vielfalt des Seienden bestimmen; vielmehr sind sie eine einfache Abstraktion, die auf der deutlich komplexeren Realität des Seienden beruht.[5] Allerdings ist für Lotze auch das Seiende selbst nicht die letzte zu postulierende Instanz: Das Faktum des permanenten »Wirkens« aller existierenden Dinge auf- und untereinander bringt ihn zur fundamental-ontologischen Annahme eines »Hintergrundes«, der alles Seiende fortwährend verbindet.

Sein Plädoyer gegen den Gesetzesrealismus wird von Lotze zunächst durch ein sprachanalytisches Argument untermauert: Man täusche sich über den ontologischen Status der Naturgesetze meist durch eine »weitverbreitete Gewöhnung der Vorstellung und des Sprachgebrauchs«:

> »Wir sprechen nun einmal von Beziehungen, die zwischen den Dingen obwalten, von Verhältnissen, in welche sie eintreten, von einer Ordnung, die sie umfasst, von Gesetzen endlich, deren Wirksamkeit zwischen ihnen hin und her spielt, und wir bemerken wenig mehr, welchen Widerspruch diese Begriffe einschließen, von Verhältnissen, die für sich bereit lägen, bevor die Dinge kämen, um in sie einzutreten, von einer Ordnung, die vor dem Geordneten bestände, um es aufzunehmen, von Beziehungen endlich, die wie haltbare Fäden, deren Stoff wir doch nicht anzugeben wüssten, über den Abgrund hinweg gespannt wären, der ein Wesen vom anderen trennt.«[6]

Unterschlagen werde hierbei, dass »alle Verhältnisse und Beziehungen wahrhaftes Dasein nur in der Einheit des beobachtenden Bewusstseins haben«, und dass analog dazu jede »wirksame Ordnung« und jedes Gesetz, das man sich als »unabhängig von unserem Wissen zwischen den Dingen« vorstelle, nur »Dasein haben kann in der Einheit des Einen, welches sie alle verbindet«.[7] Hier nun erfolgt in aller Kürze Lotzes real-idealistische Fundierung seines Systems.

---

[5] Lotze fasst dies selbst in die Worte, die Natur werde »nicht das an sich Widersprechende vermögen und dem eine selbstständige Existenz verleihen, was nur an dem Seienden und in ihm zu sein im Stande ist.« Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 428.

[6] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 428.

[7] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 428.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So wie im Menschen das Bewusstsein dazu in der Lage ist, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit zu einem Ganzen zusammenzufassen und den Gegebenheiten der Natur, überführt in Gesetzesaussagen, die Form objektiver Repräsentation zu verleihen, so ist alle Mannigfaltigkeit der Welt erst möglich durch den allem gemeinsamen Grund, in dem Ideal und Realität in eines fallen:

> »Nicht der nichtige Schatten einer Naturordnung, sondern nur die volle Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens, dessen innerlich gehegte Teile alle endlichen Dinge sind, kann die Mannigfaltigkeit der Welt so verknüpfen, dass die Wechselwirkungen über die Kluft hinüberreichen, welche die einzelnen selbstständigen Elemente voneinander ewig scheiden würde. […] Nicht ein Endliches überhaupt wirkt aus sich, als aus diesem Endlichen heraus, auf das andere; jede Erregung des Einzelnen vielmehr, indem sie den ewigen Grund bewegt, der in ihm, wie in allen, das Wesen seines endlichen Scheines ist, vermag nur durch diese Stetigkeit der Wesensgemeinschaft hindurch auf das scheinbar Entfernte überzuwirken.«[8]

Man dürfe daher, so Lotze, weder zwischen Körper und Seele, noch zwischen anderen autonomen Gegenständen, ein weltimmanentes »Band« suchen; vielmehr sei alles Geschehen innerhalb der Welt als »die innerliche Regsamkeit eines einzigen Unendlichen« zu betrachten, dessen Charakteristikum eine »eigene gemeinsame Gegenwart in allen endlichen Elementen« sei, »durch welche die Welt zur Einheit eines Wesens verbunden ist«.[9] – Unter diesem Leitwort der Einheit zieht Lotze nun eine strukturelle Parallele zwischen der menschlichen Seele und dem Weltgrund: So wie in jeder einzelnen Äußerung der Seele immer schon ihr »ganze[s] Wesen« präsent sei, durch das die »Wechselwirkung der verschiedenen Zustände« erst möglich werde, so seien die »scheinbaren Elemente der Welt« selbst erst möglich als Ausprägungen der »Substanz aller Dinge«, der »Wesensgemeinschaft […], welche sie alle verknüpft«.[10]

> »Was jedes einzelne Element leistet, das vermag es nicht, sofern es dieses Einzelne ist, sondern nur sofern es dieses Einzelne als Erscheinung dieses Allgemeinen ist. […] So wirkt alles Endliche im Grunde nur

[8] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 428f.
[9] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 416.
[10] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 418.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> durch das, was es im Verborgenen besseres ist, als es scheint; durch die wesenhafte Macht des Unendlichen, die auch in ihm liegt«.[11]

Da nun diese »innere Natur der Dinge« dem Menschen nicht zugänglich sei, bleibe ihm nichts, als die »allgemeinen Gesetze des Wirkens« weiterhin als »Tatsachen hinzunehmen«; folglich müsse man auch den »Sprachgebrauch der Naturwissenschaften nicht tadeln«, sofern er, wie es diesen zukomme, nur »Sprachgebrauch für die laufende Untersuchung«, nicht aber »Ausdruck für den Sinn der vollendeten sein soll«. Umgekehrt sei die »Mitwirkung des Unendlichen« für die »Durchführung der Erklärungen im Einzelnen« gar nicht verwertbar – es bleibe lediglich das Bewusstsein, dass das Unendliche im Konkreten »nur noch in Gestalt jener abgeleiteten Prinzipien tätig« sei, »in die es sich selbst verwandelt hat«. Wer daher, der Methodik der Naturwissenschaft gemäß, »alles Geschehen der Natur auf mechanische Verkettung« zurückführe, setze dem Unendlichen gerade nicht eine »unabhängige, feindliche, von ihm zu überwindende Macht« gegenüber, sondern beobachte seine Wirksamkeit in der »Welt der Erscheinungen«.[12]

2. Gottesbeweise

Am Ende des dritten Bandes des *Mikrokosmos* finden sich einige weitere Thesen Lotzes zur Gotteslehre, die nun freilich in eine andere Richtung gehen als die ontologischen Argumente im ersten Band. Zunächst kritisiert er hierzu die klassischen Gottesbeweise: Zwei von ihnen, der kosmologische und der teleologische, werden als unzureichend ausgesondert; der ontologische erfährt dagegen eine Rehabilitierung in Form einer Neufassung.

Für den kosmologischen Beweis, der von der »Zufälligkeit und Bedingtheit aller Welt« auf das »Dasein eines notwendigen und unbedingten Wesens« zu schließen versuche, gelte einerseits, dass er »nicht zu dem religiösen Begriffe eines Gottes, sondern nur zu dem metaphysischen eines Unbedingten« gelange und dabei nicht einmal dessen Einheit garantieren könne. Schwerer aber noch wiegt für Lotze, dass er den auf eben dieses Unbedingte angewendeten Begriff der

---

[11] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 418f.
[12] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 435f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Notwendigkeit« vollständig entfremde, da dieser im eigentlichen Sinn nur als kausale Beschreibung des zwingenden Eintretens gewisser Folgen aufgrund gegebener Ursachen sinnvoll verwendet werden könne – der Begriff eines absolut Unbedingten, eines »vereinzelten, durch nichts bedingten Wesens, dem gleichwohl notwendiges Dasein zukäme« wird daher von ihm als »ganz unmöglich« disqualifiziert. Laut Lotze ist die Prädikation eines »notwendigen« Gottes nur auf eine Weise sinnvoll – dann nämlich, wenn man sie nicht als eine ontologische Aussage, sondern als eine »Wertbestimmung« fasse, und Gott damit nicht als »sein müssend«, sondern als dasjenige, was »so unbedingt wertvoll ist, dass es durch diesen seinen Wert auch unbedingtes Dasein zu verdienen scheint«.[13] Der Anspruch, Gott beweisen zu können, ist damit verloren, es bleibt beim reinen Postulat.

Der teleologische Beweis, der von der »Zweckmäßigkeit der Welt aus« zur »Gewissheit der Wirklichkeit Gottes« zu gelangen suche, scheitert Lotze zufolge an mehreren Voraussetzungen: So sei die Annahme, »dass in der Welt ein zweckmäßiger Zusammenhang stattfindet, der aus absichtslosem Zusammenwirken von Kräften nicht entspringen *kann*«, lediglich eine Wahrscheinlichkeitsbehauptung – möglich bleibe es immer, »dass ein absichtsloser Naturlauf alle die Schritte von selbst getan hat, die er unter der Leitung einer Absicht doch hätte tun müssen, um das Zweckmäßige zu verwirklichen«.[14] Auch die Annahme, dass eine allgemeine Zweckmäßigkeit »übereinstimmend und ausnahmslos die ganze Welt durchdringe«, kommt Lotze zufolge über den Status des Hypothetischen nicht hinaus, da die »wirkliche Erfahrungserkenntnis« des Menschen nie hinreichend sei, um mehr als eine nur partikulare Zweckmäßigkeit innerhalb einzelner Teile der Welt auszumachen.[15]

Die von ihm postulierte »ursprüngliche Wesenseinheit alles Wirklichen« könne, so Lotze, noch am Besten in Form des ontologischen Gottesbeweises ihren Ausdruck finden – zu kritisieren sei allerdings dessen »schulmäßige Fassung«, die besage, dass »der Begriff des allervollkommensten Wesens auch Wirklichkeit als eine seiner Vollkommenheiten einschließe, dass mithin das vollkommenste Wesen

---

[13] H. Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Bd. 3: 7. Die Geschichte 8. Der Fortschritt 9. Der Zusammenhang der Dinge (Hg. N. Milkov), Hamburg 2017, 554f.

[14] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 557.

[15] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 558.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

notwendig *sei*«. Kant habe zu Recht in seiner »einschneidende[n] Widerlegung« diesen »deutliche[n] Fehlschluss« kritisiert.[16] Der Wahrheit näher komme bereits Anselm von Canterbury, der ein nur gedachtes Größtes als kleiner fasse, als ein tatsächlich seiendes.[17] Gerade nun weil es, wie Kant gezeigt habe, nicht möglich sei, hieraus einen »logisch triftigen Beweis« zu konstruieren, komme diesem Gedanken eine bestechende intuitive Schlüssigkeit zu; im Kern sei damit gesagt, als dass »das Größte, das Schönste und Wertvollste nicht bloßer Gedanke, sondern Wirklichkeit sein muss«, weil es »unerträglich« wäre, wenn das höchste Ideal des Denkens »in der Wirklichkeit kein Dasein, keine Macht und keine Gültigkeit« hätte. So sei es eine denkerische Fehlleistung, im ontologischen Beweis »aus der Vollkommenheit des Vollkommenen« umständlich dessen »Wirklichkeit« folgern zu wollen; korrekt fasse ihn nur, wer »ohne Umschweif einer Folgerung« die »Unmöglichkeit seines Nichtseins« empfinde.[18] So lautet Lotzes prägnante Kurz- und Neufassung des ontologischen Beweises:

> »*Wäre* das Größte nicht, so wäre das *Größte* nicht, und es ist ja unmöglich, dass das Größte von allem Denkbaren *nicht* wäre.«[19]

Der ontologische Gottesbeweis in der Fassung Lotzes ist damit befreit vom Zwang, in Form eines schlüssigen Syllogismus das nachzuweisen, was seiner Ansicht nach nicht in logisch stimmige Form gebracht werden kann. Aus der klassischen Positivformulierung im Sinne Anselms – das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, existiert notwendig – wird die Ablehnung der Negation des Absoluten: *Seine Nichtexistenz ist unmöglich*. Der epistemische Status dieser Erkenntnis kommt gewissermaßen dem cartesischen »Cogito, ergo sum« nahe – der Satz »Das Größte existiert« ist nicht das abschließende Ergebnis einer Reflexion, sondern die Artikulation einer Intuition, die bereits als solche den Anspruch allgemeiner Nachvollziehbarkeit in sich trägt.

---

16 Vgl. hierzu Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises im dritten Teil der KrV: AA III, 401.

17 Lotze bezieht sich auf den Beginn des zweiten Argumentationsschrittes von Anselms Gottesbeweis im »Proslogion«: »Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.« Vgl. Anselm von Canterbury, Liber Proslogion (Hg. B. Geyer/J. Zellinger), Bonn 1931, 11.

18 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 560f.

19 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 561.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zugleich ist mit einer derartigen Bestimmung Gottes noch nicht viel konkreter Erkenntnisfortschritt gewonnen; das in ihr artikulierte Größte bleibt ein diffuses Abstraktum, sie teilt daher, so Lotze, »mit den anderen inneren Erlebnissen des Glaubens die formale Unbestimmtheit ihres Inhaltes«.[20] Für Lotze hingegen ist Gott auch *Persönlichkeit*. Um nun diesen Nachweis zu erbringen, greift er zurück auf ein zentrales Ergebnis seiner bisherigen Überlegungen[21] – die Einheit von Seiendem und Geist.

3. Zur »Persönlichkeit« Gottes

Lotze identifiziert mehrere »Reihen von Eigenschaften«, die man Gott allgemein zuschreibe, und sondert sie in zwei Kategorien: Mit den metaphysischen Attributen der »Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht« werde er als der »Grund aller Wirklichkeit des Endlichen« bestimmt; mit den ethischen der »Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit« ferner als das »Höchste des Wertes«. Im Streben nach einer Vereinigung dieser beiden Sphären von höchster Wirklichkeit und höchstem Wert könne der »Sehnsucht des Gemütes« keine »andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen«, da nur einer »lebendige[n], sich selbst besitzende[n] und genießende[n] Ichheit« der Status einer »Vorbedingung […] alles Guten und aller Güter« zuschreibbar sei.[22] – Nun sei es in jüngerer Zeit dahin gekommen, dass eine »Form des geistigen Lebens« mit dem »Begriffe des höchsten Seienden« für zunehmend unvereinbar gehalten werde, so dass sich stattdessen der Gedanke einer nicht-ichhaften »ewigen Weltordnung«, einer »unendlichen Substanz« oder einer »sich entwickelnden Idee« fest etabliert habe. Namentlich genannt wird an dieser Stelle *Johann Gottlieb Fichte*; dieser habe, so Lotze, »mit begeisterten Worten dem gewöhnlichen, engherzig entworfenen Bilde des persönlichen Gottes die Erhabenheit seiner eigenen Auffassung« gegenübergestellt; die Frage allerdings, »*wie* denn doch eine Weltordnung als

[20] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 562.

[21] Lotze führt dieses Argument insbesondere im dritten Kapitel des neunten Buches des *Mikrokosmos* breiter aus; vgl. hierzu F. Baab, Die kleine Welt. Hermann Lotzes Mikrokosmos: Die Anfänge der Philosophie des Geistes im Kontext des Materialismusstreits, Hamburg 2018, 147–153.

[22] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 563.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

höchstes Prinzip denkbar sei«, beantworte er nicht. – Tatsächlich missachte Fichte, indem er eine Ordnung der Welt an die Stelle Gottes setze, den »einfachen Gedanken«, dass »keine Ordnung von dem Geordneten, das in ihr steht, abtrennbar« sei, und noch weniger könne »eine bedingende oder erschaffende Kraft ihm vorangehen« Die von ihm vorgestellte Weltordnung bleibe daher »stets ein Verhältnis dessen, was ist, nachdem es ist, oder indem es ist«:[23]

> »Ist sie daher nichts als Ordnung, wie ihr Name sagt, so ist sie niemals das Ordnende, das wir suchen und das der gewöhnliche Gottesbegriff, wie unzureichend auch sonst, darin wenigstens richtig bestimmte, dass er in ihm ein reales Wesen, nicht ein Verhältnis sah.«[24]

Fichte, so der Kern der Kritik Lotzes, fasst das höchste Wesen lediglich als das immanente, kontingente und endliche Strukturgesetz der Welt, nicht als das von ihr Unterschiedene und ihr Vorausgehende, das diese Ordnung erst hervorruft. – Um diese basale Differenz zu verdeutlichen, zitiert Lotze einen Abschnitt aus Fichtes 1798 publizierter Abhandlung »Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« – es handelt sich um das einzige Fremdzitat dieser Länge innerhalb des gesamten *Mikrokosmos*. Auch er stimme, so gesteht Lotze zu, mit Fichte völlig darin überein, dass es, wie dieser schreibe, »nicht zweifelhaft« sei,

> »sondern das Gewisseste, [], ja der Grund aller andern Gewissheit, [], dass es [diese] moralische Weltordnung gibt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle [] angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale [] Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen.«[25]

Wie, so fragt nun Lotze, sei es aber möglich und denkbar, dass eine Weltordnung derlei gebiete und die Welt ihr darin gehorche? Eine so vorgestellte Ordnung könne nur dann »eine Vielheit zur Einheit

---

[23] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 564f.

[24] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 565.

[25] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 566. Das Originalzitat findet sich in: J. G. Fichte, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: Ders., Sämmtliche Werke V (Hg. J. H. Fichte), Berlin 1845, 177–189, hier: 188; diesen Beleg gibt auch Lotze an. Durch Lotze vorgenommene, allerdings im *Mikrokosmos* nicht kenntlich gemachte Kürzungen und Modifikationen sind durch Klammern markiert.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

irgend eines Verhältnisses zusammenfassen oder in dieser Einheit erhalten«, wenn sie zugleich als ein noch *vor* ihr gegebenes Wesen gefasst werde. Eine Ordnung fernerhin, die zwar darauf abziele, »die durchgängige Herrschaft des Guten sicherzustellen«, dies aber lediglich in Form eines »bewusstlosen, blinden, unpersönlichen Mechanismus, dessen bewegende Triebfeder gleichwohl das Gute sei«, verstricke sich, wie eben der »große Geist, dessen Irrtum wir hier beklagen«, noch tiefer in »jene undurchführbaren Klügeleien«.[26] – Lotzes luzide Kritik trifft an dieser Stelle einen der wesentlichen Schwachpunkte dessen, was innerhalb des Deutschen Idealismus unter dem Absoluten verstanden wurde: Indem Gott der Welt nicht mehr als Schöpfer vorausgehend, sondern ihr als ordnendes Prinzip innewohnend gedacht wird, wird er vom transzendenten Grund zu ihrer immanenten Ordnung; so wird fraglich, weshalb man unter diesen Bedingungen überhaupt noch von einem solchen fundamentalen Prinzip ausgehen oder es gar als konstitutiv für moralische Werte halten sollte. Von der Weltordnung zum Atheismus hat man, so gesehen, keinen großen Schritt mehr zu tun.

Nur kurz und in einem Seitenstrang der Argumentation erhält auch der unter Fichtes Zeitgenossen beliebte Pantheismus eine Abfuhr – interessanterweise aber nicht mit dem Standardargument, er führe zum Gedanken einer Verendlichung und Verweltlichung Gottes. Dem Pantheismus gelte, so Lotze, »als Sein, was uns nur als Erscheinung denkbar ist, die räumliche Welt mit ihrer Ausdehnung, ihren Gestalten, ihren unablässigen Bewegungen«; während dieser daher »die geistige Welt« als »einzelne Blüte« innerhalb der »blindwirkende[n] Realität« betrachte, sei es ihm selbst an diesem Stand seines Reflexionsganges undenkbar,

> »Geist aus dem entstehen zu lassen, was nicht Geist ist, unabweisbar dagegen, alles bewusstlose Dasein und Geschehen als einen Schein anzusehen, dessen Form und Inhalt aus der Natur des geistigen Lebens entspringt.«[27]

Damit nun ist der Kern des Argumentes für die »Persönlichkeit Gottes« benannt: Nur ein absoluter Geist, ein absolut Fürsichseiendes, kann den Geist des Menschen als relativ Fürsichseiendes hervorrufen; ein blindwirkender Mechanismus genügt hingegen als Grundlage der einzelnen geistigenWesen in keiner Weise. Hierzu hat Lotze ein

[26] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 567f.
[27] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 569.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

letztes potentielles Gegenargument aus dem Weg zu räumen: Oft werde behauptet,

> »*Ich* sei nicht denkbar außerhalb des Gegensatzes zu einem Nicht-Ich; deshalb könne persönliches Dasein von Gott nicht behauptet werden, ohne auch ihn in die widerstreitenden Schranken der Bedingtheit durch anderes herunterzuziehen.«[28]

Wieder bezieht sich Lotze hier, wie schon an früherer Stelle, insbesondere auf die Wissenschaftslehre des (hier nun nicht mehr namentlich genannten) Fichte; dort lautet das zweite zentrale Prinzip nach der Bestimmung des Ich als absolutem Subjekt:

> »Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich entgegengesetzte ist = *Nicht-Ich*. So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: -A nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt: *so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich*.«[29]

Entsprechend kann – zumindest in der Fassung Fichtes – Gott keine Ichheit im Sinne der von ihm gesetzten Bestimmung zugeschrieben werden, da ein solches Unterfangen eine unredliche Herabminderung Gottes im Sinne einer Ausdifferenzierung seines Wesens zur Folge hätte.

Lotzes Argument für die »Persönlichkeit Gottes« hat mehrere Schritte. Er betont zunächst, dass die Differenzierung in »Ich« und »Nicht-Ich« als basales Faktum des menschlichen Denkens kaum geleugnet werden könne; zugleich aber werde es, was die generelle und allgemeine Geltung dieser Klassifikation angeht, »zum Teil von der Festsetzung der Wortbedeutungen abhängen, ob wir dieser Behauptung beizupflichten finden«. So habe man festzustellen, dass die Begriffe »Ich« und »Nicht-Ich« keinen gleichrangigen Status hätten – der »sprachliche Ausdruck« gestehe dem Ich einen eigenständigen Wert zu, dem Nicht-Ich nur dessen Negation.[30] Das Wesen also, »dem es bestimmt ist, Ich zu sein«, trage »den Grund dieser Bestimmung in seiner *vor* diesem Gegensatze vorhandenen Natur« – es sei

---

28 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 569.

29 J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794] (Hg. F. Medicus), Hamburg 1922, 24.

30 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 570.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daher wahrscheinlich, dass zur Begründung seiner »Selbstheit« ein Wesen zum Ich werde, »noch ehe diese Entgegensetzung geschieht«:

> »Mag es immerhin sein, dass Ich zu sich nur der sagen könne, der sich ein Nicht-Ich gegenüber denkt, von dem er sich unterscheidet, so muss doch, damit er in diesem Unterscheiden selbst sich nicht vergreife und sich selbst mit dem Nicht-Ich verwechsele, dieses sein unterscheidendes Denken von einer unmittelbar erlebten Gewissheit seiner selbst geleitet werden, von einem Fürsichsein, welches früher ist, als die unterscheidende Beziehung, durch die es dem Nicht-Ich gegenüber Ich wird.«[31]

Wenn daher auch das Ich »*denkbar* nur in Beziehung auf ein Nicht-Ich« sei, werde es doch noch vor dieser Differenzierung und zudem »außer jeder solchen Beziehung *erlebbar*«, und erst dieses Erleben bilde die Grundlage der sekundären Stellungnahme zu Gegenständen außerhalb des Ich.[32]

Mit dem Zugeständnis, dass dem Menschen allerdings keine Form des »Fürsichseins« vorstellbar sei ohne die »Mitwirkung einer Außenwelt«, von der erst aller »Inhalt unser Vorstellungen« und alle Möglichkeit einer Empfindungsfähigkeit des Ich stamme,[33] leitet Lotze über zum Unterschied des kontingenten Selbstbewusstseins des Menschen vom absoluten Selbstbewusstsein Gottes: Ihm zufolge ist die »Übertragung der Bedingungen endlicher Persönlichkeit auf die des Unendlichen nicht im Recht«. Schon beim Menschen sei nicht die »Fremdheit der Außenwelt«, die »Quelle der Kraft […] mit welcher sie die Entwicklung des Ich hervorruft«; sie gewähre dem »endlichen Geist« lediglich »veranlassende Anregungen zur Tätigkeit, welche dieser aus seiner eigenen Natur nicht erzeugen kann«:

> »In dem Begriffe des endlichen Wesens liegt es, seine bestimmte Stelle im Ganzen zu haben, das also nicht zu sein, was das Andere ist, und doch zugleich als Glied des Ganzen in seiner ganzen Entwicklung auf dies Andere bezogen und zur Übereinstimmung mit ihm genötigt zu sein. Die Formen seiner Tätigkeit quellen auch dem endlichen Wesen aus seinem eigenen Inneren, und weder der Inhalt seiner Sinnesempfindungen noch seine Gefühle und die Eigentümlichkeit irgend einer anderen seiner Äußerungen wird ihm von außen gegeben«.[34]

---

31 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 570f.
32 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 572.
33 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 573.
34 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 575.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für das »unendliche Wesen« hingegen gelte, dass es nicht auf eine Außenwelt verwiesen sei, von der es Anregungen zu seiner Entwicklung empfange; vielmehr besitze es alle »Gründe für jeden Entwicklungsschritt seines Lebens in seiner eigenen Natur«. Der »endliche Geist in seinem Erinnerungslauf« biete, so Lotze, hierzu ein »schwaches Gleichnis«: Habe er erst genügend äußere Reize empfangen, entwickle sich »unsere Vorstellungswelt zu einem Strom« und bringe »in Werken der Phantasie, in Erfindungen der Überlegung, in Kämpfen der Leidenschaft« allein durch die »fortwogende Wechselwirkung seiner eigenen Bewegungen« Eigenes zustande. Das, was »dem endlichen Geiste« derart »nur annähernd möglich ist«, nämlich die »Bedingtheit seines Lebens durch ihn selbst«, finde völlig »schrankenlos in Gott statt«, dem damit der Status einer nicht nur relativen, sondern einer absoluten Persönlichkeit zukomme.[35]

So schließt Lotze seinen Argumentationsgangmit einer Umkehrung der Perspektive Fichtes: Dem Menschen ein Ich, Gott aber keines zusprechen zu wollen, komme der »wunderlichste[n] Verkehrung aller natürlichen Verhältnisse« gleich. Man habe sich bewusst zu machen, dass »von der vollen Persönlichkeit, die nur dem Unendlichen möglich ist, ein schwacher Abglanz auch dem Menschen gegeben« sei – nicht »erzeugende Bedingungen des Fürsichseins, sondern Hindernisse seiner unbedingten Entwicklung« seien die »Eigentümlichkeiten des Endlichen«; zu Unrecht werde gerade auf diese Einschränkungen die Befähigung des Menschen »zu persönlichem Dasein« zurückgeführt:[36]

> »Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung. […] Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen; ihm allein ist deshalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortdauernden Entwicklung durch etwas bedarf, was nicht es selbst ist, sondern sich in ewiger, anfangsloser innerer Bewegung sich in sich selbst erhält.«[37]

35 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 575f.
36 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 577f.
37 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 578.580.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Gott als höchstes Gut

»Gott und die Welt« ist das Kapitel überschrieben, mit dem Lotze den *Mikrokosmos* beendet; es enthält – wie der Titel schon ahnen lässt – eine abschließende Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem unendlich gedachten Gott und seiner endlichen Schöpfung. Lediglich das Ziel des Argumentationsgangs sei hier in Kürze nachgezeichnet:

Lotze möchte am Ende des *Mikrokosmos* nicht weniger als die Tatsache aufweisen, dass alle Realität und alle herrschenden Gesetze in »unauflöslicher Verkettung mit dem Reiche der Wertbestimmung und des Guten« stehen.[38] Einzig eine solche Weltauffassung könne das Ziel erbringen, die von ihm an früherer Stelle konstatierte Dreiheit der Erkenntnisanfänge – Wahrheiten, Tatsachen, Werte – in eine letzte Einheit zu überführen:

> »Nur *eines* wäre dann: nur die eine wirkliche Macht, die uns unter dem dreigestaltigen Bilde eines zu verwirklichenden Zweckes erschiene: zuerst ein gewollter, bestimmter Wert, um dieser Bestimmtheit willen eine geformte und sich formende Wirklichkeit, endlich in diesem Wirken, eine ewige Gesetzlichkeit zu sein.«[39]

Das »entscheidende, vollkommen unübersteigliche Hindernis«, das dieser Auffassung im Weg stehe, sei die Frage nach dem Sinn »des Übels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte«; hier habe bisher niemand den »rettenden Gedanken gefunden«, und er, Lotze, wisse »ihn auch nicht«. Da sich im Theodizeeproblem augenscheinlich ein Widerspruch »zwischen der Allmacht Gottes und seiner Güte« offenbare, plädiert Lotze dezidiert für eine anti-rationalistische Lösung, nämlich die bewusste Entscheidung dafür, »dass unsere menschliche Weisheit zu Ende ist, und dass wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben«.[40] Nicht eine »große kosmische […] Aufgabe« habe die Philosophie – so Lotze in einem Absatz, der, vermutlich als Reaktion auf die Rezension des *Mikrokosmos* durch *Christian Hermann Weisse*,[41] erst der dritten Auflage des *Mikrokosmos*

---

[38] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 603.

[39] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 610.

[40] Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 610f.

[41] »Schade nur«, so schreibt Weisse dort zu Lotzes Stellungnahme zur Theodizee, »dass es schwer fällt, an die Aufrichtigkeit eines Glaubens zu glauben, welcher so schnell sich darein ergibt, seines Nichtwissens sich in einem Falle zu getrösten, wo so offenbar, wie in dem gegenwärtigen, nach logischer Notwendigkeit das Bekenntnis

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinzugefügt wurde – sondern lediglich die »bescheidene terrestrische […], das Bild der Welt so zu konstruieren, wie es sich auf die Ebene unserer irdischen Existenz projizieren lässt«. Jeder scheinbar einfache Versuch einer Lösung derartiger Fragen müsse sich daher als unbefriedigend erweisen.

Wie aber, so lautet die Leitfrage der letzten Seiten des *Mikrokosmos*, ist es möglich, Gott nicht nur als höchstes Prinzip, sondern auch als höchsten Wert zu denken? Hierzu muss Lotze eine höchste Idee Gottes entwerfen; notgedrungenerweise verzichtet er dazu weiter auf einige Kriterien analytischer Strenge, die er an früherer Stelle aufgestellt hatte und verweist zugleich auf die »wissenschaftliche Undurchführbarkeit« seines Gedankenganges.[42] – Auf dem »Weg der Abstraktion« hoffe man generell, so Lotze, »ein Allgemeines zu erreichen«; dieses Allgemeine gelte im Regelfall nur für einzelne Fälle; zugleich bestehe immer die Hoffnung, ein Allgemeines zu finden, das »auch in dieser Allgemeinheit wirklich sei«. Beispiele für die erste Kategorie seien das »Nützliche« und das »Angenehme« – sie seien lediglich »Bedingungen, unter denen an einem anderen, nämlich an einem Wirklichen, welches diese Bedingungen erfüllt«, die konkrete Eigenschaft der Nützlichkeit oder Annehmlichkeit festgestellt werden könne.[43] – Anders hingegen verhalte es sich mit dem *Guten*: Gut seien »nicht die Handlungen als geschehende Ereignisse, nicht ihre Erfolge als gestiftete Tatsachen, sondern nur der Wille, der sie erzeugt«. Insofern hätten »Gutes und Güter« als die »lebendigen Bewegungen« des »fühlenden, wollenden und wissenden Geistes […] Wirklichkeit«.[44] Auf dieser Basis führt Lotze unverhofft eine neue Deutungsebene ein, den Begriff der *Liebe*, der bis zu diesem Punkt noch keine Rolle gespielt hatte, nun aber plötzlich zum Zielbegriff des *Mikrokosmos* wird:

---

des Nichtwissens der Gründe umschlägt in eine Verleugnung der Tatsache, für welche nach den Gründen gesucht wird!« Im Anschluss versucht Weisse die idealistische Generalthese stark zu machen, dass auch Lotzes eigenes Denksystem, seinen eigenen Aussagen zum Trotz, auf eine »Anerkennung des in Wahrheit Metaphysischen« und einer »obwohl formalen, doch gegenständlichen Notwendigkeit« angewiesen sei, »in deren Bewusstsein der menschliche Verstand mit dem göttlichen zusammentrifft, weil sie in gleicher Weise ein ideales Prius für beide ist.« C. Weisse, Rezension von Hermann Lotze, Mikrokosmus, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 47 (1865), 272–315, hier: 307.312.314.

42 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 616.

43 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 613.

44 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 614f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Das Gut an sich ist die genossene Seligkeit; die Güter, die wir so nennen, sind Mittel zu diesem Gut, aber nicht selbst das Gut, ehe sie in ihren Genuss verwandelt sind; gut aber ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkeit anderer will. Und *sie* ist eben das *Gute an sich*, das wir suchen; sie, indem sie Wirklichkeit hat als eine Bewegung des ganzen lebendigen Geistes, welche sich selbst weiß, sich fühlt und sich will, ist eben deswegen nicht nur eine formale allgemeine Bedingung, unter der irgend einem anderen, dass sie erfüllte, zukäme, gut zu sein, ohne dass sie selbst es wäre; sondern sie ist das einzige, das in eigentlichem Sinne diesen Wert hat oder dieser Wert *ist*«.[45]

Während den »endlichen Wesen« immer nur das einzelne Gute und einzelne Güter sowie, vermittelt durch das Gewissen, die »sittlichen Gebote« vor Augen stünden, die zur Verwirklichung eines relativ Guten führten, stehe dem »göttlichen Wesen […] nicht in gleicher Weise ein an sich Gutes als ein auch ihm geltendes Gebot gegenüber«; keine »ewig gültige Notwendigkeit« liege – weder als Wahrheit noch als Wert – vor ihm, sondern

> »das Wirkliche, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in die eine Bewegung, die dem endlichen Erkennen sich in die drei Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel ist, des Gestaltungstriebes, der es verwirklicht, und der Gesetzlichkeit zerlegt, mit welcher diese Richtung nach seinem Zwecke innehält.«[46]

Gott ist die Liebe – zu diesem »philosophischen Glauben« bekennt sich Lotze am Ende des *Mikrokosmos*.[47] Er bemerkt dabei konsequenterweise, dass jeder Versuch, die Geltung seiner Schlussthese argumentativ weiter zu untermauern, dem »wissenschaftlichen Geschmack« notwendig missfallen müsse; es sei unmöglich, diesen »Kern unserer Überzeugung« zu »einem System« zu entwickeln. »Schiene mir die wissenschaftliche Lösung dieser Aufgabe möglich«, so Lotze, »so würde ich alle Kraft an ihre Ausführung setzen, denn erst dann würde ich den vollen Beweis für meinen Glauben gegeben haben, dass die Gültigkeit des Mechanismus schrankenlos, aber seine Bedeutung überall eine untergeordnete ist«.[48] Einige flankierende Argumente, die er am Ende dennoch anbringt – Gottes »ewige Identität mit sich selbst« setze nicht nur eine »logische Vollkommen-

---

45 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 615.
46 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 616.
47 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 610.
48 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 617f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit seines Begriffes«, sondern auch eine »ethische Vollkommenheit seines Wesens« voraus; die Vorstellung einer kausal strukturierten Welt sei sinnlos, wenn nur Gründe aufeinander folgten, »damit das so sei und geschehe«, so dass es zuvor noch des Aspektes der auf ein Ziel gerichteten freien Tathandlung bedürfe – werden durch Lotze schließlich relativiert mit der Feststellung, dass es, trotz aller Behelfs- und Plausibilisierungsargumente, am Ende nur bei dem »Glauben an ein Ziel« bleiben könne, »von dessen Berührung uns eine unausfüllbare Kluft zurückhält«.[49]

5. Resümee

Die Wesensbestimmung Gottes erfolgt im Verlauf des *Mikrokosmos* auf unterschiedliche Weise: Am Ende des ersten Bandes tritt er auf als das »Unendliche«, als »allumfassendes Wesen« und der »Hintergrund« aller Relationen innerhalb der Welt;[50] am Ende des dritten Bandes offenbart er sich darüber hinaus als »das Größte« und im autonomen »Fürsichsein« als höchste Persönlichkeit;[51] im Schlusskapitel schließlich charakterisiert Lotze ihn als allumfassende Liebe.[52] Diese unterschiedlichen Zuschreibungen haben ihren Grund in der mehrfachen Schlüsselfunktion Gottes für Lotzes Denksystem: Als »Unendliches« und ordnender »Hintergrund« dient er zunächst als ontologische Basis alles Seienden sowie zur Fundierung der Wechselwirkungen zwischen den Gegenständen; als größtes Denkbares wird er theoretisch explizierbar; als höchste »Persönlichkeit« ist er Urbild der Personalität des Menschen; als allem übergeordnete Liebe kann schließlich er alleine die letzte Einheit des Wahren, des Seienden und des Wertvollen garantieren. Dass all diese Kategorien in keiner Weise aufeinander rückführbar sind, thematisiert Lotze nicht eigens als Problem – dem Erkenntnisgegenstand Gott scheint sich der Mensch nicht monoperspektivisch, sondern nur in einer legitimen Vielfalt von Zugängen nähern zu können.

---

49 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 613f.
50 Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 427.
51 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 561, 563.
52 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 615f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwar präsentiert Lotze im neunten Buch eine eigene Fassung des ontologischen Gottesbeweises;[53] dennoch ist Gott in seinem System ein Postulat, und die Möglichkeit seiner Nichtexistenz bleibt gegeben. Das theoretisch denkbare Bild einer alternativen Welt ohne Gott, die rein mechanistisch strukturiert wäre und »in welcher Eines das Andere begründete oder hervorbrächte, nur damit dies so sei und geschehe«, gilt ihm daher als eine Betrachtungsweise, in der »die Welt sinnlos sein würde«.[54] Im Hinblick auf Lotzes Seelenlehre und auch seinen Denkentwurf im Ganzen ist dies in jedem Fall zutreffend: Ohne das Gottespostulat blieben nur die Pluralität der Welt ohne eine höchste Einheit, nur die Divergenz der »Anfänge unserer Erkenntnis«[55] ohne die Möglichkeit eines Abschlusses, nur die Dualität von Leib und Seele ohne das Wissen um ihre »gemeinsame Wurzel«[56] – es blieben, so könnte man es zusammenfassen, nur die »Ergebnisse menschlicher Wissenschaft« ohne die Möglichkeit einer Befriedigung der »Bedürfnisse des Gemütes«.[57]

So lässt sich konstatieren, dass die Funktion Gottes im *Mikrokosmos* letztlich darin besteht, den vielfältigen Motiven und Problemlagen, die Lotze in seiner Anthropologie entwickelt hat, die Möglichkeit eines Abschlusses zu bieten: Gott ist in diesem Sinne der Ort, an dem die Komplexität der menschlichen Weltwahrnehmung zu einem einheitlichen Grund- und Abschlussgedanken findet. Wenn auch der Mensch in seinem Empfinden, Denken und Streben lediglich partielle und defizitäre Ergebnisse erzielt, hat er doch die Möglichkeit, diesen Belegen seiner Begrenzung zu unterstellen, dass sie in letzter Hinsicht auf ein Absolutes verweisen, als dessen Abbild er – »die kleine

---

53 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 561.
54 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 619.
55 Lotze, Mikrokosmos III [wie Anm. 13], 461.
56 Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 165f.
57 Vgl. Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], V. – »Es ist denkmöglich«, so schreibt Lotze an anderer Stelle, »dass nicht Gott, sondern ein Teufel die Welt geschaffen hat, denkmöglich, dass sie überhaupt nur ein alberner Spaß ist, in dem es gar keine absoluten Wertbestimmungen gibt, denkmöglich endlich, dass unsere Vorstellungen in gar keiner vernünftigen Beziehung zu dem Seienden stehen. Jede dieser Ansichten würde sich entwickeln lassen, ohne auf mehr als Unwahrscheinlichkeiten zu stoßen; eine genügende Zurückweisung wegen logischen Widerspruchs hätten sie nicht zu befürchten. […] [D]ie Zuverlässigkeit eines Wertvollen aber erscheint uns größer als die eines Gleichgültigen, bloß Faktischen.« H. Lotze, Rezension von Hermann Ulrici, System der Logik, in: Göttingische gelehrte Anzeigen (1853), 377–416; wiederabgedruckt in: KS III, 43–71, hier: 63f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt, der Mikrokosmos«[58] – sich sehen kann. Dass eine hermetisch geschlossene, positivistische Gotteslehre für Lotze *kein* Ergebnis einer solchen Reflexion sein kann, liegt ebenfalls auf der Hand: Vollkommenheit ist kein menschliches Privileg, auch und gerade nicht in der Philosophie. In diesem Sinne gilt der Schlusssatz von Lotzes später »Metaphysik«, die mit einem »orientalischen Spruche« endet, auch in voller Weise bereits für den *Mikrokosmos*: »Gott weiß es besser.«[59]

[58] Lotze, Mikrokosmos I [wie Anm. 3], 452.

[59] H. Lotze, Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie, Leipzig 1879, 604.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche

11 Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie. Position der Schnittmenge oder des Panentheismus?

Wolfhart Pannenberg (1928–2014) gehört sicher zu den herausragenden deutschen Theologen des 20. Jahrhunderts. Sein Denken ist durch die Vorstellung bestimmt, dass die Selbstoffenbarung Gottes nicht in einzelnen interventionistischen Ereignissen geschieht, sondern im Ganzen der Geschichte, sodass erst vom Ganzen der Geschichte und ihrem Ende her begriffen werden kann, worin der bestimmende Sinn der Geschichte des Menschen besteht. Dieser bestimmende Sinn der Geschichte des Menschen kann also erst in der eschatologischen Zukunft voll verstanden und bewahrheitet werden und geschieht in deutenden Vorgriffen auf das Ganze von Welt und Geschichte. Diese Vorgriffe werden im Raum der Wissenschaft durch falsifizierbare Hypothesen realisiert, die sich im interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs zu begründen und zu bewähren haben. Dabei ist es die Aufgabe von Philosophie und Theologie, im Unterschied zu den Einzelwissenschaften und ihren perspektivischen Sichtweisen auf Segmente der Wirklichkeit, genau dieses Ganze als Ganzes in den Blick zu nehmen: Während in den Einzelwissenschaften die Dauerreflexion pragmatisch unterbunden und der umfassende Sinnhorizont um der Beschränkung auf das empirisch Fassbare willen beständig ausgeblendet wird, ist für die Philosophie mit metaphysischem Anspruch und entsprechend für die Theologie unter der Prämisse Gottes die Unendlichkeit der Reflexion und der Vorgriff auf das Ganze von Welt und Geschichte charakteristisch, indem nichts ausgegrenzt wird und das Ganze als Ganzes zum Thema wird.[1]

[1] Vgl. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 302. Eine Theorie des Ganzen und ihre Wahrheit, welche ihre Zukunft noch vor sich

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Unterschied zu Hegel insistiert Pannenberg auf dem antizipatorischen Charakter des Wissens vom Ganzen als Ganzem. Er betont, dass die Welt im Ganzen noch nicht vollendet ist und dieses Ende in Sinnentwürfen zwar antizipiert wird, doch auch diese erst mit dem Ende der Geschichte als vollgültig erwiesen werden können. Deshalb kann es in den Erfahrungen der Geschichte zwar vorläufige Antizipationen auf den Sinn des Ganzen der Wirklichkeit hin geben, doch sind diese Antizipationen erst dann endgültig und unwiderruflich, wenn die letzte Zukunft von Welt und Geschichte im Ganzen erreicht ist. Diese Sinnantizipation unter Vorbehalt begründet die bleibende »Strittigkeit« (I, 59)[2] der Hypothese Gott sowie der unter dieser Hypothese entfalteten Theologie.

Für die Frage des Pan-en-theismus sind dabei drei Akzente des Denkens von Pannenberg von herausragender Bedeutung. Zum einen sein skotistisch geprägtes univokes Denken, welches das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz durch eine nicht widersprüchliche Einsinnigkeit der »ist-Aussagen« charakterisiert. In diesem Sinne ist die Idee des Unendlichen als gedankliche Größe zum anderen mit dem realen Gehalt des Unendlichen identifizierbar, weil die Pointe des ontologischen Arguments darin liegt, dass nur dann nichts Größeres gedacht werden kann, wenn der Gehalt der Unendlichkeit nicht nur ein begrifflich gefasster oder gedachter, sondern ein realer Gehalt ist. Sodann eröffnet, umschließt und durchdringt das Unendliche alle Endlichkeit und erhebt sie auf Vollendung hin. In dieser Weise ist das Umfasstsein von Gott und Durchdrungensein durch Gott aufzuhellen und auf eine mögliche Rückwirkung der Welt und Schöpfung auf Gott hin zu befragen. Schließlich gründet in dieser univoken Denkweise

---

hat, knüpft insbesondere an Dilthey an, »weil seine Analysen der Sinnstruktur des menschlichen Erlebens im Hinblick auf die Bedeutung der Einzelmomente im Zusammenhang des Ganzen, und zwar eines im Prozess seiner Geschichte für den Erlebenden selber immer noch unabgeschlossenen Ganzen, besonders tief reichen und für die gegenwärtige Diskussionslage grundlegend sind«. W. Pannenberg, Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage, in: W. Pannenberg, Beiträge zur Systematischen Theologie 1: Philosophie, Religion, Offenbarung, Göttingen 1999, 101–113, hier: 109.

[2] W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. I–III, Göttingen 1988–1993, im Folgenden im Text zitiert mit römischer Bandzahl und arabischer Seitenzahl: »Noch die Strittigkeit der Wirklichkeit Gottes in der Welt muss in Gott begründet sein, wenn er der Schöpfer dieser Welt sein soll. Darum darf die Darstellung der christlichen Lehre von der Voraussetzung ihrer Wahrheit ausgehen, sondern muss sich […] Der Strittigkeit der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung in der Welt stellen«. Vgl. ebd., 215f. u. ö.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der bestimmte Sinn des Verhältnisses von heilsgeschichtlicher Erfahrung Gottes und seiner gottimmanenten Qualifizierung, denn der geschichtlich und biblisch bestimmte Sinn ist nach den Prämissen des christlichen Glaubens genuiner Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte. Von daher ist das Programm der Systematischen Theologie die Entfaltung des einen Grundgedankens, wonach die Beziehung des Weltganzen und Gottes als Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität zu denken ist. Dies

> »setzt die Entwicklung eines Gottesgedankens voraus, welcher nicht nur das Jenseits des göttlichen Wesens und seine Gegenwart in der Welt, sondern auch die ewige Selbstidentität Gottes und die Strittigkeit seiner Wahrheit im Prozess der Geschichte, sowie die Entscheidung über seine Wahrheit durch die Vollendung der Geschichte in der Einheit eines einzigen Gedankens zu umgreifen vermag« (I, 361).[3]

Pannenberg zeigt sich in dieser Hinsicht als ein Systemdenker des Ganzen der Wirklichkeit, deren Interpretation auf Kohärenz der einzelnen Aspekte im Ganzen sowie auf die Konsonanz der Wirklichkeitserfassung unterschiedlicher Wissenschaften zielt, um seinen Abschluss in der Einheit eines einzigen Gedankens zu finden. Im Diskurs über die Hypothesen zur Interpretation des Ganzen der Wirklichkeit rechnet Pannenberg aufgrund von Schöpfung und Offenbarung mit einer Konvenienz zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Vernunft einerseits sowie den Implikationen des christlichen Glaubens andererseits. Entsprechend wird die nomologische Eigenständigkeit des Menschen (Freiheit) und der Natur (Naturgesetze) zum Prüfstein solcher Konvenienz. Doch der erste Ansatzpunkt für die Rede von Gott überhaupt ist die nach Descartes und Hegel in der menschlichen Subjektivität auftretende Idee des Unendlichen, die sich zugleich mit dem philosophischen Anspruch erster und letzter Einheit der Wirklichkeit verbindet.

1. Die Hypothese Gott unter der Idee des Unendlichen

Angesichts des öffentlichen Akzeptanzverlustes der Hypothese Gott plädiert Pannenberg für eine natürliche Gotteserkenntnis, die sich

[3] W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. I–III, Göttingen 1988–1993 im Folgenden im Text zitiert mit römischer Bandzahl und arabischer Seitenzahl.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch unabhängig von der Christusoffenbarung bewähren kann. So können die Gottesbeweise nicht als Beweise fungieren, aber als Hinweise, um die Rede von Gott in ihrer Intelligibilität zu sichern und Kriterien des Redens von Gott zu begründen (vgl. I, 106f.). Die Hypothese Gott erhält dann ihren Anknüpfungspunkt in der Idee des Unendlichen, die eine kritische Funktion gegenüber allen religiösen Bekenntnissen wahrnimmt. Existenziell bewährt sich die Hypothese Gott darin, dass sie das im Lebensgefühl verankerte Empfinden, wonach »der Gedanke der Selbsterhaltung bereits ein Angewiesensein auf Erhaltung überhaupt, folglich Endlichkeit und Abhängigkeit des Daseins impliziert«,[4] zur Auslegung bringt. Dieses Nicht-aus-sich-selber-Sein verweist auf einen Grund und Sinn des Lebens, der außerhalb (*extra nos*) des menschlichen Vermögens zu stehen kommt und geeignet sein sollte, um jenes Urvertrauen, nach dem der Mensch sich angesichts eines von Endlichkeit gezeichneten prekären Daseins sehnt, zu verbürgen.[5]

Im Unterschied zur Antike, die den Menschen im Rahmen einer kosmischen Ordnung verstand und in einer Metaphysik als Mikrokosmos dieses Makrokosmos interpretierte, ist das Denken der Neuzeit durch die Konzentration auf den Menschen als Ausgangspunkt der Weltkonstruktion geformt, dessen Größe im Verstehen und Beherrschen der Welt gesehen wird, der sich in emphatischer Freiheit seine Wirklichkeit gestaltet und dessen schrankenlose Freiheit in ihren faszinierenden Möglichkeiten und destruktiven Abgründen zugleich erschrecken kann. Insofern ist durch die Neuzeit die Anthropologie als Lehre vom Menschen an die Stelle der Metaphysik als Lehre vom Kosmos und seiner Ordnung getreten. Allerdings kehrt in der Gegenwart das panentheistische Denken begründende Interesse an der Kosmologie in starker Weise zurück und verläuft die Debatte – insbesondere im analytischen und prozessphilosophischen Kontext – nicht im Horizont der Anthropologie, sondern im Horizont der

4 W. Pannenberg, Metaphysik und Gottesgedanke, Göttingen 1988, 47.

5 Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. I [wie Anm. 2], 127: »Der Unbestimmtheit des symbiotischen Lebenszusammenhangs entspricht hier die Idee des Unendlichen, die nach Descartes Bedingung der Erfassung irgendwelche endlichen Gegenstände einschließlich des eigenen Ich ist (Med. III, 28), weil nur durch Einschränkung des Unendlichen irgendetwas Endliches gedacht werden kann. Hineingestellt in den offenen Horizont des Unendlichen ist dem Menschen sowohl sein eigenes Dasein als auch das Ganze der Weltwirklichkeit und der göttliche Grund alles Endlichen unbestimmt gegenwärtig, aber nicht immer schon thematisch.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kosmologie und nach Pannenberg damit in einer gewissen Rückkehr zur dualistischen Konzeption Platons (vgl. II, 28–34).[6]

Der Mensch ist nach Pannenberg strukturell durch »Weltoffenheit« (Scheler, Gehlen) ausgezeichnet.[7] In seinem Wesen transzendiert er nicht nur das Einzelne hier und jetzt, sondern er ist grundsätzlich »ganz und gar ins Offene gewiesen. Er ist über jede Erfahrung, über jede gegebene Situation hinaus immer noch weiter offen. Er ist offen auch über die Welt hinaus.«[8] Diese prinzipielle und unabschließbare Weltoffenheit des Menschen, die über alles Vorfindliche und Denkbare ausgreift und die gestaltende Freiheit, die dem Menschen schöpferische Selbst- und Weltgestaltung ermöglicht, aus der die Größe, aber auch das Elend des Menschlichen hervortritt, macht die Frage dringlich, wer der Mensch als Mensch sei. Im Unterschied zum Tier ist der Mensch nicht zentrisch in seine Umgebung eingefügt und evolutiv in sie eingepasst, sondern exzentrisch (Plessner) jeweils über seine Umgebung hinaus und rückbezüglich zu sich selbst auf das Ganze der Wirklichkeit bezogen. So kann der Mensch sich in atemlosem Interesse auf die Wirklichkeit hin überschreiten und ist er selbst derjenige, der in seiner deutenden Kompetenz den Sinn der Welt bestimmt. Seine Offenheit über jede Vorfindlichkeit und konstruierte Welt hinaus ist die Bedingung der Möglichkeit seiner Welterfahrung, weil noch die Bestimmung der Welt als Inbegriff des Endlichen bereits den Vorgriff über den Horizont der Welt voraussetzt

---

6 Zeitdiagnostisch kann die Wendung zur Kosmologie und zum Dialog mit Grenztheorien der Physik auch als Indiz für die Dialektik zwischen kosmischer Nischenexistenz, radikaler Säkularisierung und terrestrischem Anthropozän angesehen werden. Die Vorstellung, dass der Mensch – und sei es nur implizit – auf eine Sinntotalität bezogen sei, verliert im Kontext fortschreitender Säkularisierung an Boden. Nach Ch. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, bezieht sich die Wahrheitsfindung im Zusammenhang des Zeitalters der Authentizität nicht mehr zuerst auf eine reflexiv und rational begründete Formel, wie sie Pannenberg im Anschluss an die exzentrische Positionalität entwickelt, vielmehr werde die Wahrheit der Authentizität durch das unmittelbare Erleben gefunden. Materialismus und Naturalismus haben zum Tod Gottes geführt und kennzeichnen das Dasein des Menschen in einem kalten Universum, das seine Sinnbestimmung als Schöpfung und Haus des Lebens verloren hat. Unter dem Paradigma der Evolution fühlt der Mensch sich als ein Erwachter, der das Stadium des Gefühls der Abhängigkeit von einer übergeordneten Macht einerseits verloren hat und sich andererseits mit wissenschaftlicher Rekonstruktion und Erklärbarkeit den Sinnlosigkeiten der Welt und Fragilität des Lebens auf dieser Erde stellt.

7 Vgl. W. Pannenberg, Was ist der Mensch?, Göttingen ^{4}1972, 8.

8 Pannenberg, Was ist der Mensch? [wie Anm. 7], 10.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(vgl. II, 263). In seinem unbändigen Streben voll Antriebsüberschuss ist der Mensch nicht allein auf Endliches fokussiert, sondern fragt über alles Gegebene hinaus. So ist er aufgrund der Idee des Unendlichen, die er in sich vorfindet, in dieses Unendliche oder Absolute eingewiesen. Der Ausgriff des Menschen auf das Ganze der Wirklichkeit setzt diese Angewiesenheit auf ein entsprechendes Unendliches voraus, welches Horizont seines Daseins ist.

> »Die kulturschöpferische Tätigkeit der Menschen bleibt selbst unverstanden, wenn sie nicht als Ausdruck eines Wagens und Suchens erfasst wird, das wie über die Natur, so auch über alle kulturelle Gestaltung immer wieder hinausgreift. Der Umweltgebundenheit der Tiere entspricht also beim Menschen weder sein Verhältnis zur Naturwelt, noch die Vertrautheit mit seiner Kulturwelt, sondern seine unendliche Angewiesenheit auf Gott. Was für das Tier die Umwelt, das ist für den Menschen Gott: das Ziel, an dem allein sein Streben Ruhe finden kann und wo seine Bestimmung erfüllt wäre.«[9]

Klassischer Ausdruck für dieses Unendliche, in das der Mensch eingewiesen und auf das er im Vorgriff seines Daseins angewiesen ist, ist Gott. Entsprechend versucht Pannenberg später den Begriff Gottes unter der Idee des aktual Unendlichen (vgl. I, 127f.379f.) zu fassen.

Pannenbergs theologische Erörterung der Unendlichkeit Gottes geht von der These aus, dass der Gedanke der Unendlichkeit im biblischen Bekenntnis zur Heiligkeit Gottes impliziert ist und in den Aspekten der Ewigkeit, der Allmacht und der Allgegenwart Gottes manifest wird. Dabei zeigt sich, dass das Unendliche nicht ein quantitatives Unendlichsein bezeichnet, welches in der Schrankenlosigkeit eines unbegrenzten Fortgangs zu denken wäre, aber so nur eine beschreibbare Abfolge endlicher Größen (X +1) bezeichnete, sondern qualitativ als das dem Endlichen Entgegengesetzte gedacht werden muss (vgl. I, 427). Die qualitative Bestimmung des Begriffs des Unendlichen ist dadurch ausgezeichnet, dass das Unendliche allem Begrenzten und Vergänglichen entgegengesetzt ist und sich biblisch vor allem im souveränen Gerichtshandeln Gottes gegenüber der Welt zeigt. Letztlich kann die Heiligkeit Gottes nur dann bestehen, wenn sie über alles Gerichtsdenken hinaus die zeitliche Hoffnung ermöglicht, dass der Gegensatz von heilig und profan überwunden und im Sinne Hegels »aufgehoben« wird: In diesem Sinne ist die Heiligkeit Gottes wahrhaft unendlich, weil sie dem Profanen entgegengesetzt ist, aber

[9] Pannenberg, Was ist der Mensch? [wie Anm. 7], 13.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugleich in die profane Welt eingeht, in sie eindringt, um sie zu heiligen. So wird das Endliche von innen her auf das Unendliche hin geöffnet und durch Anteilgabe in dieses Unendliche einbezogen.

Pannenberg verknüpft das Prädikat der Heiligkeit Gottes mit dem Begriff des wahrhaft Unendlichen im Anschluss an Hegel, indem er zeigt, dass die Vorstellung des Unendlichen als Gegensatz zum Endlichen solange nicht zureichend ist, wie das Unendliche noch durch die Abgrenzung vom Endlichen bestimmt wird und dieses Endliche nicht aufrichtend in sich einbegreift (vgl. I, 432). An anderer Stelle, in *Metaphysik und Gottesgedanke*, formuliert Pannenberg diese Einsicht im Anschluss an Hegel folgendermaßen:

> »Solange nämlich das Unendliche als Gegensatz zum Endlichen gedacht wird, bleibt sein Wesen durch den Gegensatz zum Endlichen als zu seinem andern begrenzt – und das ist das Kennzeichen des Endlichen. Das nur in abstrakter Transzendenz, im Gegensatz zum Endlichen, vorgestellte Unendliche ist selber endlich. Um wahrhaft als unendlich gedacht zu sein, darf das Unendliche dem Endlichen nicht nur entgegengesetzt sein, sondern muss zugleich diesen Gegensatz auch umgreifen. Es muss sowohl als im Verhältnis zum Endlichen transzendent, als auch ihm immanent gedacht werden.«[10]

Für das religiöse Reden von Gott ergibt sich daraus die Konsequenz, dass allein ein solches Gottesverständnis als streng monotheistisch gelten kann, welches den einen Gott nicht nur als der Welt transzendent zu denken vermag, sondern als diesen jenseitigen Gott zugleich der Welt immanent erfasst, indem er die Welt in sich hinein birgt und aufhebt. Das ist die entscheidende Voraussetzung, um nach einem Pan-en-theismus bei Pannenberg zu fragen.

Für Pannenberg ist der Gedanke des Unendlichen erst durch den Begriff des Geistes voll explizierbar, weil mit dem Begriff des Geistes die Einheit des Absoluten mit seinem Anderen gedacht werden kann. Im Begriff des Geistes ist der Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem, so die These, bereits vermittelt, wie dies dem Begriff des wahrhaft Unendlichen zufolge gefordert wird. Pannenberg unterscheidet sich von Hegel allerdings mit der geschichtsoffenen Behauptung, der zufolge dem endlichen Denken im Begriff des Unendlichen kein absolutes Verstehen möglich wird und jede (hegelianische) Selbsttotalisierung des Denkens vorläufig und aufgebrochen bleibt.

---

10 Pannenberg, Metaphysik [wie Anm. 4], 29.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insofern repräsentiert der Begriff des Unendlichen eine in ihm anvisierte und antizipierte Wahrheit, deren Realität der Begriff selbst nicht verbürgen kann.[11] Denn der Begriff

> »enthält eine Paradoxie, die er selber nicht auflöst, sondern nur als Aufgabe und Herausforderung an das Denken formuliert: Er besagt lediglich, dass das Unendliche als Negation, als Gegensatz zum Endlichen zu denken ist, zugleich aber als diesen seinen Gegensatz in sich begreifend. Wie das gedacht werden kann, darüber gibt der abstrakte Begriff des wahrhaft Unendlichen keine Auskunft« (I, 433).

Demgegenüber ist die Kennzeichnung Gottes als Geist und seine biblische Charakterisierung durch Heiligkeit auf eine Lebensbewegung hin bestimmt, in welcher der transzendente Gott das von ihm Verschiedene ermöglicht und auf das von ihm Verschiedene ausgereift, um ihm Anteil am eigenen Leben zu geben. Das biblische Verständnis des göttlichen Geistes in seiner schöpferischen, belebenden Wirksamkeit enthält darüber hinaus den Gedanken, dass Gott das Dasein des Endlichen als ein von ihm selber verschiedenes Dasein hervorbringt, »sodass seine Heiligung nicht Beseitigung der Differenz von Endlichem und Unendlichen bedeuten wird. Aber wie diese Differenz im Wirken des Geistes Gottes sowohl begründet als auch aufgehoben sein kann, das bleibt im biblischen Reden vom Geist geheimnisvoll« (I, 433):

> »Die Intuition eines unbestimmt Unendlichen, das Leben des Menschen tragenden Geheimnisses des Seins, das ihn zum Vertrauen ermutigt, wird erst im Laufe der Welterfahrung von den endlichen Dingen unterschieden. Diese explizite Gotteserfahrung findet dann in den Religionen statt, sodass die Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte der Einheit Gottes und als Weg zur Offenbarung seines Wesens verstanden werden kann.«[12]

Das religiöse Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit setzt deshalb bei einer von den Menschen unterschiedenen göttlichen Wirklichkeit an, die intelligibel durch den metaphysischen Begriff des wahrhaft Unendlichen oder Absoluten ausgezeichnet ist. Führt die Idee des Unendlichen das Denken über jeden vorstellbaren Inhalt hinaus, sodass es mit der Aufgabe, das Unendliche zu denken, zugleich

---

11 Vgl. Pannenberg, Metaphysik [wie Anm. 4], 68.73f.

12 J. Rohls, Ideengeschichte des Christentums, Bd. 3,1 Gott, Trinität und Geist, Tübingen 2014, 1382.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überfordert und über sich hinausgeführt ist, so gehört zur Idee der Unendlichkeit die Freiheit von allen endlichen Bedingungen und damit als Bedingung der Möglichkeit dieser Idee eine schlechthinnige Unbedingtheit, die in höchstem Maße durch Freiheit ausgezeichnet ist. Von daher zeigt sich in diesem Rekurs auf die Idee des Unendlichen eine implizite Gottoffenheit des Menschen: Deshalb ist Gott »nicht nur […] das Ziel des weltoffenen Strebens, sondern auch […] der Ursprung der schöpferischen Meisterung der Welt durch den Menschen«.[13] Gott als das wahrhaft Unendliche oder Absolute ist im Anschluss an den Gedanken des Unendlichen, im Sinne einer Nominaldefinition und im Gefolge von Bultmann und Tillich als »die alles bestimmende Wirklichkeit« zu begreifen.[14] Insofern wird der Gottesgedanke thematisch oder unthematisch in jeder Aussage in Anspruch genommen, welche sich auf die Sinntotalität von Welt und Geschichte bezieht und diesen Bedeutungszusammenhang zur Auslegung bringt. Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit ist deshalb an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren. Gelingt solche Bewährung, dann ist sie nicht durch eine dem Gottesgedanken äußerliche Instanz erfolgt. Das geschichtlich rekonstruktive Verfahren erweist sich dann als der Form des ontologischen Gottesbeweises gemäß, d. h. als Selbstbeweis Gottes. Doch solange der Ausgang der Prüfung des Gottesgedankens an der erfahrenen Wirklichkeit noch offen ist, und das ist der Standpunkt des endlichen Erkennens, bleibt der Gottesgedanke gegenüber der erfahrenen Wirklichkeit Hypothese. Der Gottesgedanke kann nur angesichts der Welterfahrung und Selbsterfahrung des Menschen bewährt werden. Die Pointe des ontologischen Argumentes, der zufolge der reale Gehalt notwendig zum gedachten Begriff hinzugehört, ist nur durch geschichtliche Erfahrung einzuholen.[15]

Zugleich entspricht es dem Hinweis Pannenbergs, dass das Dasein Gottes nicht nur in Beziehung auf den Menschen, sondern vor

---

13 Pannenberg, Metaphysik [wie Anm. 4], 22.

14 Pannenberg, Wissenschaftstheorie [wie Anm. 1], 304.

15 Pannenberg, Wissenschaftstheorie [wie Anm. 1], 302. Vgl. J. Halfwassen, Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte, Tübingen 2015, 37–40. Unter den Existenzbedingungen des Menschseins und der Forderung der Vernunft nach letzter Begründung geht es ja gerade darum, dass im realen Vollzug gar nicht anders sinnvoll gelebt werden kann als aus der Annahme eines Letztgültigen und Unbedingten, von dem her und auf das hin alles vernünftige Leben sich de facto vollzieht.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allem in Bezug »auf die Weltwirklichkeit erwiesen werden müsste« (I, 106). Dem Kontingenzargument, welches bei Leibniz seine moderne Ausgestaltung erfahren hat, kommt insofern bleibende Bedeutung zu, als es den Menschen dafür aufmerksam macht, dass er auf den Gedanken eines aus sich selbst existierenden Ursprungs verwiesen ist. Insofern sind alle Kontingenzargumente und alle Versuche, eine kosmologische Begründung für das Dasein Gottes zu finden, Ausdruck jenes Bedürfnisses der menschlichen Vernunft »nach einer letzten Erklärung für das Dasein der Welt« (I, 106).

In seinem Bedürfnis nach Vertrauen, in der Sehnsucht nach einem letzten Urvertrauen sucht der Mensch nach einem tragenden Grund seines Daseins und seiner Welt, welcher eine solche Verlässlichkeit beinhaltet, dass der Erhaltungsgrund des Lebens noch über den Tod hinaus sich als gültig erweist. In dieser Perspektive ist die Religionsgeschichte davon bestimmt, im Streben nach und in der Bestimmung durch Unendlichkeit das Ziel und den Grund der menschlichen Existenz zur Auslegung zu bringen.

Fragt man vor diesem Hintergrund, wie Endlichkeit und Unendlichkeit miteinander in Beziehung gesetzt werden können, so scheint Pannenbergs Theologie zwischen einem traditionellen dualistischen Theismus, der die Endlichkeit der Welt und die Souveränität Gottes betont, und einem monistischen Einbegreifen alles Endlichen im Unendlichen zu schwanken, auch und weil Gottes Souveränität die Welt so sehr umfasst und unterfasst, dass die Welt ganz in Gottes Willen eingeborgen ist und die relative Selbstständigkeit der Welt, insbesondere die Autonomie der menschlichen Freiheit prekär erscheint und in der Notwendigkeit ihrer materialen Entsprechung zum Willen Gottes aufgehoben zu werden droht. In dieser Richtung kritisiert William L. Craigs Wolfhart Pannenberg unter der Alternative: dualistischer Theismus versus ontologischer Monismus.[16]

Mit der Rede vom Geist und seiner erschaffenen Macht des Endlichen in Differenz zum Unendlichen zeigt Pannenberg eine relationale Verbundenheit des Endlichen mit dem Unendlichen auf, das durch Anteilgabe bestimmt ist. Freilich kommt der Gedanke, dass das Unendliche das Endliche in sich einbegreift, vermutlich erst dann zu einem Ende, wenn die Gedankenlinie – deutlicher als

[16] Zur Debatte vgl. G. Brüntrup/L. Jaskolla, Vom Unendlichen zum Panentheismus. Eine Antwort auf William L. Craigs Kritik an Wolfhart Pannenberg, in: G. Wenz (Hg.), Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2016, 213–232.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies bei Pannenberg geschieht – um den Aspekt der »Anteilnahme« ergänzt wird. Wird das Moment der Rückwirkung der Welt auf Gott (Feedbackschleife) nicht aus dem Begriff des Pan-en-theismus ausgegliedert, so dürfte die Frage des Pan-en-theismus bei Pannenberg auf das Problem zulaufen, ob Gott eschatologisch nicht nur *Anteil gibt*, sondern in aller Freiheit auch mitfühlend und wertschätzend *Anteil nimmt*. Insofern darf gefragt werden, ob Pannenberg die Dramatik des Geschichtshandelns und die eschatologische Prozessoffenheit des Gerichts- und Vollendungshandeln angemessen berücksichtigt.

2. Trinitarisch begründete Schöpfung

Greift die Theologie im engeren Sinne auf den biblisch bezeugten Erfahrungszusammenhang mit Gott zurück, so hat sich die christliche Gotteslehre als Explikation der in der Schrift bezeugten Selbstoffenbarung Gottes zu verstehen sowie ihre Explikation entlang der orientierenden Rahmung im kirchlichen Bekenntnis schriftgemäß und vernunftgemäß zu entfalten.[17] Deren Grundlinie skizziert Pannenberg in dem Beitrag *Die Subjektivität Gottes und die Trinitäts-Lehre*.[18] Pannenberg setzt sich mit dem Gedanken Karl Barths auseinander, dem zufolgedie Subjektivität Gottes ihren spezifischen Ausdruck im Konzept der immanenten Trinität findet, insofern immanente Trinität es vermeidet, Gott in seiner Differenz zur Welt zugleich als abhängig von dieser Welt zu denken.

Während Gott in seinen internen, trinitarisch immanenten Relationen zu differenzieren ist, ist sein Handeln nach außen – der Tradition gemäß – als ungeteilt anzusehen. Zugleich bedarf das schöpferische Handeln Gottes einer letzten Einheit mit der eschatologischen Vollendung in Gott und bei Gott. Gott ist daher Urheber und

[17] »Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Botschaft wird daher an diesem Punkt die Gestalt der Frage annehmen müssen, ob dieser Anspruch kohärent durchführbar ist, und die Prüfung dieses Anspruchs wird sich von da an in der Form einer systematischen Rekonstruktion der christlichen Lehre von ihrem Ausgangspunkt in der von ihr behaupteten geschichtlichen Offenbarung Gottes aus vollziehen.« Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. I [wie Anm. 2], 215.

[18] Vgl. W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes- und die Trinitätslehre, in: W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 1980, 96–111.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vollender der vorhandenen Welt. Im Blick auf den Menschen lässt sich Gott im Lichte der biblischen Offenbarung als der Schöpfer verstehen, der die Welt und den Menschen mit sich versöhnt (vgl. II, 12). Insofern kommt der Prozess der Schöpfung erst in der eschatologischen Vollendung zu seinem Ende, wird in einer geschichtlichen Antizipation und eschatologischen Reduktion von diesem christlich-trinitarisch bestimmten Ende her der innergöttliche Anfang (*principium*) und die Schöpfung (*initium*) bedacht. So ist das Handeln Gottes innergöttlich trinitarisch zu differenzieren und in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater zu fundieren. Dies setzt die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater voraus. Entsprechend ist das selbstständige Dasein der Schöpfung nicht nur freier Akt der Liebe des göttlichen Vaters, sondern zugleich Ausdruck der Liebe des Sohnes in seiner Selbstunterscheidung vom Vater, der Kraft des Geistes mit dem Vater vereint ist und der ein Geist der Freiheit ist (2 Kor 3,17): Der Sohn

> »tritt in einem freien Akt der Realisierung seines Sohnseins aus der göttlichen Einheit heraus, indem er den Vater allein den einen Gott sein lässt. Dass er aber noch in diesem Akt seiner Freiheit mit dem Willen des Vaters geeint ist, lässt sich nur durch ein Drittes verstehen, nämlich als Ausdruck der beide vereinenden Gemeinschaft des Geistes. So ist die Schöpfung freier Akt Gottes als Ausdruck der Freiheit des Sohnes in seiner Selbstunterscheidung vom Vater und der Freiheit väterlicher Güte, die im Sohn auch die Möglichkeit und das Dasein einer von ihm unterschiedenen Schöpfung bejaht, sowie auch des Geistes, der beide in freier Übereinstimmung verbindet« (II, 45).

Das so verstandene Ineinander von immanenter und ökonomischer Trinität des ewig selbstidentischen Gottes in seinem einen, ewigen schöpferischen und Beziehung konstituierenden Akt denkerisch zu entfalten und Gott dadurch als alles bestimmende Wirklichkeit verständlich zu machen, ist die Aufgabe der Systematischen Theologie. In dieser Weise ist der Vater Prinzip des Ursprungs und des einen Gottes, der Sohn das Prinzip der Unterscheidung und der Geist das Prinzip der Vermittlung von Einheit in Unterschiedenheit.

Es ist vor dem Hintergrund dieser Vermittlung von Zeitlichkeit und Ewigkeit stimmig, wenn Pannenberg das Handeln Gottes als dessen Selbstverwirklichung bezeichnet, da Gott immer schon ewig der ist, der er ist und nicht erst durch sein Handeln werden muss. So ist Gottes schöpferisches und heilvolles Handeln ad extra die weltbezogene und weltimmanente Verwirklichung seiner selbst (vgl. I, 417f.). Daher verbindet der Gedanke des Handelns Gottes das Sein

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes in ihm selbst mit seinem Sein in der Welt und kommt es unter christlichen Vorzeichen zur geschichtlichen Vorwegnahme jener Wahrheit, die doch erst mit dem Ende der Geschichte final bewertet werden kann. Wenn Gott in seinem Handeln ewig selbstidentisch bleibt, dann hat er auch keine Zukunft außer sich, sondern ist in sich Fülle an der Zukunft seiner selbst und der Welt. Nur weil Gott als einziger Agent sich in seinem Handeln zugleich im strengen Sinne selbst verwirklicht, ist er in seinem Selbstvollzug als Liebe vollkommen frei (vgl. I, 433) und von Ewigkeit her vollkommen eins. Denn das Absolute ist Eines und alles zugleich, in dem das Viele vom Einen unterschieden und zugleich umgriffen ist (vgl. I, 478f.). Denn durch seine die Welt übergreifende und einbegreifende Versöhnung wird durch sein Wesen der Liebe

> »die Einheit Gottes selbst im Verhältnis zur Welt realisiert. Dadurch wird die zunächst abstrakte Vorstellung der Einheit Gottes als in sich abgesonderter Realität, die der Vielheit sowohl der anderen Götter als auch der Welt nur entgegengesetzt ist, überwunden. Durch die in seinem Offenbarungshandeln sich offenbarende Liebe Gottes wird seine Einheit als Einheit des wahrhaft Unendlichen, die den Gegensatz zu seinem andern übergreift, konstituiert« (I, 480).

3. Heilsgeschichte in eschatologischer Retroaktivität

Aufgrund dieser innertrinitarischen Dynamik und Begründung hebt Pannenberg im Blick auf die Heilsgeschichte mit Nachdruck hervor, dass auch die Person des Vaters in den Ablauf der Heilsgeschichte verwickelt ist, und zwar so sehr, »dass der Fortgang ihrer Ereignisse über *seine* Gottheit ebenso wie über die des Sohnes entscheidet« (I, 357f.).[19] Im Unterschied zu Hegel wird ebenso nachdrücklich die

[19] Pannenberg schließt den folgenden Gedanken an: »In der Übertragung und Rückerstattung der Herrschaft vom Vater auf den Sohn und vom Sohn auf den Vater wird eine Gegenseitigkeit ihres Verhältnisses erkennbar, die in der Vorstellung der Zeugung fehlt. Indem der Vater seine Herrschaft auf den Sohn überträgt, macht er sich in seinem Königtum davon abhängig, dass der Sohn ihn verherrlicht und durch den Vollzug seiner Sendung die Herrschaft des Vaters verwirklicht. Die Selbstunterscheidung des Vaters vom Sohne geschieht also nicht nur dadurch, dass er den Sohn hervorbringt, sondern auch darin, dass er dem Sohne ›alles übertragen hat‹, so dass sein Reich und damit seine eigene Gottheit nun vom Sohn abhängt: Die Herrschaft, das Reich des Vaters ist nämlich seiner Gottheit keineswegs so äußerlich, dass er Gott sein

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Vorstellung eines Werdens Gottes in der Geschichte [abgewiesen], so als ob der trinitarische Gott erst als Resultat der Geschichte, in ihrer eschatologischen Vollendung, seine Wirklichkeit erlangen würde« (I, 359).[20]

Vielmehr ist die Geschichte im Horizont eschatologischer Vollendung zu erfassen und insofern spielt der Gedanke »eschatologischer Retroaktivität«[21] eine wichtige Rolle. In dieser trinitarischen Perspektive, die Schöpfung und Vollendung zusammen sieht, ist der Schöpfungsakt als Akt des ewigen Gottes von der Seite der Schöpfung aus besehen als fortdauernde Präsenz zu denken. In jedem Fall kann der Akt der Schöpfung nicht auf den Anfang der Welt begrenzt werden, sondern muss als fortdauerndes Erhalten gedacht werden und darum ist er »aller geschöpflichen Zeit gleichzeitig« (II, 52f). Steht dieses Verständnis einer deistischen Begrenzung des Schöpfungsaktes auf den Anfang der Welt prinzipiell entgegen, so ist ebenso klar, dass der Akt der Freiheit Gottes kein Willkürakt und keine Laune darstellt, sondern in einer Entsprechung zum inneren Sein Gottes als Liebe zu begreifen ist (vgl. II, 34):

> »Gott ist in seiner Ewigkeit allezeit gleichzeitig und das Ziel seines Handelns, das Offenbarwerden seiner Herrschaft über die Welt seiner Schöpfung, ist nicht Befriedigung eines Mangels in seinem ewigen Wesen, sondern nur die Einbeziehung seiner Geschöpfe in die ewige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater durch den Geist. Insofern ist das Welthandeln Gottes *Wiederholung* seiner ewigen Gottheit im Verhältnis zur Welt. […] Im Kommen Gottes in die Welt hingegen wird

könnte auch ohne sein Reich.« Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. I [wie Anm. 2], 340.

[20] »Spinozas Kritik am anthropomorphen Charakter der Vorstellungen von Intellekt und Wille Gottes war daher eine Vorbedingung seiner Erneuerung des philosophischen Monismus. Durch Spinoza vor allem ist der Monismus in der Neuzeit zur Herausforderung des christlichen Verständnisses von Gott in seinem Verhältnis zur Welt geworden. Ihre differenzierteste, die christliche Trinitätslehre in sich aufhebende und durch ihre Interpretation sich artikulierende Gestalt gewann diese Herausforderung in der Philosophie Hegels. Sie konzentrierte sich hier in der These, das Moment des Andersseins in der göttlichen Einheit komme zu seinem vollen Recht, dem ›Recht der Verschiedenheit‹ erst durch das Hervorgehen der Welt des Endlichen aus dem Absoluten.« W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 33.

[21] G. Wenz, Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht, Göttingen 2003, 81. Vgl. auch J. Schmidt, Schöpfung und Evolution in der Theologie Pannenbergs, in: G. Wenz, Theologie der Natur. Zur Konzeption Wolfhart Pannenbergs, Göttingen 2019, 133–142, hier: 142.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> das Ziel ihrer Geschichte, das Reich Gottes, schon real gegenwärtig als Anbruch ihrer Vollendung von ihrer Zukunft her« (I, 421f.).

Wenn das fortgesetzte Schöpfungshandeln Gottes im biblischen Sinne als Erweis seiner Leben spendenden Treue begriffen wird, sind auch die Befürchtungen überflüssig, wonach eine fortgesetzte Erhaltung die Eigenständigkeit und Selbstständigkeit der Geschöpfe sowie ihrer Handlungen infrage stelle oder ihre Identität und Kontinuität. Wird das Welthandeln Gottes von Pannenberg als Wiederholung seiner ewigen Gottheit im Verhältnis zur Welt begriffen, so ist die Welt in ihrer Unterscheidung vom Schöpfer unter der heilsgeschichtlichen und innergöttlichen Voraussetzung der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater zu verstehen.[22] Im Sohn ist die Welt von Gott unterschieden und im Geist wird sie je neu mit Gott verbunden und in die Einheit mit Gott geführt. Darum zeigt sich der Begriff der Treue Gottes als integratives Moment in den vielfältigen Bestimmungen des Schöpfungshandelns. In solcher Weise ist die göttliche Weltregierung göttlich-heilvolle Treue in den Veränderungen der geschöpflichen Wirklichkeit, deren Überzeitlichkeit das Konzept einer starren Unveränderlichkeit überwindet (vgl. II, 69). Nur weil Gott in aller Freiheit die Welt will und erhält und die Welt in ihrem Ursprung freie Tat

---

[22] Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 38: »Die bleibende Differenz Jesu nach seiner Menschheit von dem ewigen Gott – und so auch vom ewigen Sohn – bedeutet inhaltlich, dass der ewige Sohn dem menschlichen Dasein Jesu nicht nur vorangeht, sondern auch der Grund seines geschöpflichen Daseins ist. Wie alle Geschöpfe, so hat auch das Dasein Jesu seinen Grund in Gott, dem Schöpfer der Welt. Mit seiner Unterschiedenheit und Selbstunterscheidung von Gott aber gründet es in der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater. So ist der ewige Sohn Seinsgrund des menschlichen Daseins Jesu in seiner Beziehung zu Gott als dem Vater. Ist aber von Ewigkeit her und so auch in der Schöpfung der Welt der Vater nicht ohne den Sohn, dann wird der ewige Sohn nicht nur der Seinsgrund des Daseins Jesu in seiner Selbstunterscheidung vom Vater als dem einen Gott sein, sondern auch der Grund der Unterschiedenheit und des selbständigen Daseins aller geschöpflichen Wirklichkeit.«
»Die Liebe des Vaters zu seinen Geschöpfen steht nicht in Konkurrenz zu der Liebe, mit der er von Ewigkeit her den Sohn liebt. Vielmehr werden die Geschöpfe dadurch Gegenstand der Liebe des Vaters, dass sie einbezogen werden in die ewige Zuwendung des Vaters zum Sohne. Anders gesagt: Weil in den Geschöpfen der ewige Sohn in Erscheinung tritt, werden sie Gegenstand der Liebe des Vaters. Im Sohn liegt der Ursprung von allem dem Vater gegenüber anderen, der Ursprung also auch der Selbständigkeit der Geschöpfe gegenüber dem Schöpfer« Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 36.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes ist, gehört sie ohne jede Notwendigkeit zur Gottheit Gottes. Weil sie auch nicht sein könnte, ist ihr Dasein kontingent (vgl. II, 15).

> »Es gibt keinen Grund für Gott, eine Welt zu schaffen, außer demjenigen, der sich in der Tatsache der Schöpfung selbst bekundet: Gott gönnt den Geschöpfen das Dasein, und zwar ein eigenes Dasein neben [!] seinem eigenen göttlichen Sein, *in Unterschiedenheit* [!] von ihm« (II, 34).

In dieser Unterschiedenheit sind die Geschöpfe jedoch nicht sich selbst überlassen und darf die Allwirksamkeit des göttlichen Handelns nicht so verstanden werden, dass er die Eigenständigkeit der Geschöpfe und »ihr mögliches Abweichen von den Absichten Gottes mit ihnen ausschlösse« (II, 65). »Weit entfernt davon, der Beharrung und Selbsterhaltung der endlichen Dinge entgegenzustehen, ermöglicht also das erhaltende Wirken Gottes allererst diejenige Selbstständigkeit der Geschöpfe, die in der Fähigkeit zur Selbsterhaltung und in deren Vollzug ihren Ausdruck findet« (II, 69).

Auf der einen Seite entlässt der Schöpfer die Schöpfung und die Geschöpfe in ihre geschöpfliche Eigenständigkeit. Die in der Differenz von Vater und Sohn begründete Erfahrung der Abwesenheit Gottes des Vaters gehört daher »nicht zufällig zum Lebensgefühl der säkularen Kultur« (II, 435). Auf der anderen Seite ist die Selbstständigkeit der Geschöpfe – als selbstständiger und von Gott verschiedener freier Geschöpfe – dazu bestimmt, das Ziel des göttlichen Schöpfungshandelns zu sein, insofern die Dynamik der Schöpfung als ein Prozess wachsender Verinnerlichung der Selbsttranszendenz der Geschöpfe und damit als eine wachsende Teilhabe der Geschöpfe an Gott, genauerhin als Teilhabe des Verhältnisses des Sohnes zum Vater verstanden werden kann, die in der Selbsttranszendenz als Teilhabe an dem sie belebenden Geist zu beschreiben ist (vgl. II, 47).

> »Aus rein innertheologischen Gründen […] liegt es nahe, die Geistnatur Gottes im Sinne eines Kraftfeldes zu denken, das alle körperliche Realität transzendiert, aber auch durchdringt, und das unbeschadet seiner Transzendenz in der Immanenz des materiellen Universums wirksam ist.«[23]

[23] W. Pannenberg, Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, in: W. Gräb (Hg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 139–152, hier: 151.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Treue Gottes kommt in Gottes leitendem und begleitendem Handeln als läuterndes, rettendes, versöhnendes und vollendendes Handeln zum Ausdruck. Alle diese Handlungen implizieren die Erhaltung der Geschöpfe und setzen ihre Erschaffung bereits voraus (vgl. II, 59). So kommt Gott einerseits erst mit dem Entstehen dauerhaft beharrender und selbstständig existierender Geschöpfe an das Ziel seines Schöpfungshandelns. Denn das Handeln Gottes dient der Selbstständigkeit der Geschöpfe in ihren Handlungen. Doch wie verhält sich diese Ermöglichung und Ermächtigung der menschlichen Subjekte andererseits zur Teilhabe am schöpferischen göttlichen Leben zu jener Königsherrschaft Gottes in der Welt und über die Welt?

> »Auch im Hinblick auf die Liebe Gottes ist allerdings die teleologische Sprache unangemessen, die dem Handeln Gottes ein Ziel unterstellt, das seinem allmächtigen Willen nicht schon vollendete Gegenwart wäre, sondern erst durch den Einsatz von Mitteln erreicht werden müsste. Die Vorstellung einer Distanz zwischen Handlungszweck und Handlungssubjekt bleibt der ewigen Selbstidentität Gottes unangemessen, es sei denn, sie wäre das Resultat der Teilhabe Gottes am Leben seiner Geschöpfe [!]. Was Gegenstand des göttlichen Willens ist, muss damit auch schon realisiert gedacht werden, es sei denn, Gott knüpfte die Realisierung an Bedingungen geschöpflichen Lebens und Verhaltens [!]« (II, 75).

Mit dieser Reflexion berührt Pannenberg den entscheidenden Punkt eines möglichen Pan-en-theismus, nämlich die Frage, ob Gott auch vom Handeln seiner Geschöpfe insofern abhängig ist, als das Projekt der Offenbarkeit seiner Herrschaft mit dem Handeln der Geschöpfe und dem Handeln des einen Geschöpfes Jesus von Nazareth auf dem Spiel steht. Nur insofern Gott von der Geschichte und dem Geschick seiner Geschöpfe mitbetroffen ist und im Leben der Geschöpfe als Gott selbst auf dem Spiel steht, kann begründet von einem Pan-en-theismus bei Pannenberg gesprochen werden, der von einer relationalen Inter-in-Dependenz zwischen Gott und Schöpfung bzw. Geschichte ausgeht.[24]

Gottes erhaltendes und vollendendes Wirken dient folglich dem selbstständigen Bestehen der Geschöpfe und ihrer fortschreitenden

[24] So gilt, dass das Kommen Gottes in die Welt einerseits zur Vollendung seiner Gottheit nicht bedarf, obwohl andererseits »mit der Schöpfung einer Welt die Gottheit Gottes und sogar sein Dasein abhängig werden von der Vollendung ihrer Bestimmung in der Gegenwart der Gottesherrschaft« Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. I [wie Anm. 2], 423.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teilhabe am Leben Gottes, aber ist strukturell insofern vom Schöpfungsakt unterschieden, als es die Teilnahme Gottes am Leben der Geschöpfe und ihrer Zeitstruktur beinhaltet (vgl. II, 75). Dabei radikalisiert sich die Selbstständigkeit der Geschöpfe zum Grund der unschuldigen Übel und des abgründig Bösen aufgrund der Selbstabsonderung von Gott, die das Risiko Gottes mit der Geschichte seiner Geschöpfe ist: »Im Übergang von der gottgegebenen Selbstständigkeit zur Verselbstständigung liegt die Quelle des Leidens der Geschöpfe ebenso wie auch des Bösen« (II, 199; vgl. auch III, 684–690).

Dies beinhaltet eine relative Betroffenheit Gottes vom Lebensvollzug der Geschöpfe: Genauerhin geht es nicht um eine Mitbetroffenheit vom Leben der Geschöpfe und der Menschen im Allgemeinen, sondern spezifisch um eine Betroffenheit vom Lebensvollzug des in Jesus von Nazareth irdisch manifesten Lebensvollzugs des ewigen Sohnes. Dabei wird deutlich, dass Pannenberg unter univoken Prämissen kaum zwischen der ewigen Existenz des Sohnes als zweiter Person der Trinität und dem Leben Jesu von Nazareth unterscheidet. In der Rede vom Sohn sind wahre Menschlichkeit und wahre Göttlichkeit immer in gleicher Weise impliziert. Entsprechend wäre es für Pannenberg ein Unding, zu denken, Jesus von Nazareth als die irdische Manifestation des Sohnes könnte den Auftrag des göttlichen Sohnes von Ewigkeit nicht vollumfänglich in irdischer Weise umgesetzt haben:

> »Mit der Übertragung seiner Macht auf den in Jesus erschienenen Sohn hat der Vater seine eigene Gottheit vom Gelingen der Sendung des Sohnes abhängig gemacht. Nicht zuletzt darum leidet der Vater mit im Leiden des Sohnes. Die Ablehnung, die dem Sohn widerfährt, stellt auch das Königtum des Vaters in Frage. Die Basileia wird durch den Sohn verwirklicht, indem er den Vater verherrlicht (Joh 17,4), nämlich seine Gottheit auf Erden offenbar macht« (II, 435).

Offensichtlich geht es Pannenberg primär um die Offenbarkeit der Königsherrschaft Gottes, welche der Sendung des Sohnes und ihrem Gelingen obliegt. Nur insofern der Sohn für das gelingende Eintreten zugunsten der Königsherrschaft Gottes leidet, leidet Gott (indirekt) mit. Kann hier in verhaltener Weise von einem Mitleiden Gottes mit dem Sohn gesprochen werden, so liegt der Akzent bei Pannenberg doch auf der Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes durch den Sohn.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie ist von daher das Leiden der Menschen und das Leiden der Unschuldigen zu begreifen? Kennt Pannenberg so etwas wie das Mitleiden Gottes mit den leidenden Geschöpfen und Menschen? Fühlt Gott etwas von dem Schmerz auf göttliche Weise mit, den die Geschöpfe in ihrer irdischen Existenz, angesichts der Brüche des Lebens, der sinnlosen Bosheit und dem unschuldigen Leiden verspüren? Immer wieder wird deutlich, dass Pannenberg im Spiegel der Leiderfahrung auf die Infragestellung eines gütigen und allmächtigen Schöpfers abhebt und auf den Trost der Vollendung durch Gott verweist. Typisch dafür ist der Umgang mit dem Leiden der unschuldigen Kinder im Zusammenhang der Theodizee-Problematik (vgl. II, 71):

> »Das jämmerliche Leiden und Sterben von Kindern bleibt der schlagendste Einwand gegen den Glauben an einen weisen und gütigen Schöpfer der Welt. […] Das sinnlose Leiden so vieler Geschöpfe steht auf sehr reale Weise dem Glauben an einen allmächtigen und zugleich gütigen und weisen Schöpfer entgegen. Wenn dieser Widerstreit überhaupt einer Auflösung fähig ist, dann nur durch reale Überwindung der Übel und des Leidens, wie sie die christliche Eschatologie im Glauben an die Auferstehung der Toten erhofft« (II, 191).

Ganz entsprechend heißt es in schöpfungsuniversaler Perspektive für das Leiden auch der außermenschlichen Schöpfung, dass diese zwar der Last der Vergänglichkeit unterliegt, aber prinzipiell dazu bestimmt ist, an Gottes Leben teilzunehmen. In diesen Kontexten sind auch die Charakteristika der Güte und Geduld Gottes auszumachen, mit welchen die Bibel Gott und sein Verhalten auszeichnet, ebenso »wie er in Liebe bis zur Leidensbereitschaft seinen verirrten Geschöpfen nachgeht« (II, 30). Im Kontext der Lehre von Schöpfer-Geist bedeutet dies:

> »Man wird dieses Seufzen in der außermenschlichen Schöpfung ebenso wie im Falle des Menschen (Röm 8,26) als Ausdruck der Gegenwart des lebenspendenden Geistes Gottes in den Geschöpfen verstehen dürfen. Der schöpferische Gottesgeist ist in der ganzen Weite der Schöpfung belebend wirksam, aber seinen Geschöpfen angesichts ihrer Vergänglichkeit auch leidend gegenwärtig« (II, 162).

Soweit ich sehe, ist das die einzige Stelle, an der Pannenberg von einer unmittelbaren Betroffenheit Gottes bzw. von Gottes Geist durch das Leiden der Geschöpfe in solcher Weise spricht, dass Gott selbst im Leiden der Geschöpfe (nicht nur des Sohnes) mitleidet.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Allerdings findet die Sendung des Geistes in der Sendung des Sohnes ihre geschichtliche Konkretion. Insofern findet auch die außermenschliche Schöpfung ihre Erfüllung in der menschlichen Geschichte und ihrer Teilnahme an der Vollendung Gottes durch den Sohn. Wie auch immer die Beziehung der außermenschlichen Schöpfung zu Gott bestimmt wird, so gehört das Leiden an der Vergänglichkeit zum Geschöpfsein hinzu und in die Beziehung zum Schöpfer hinein. Die Überwindung der Vergänglichkeit in Tod und Auferstehung Jesu bestimmt daher auch die Vollendung der außermenschlichen Geschöpfe (vgl. II, 71.93.162). Diese positive Umfassung dominiert die vielen Aussagen Pannenbergs im Umfeld des Stichworts »Leid«. Nur ganz verhalten klingt ein Mitleiden des Geistes Gottes und des Sohnes Gottes an, ohne konzeptionelle Bedeutung in einer Theologie des mitleidenden und mitfühlenden Gottes zu gewinnen. Immerhin kann Pannenberg zugestehen, dass das Leiden eine Unbegreiflichkeit beinhaltet, die auch durch die umfassende Hoffnung auf Auferweckung und Vollendung nicht aufgelöst wird.[25] Sodann macht er deutlich, dass die Anklage Gottes angesichts des Elends der Welt nur durch Gottes eschatologisches Handeln und seinen eschatologischen Selbsterweis Antwort finden kann (vgl. III, 678–684). »Das Bemühen um Entlastung des Schöpfers ist ein Irrweg christlicher Theodizee« (II, 193).

Zum Ende bleibt die Frage, wie die Menschen an der Zuwendung Gottes in der Inkarnation des Sohnes und an seiner Versöhnung mit dem Vater durch alle Vergänglichkeit des Todes hindurch sowie am Werk der Lebensdynamik des Heiligen Geistes, am Atem des sprechenden Gottes, teilhaben können und teilhaftig werden. Das ist nur möglich durch ein Leben im Geist und eine Hingabe im Geist sowie durch eine

> »Aufnahme […] in die Gemeinschaft des in Jesus Christus Mensch gewordenen Sohnes mit dem Vater (vgl. Gal 3,26f.; 4,5; Röm 8,14f.), aber nicht nur im Sinne eines ihnen von außen widerfahrenden Geschehens, sondern als Befreiung zu ihrer eigentlichen Identität, obwohl nicht aus eigener Kraft. Das geschieht durch den Geist. Denn durch den Geist widerfährt die Versöhnung mit Gott den Menschen

[25] »Liegt es doch so allein an Gott, das Geschick der Leidenden zu wenden, wenn auch die Frage nach den Gründen für die Zulassung des Leidens und der Herrschaft des Bösen in der Welt, sowie für ihre Dauer, menschliches Verstehen übersteigt« Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 31.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht mehr nur von außen, sondern sie gehen selber auf sie [die Versöhnung] ein« (II, 497).

So kommt es darauf an, sich zur Teilnahme an der Sohnesbeziehung Jesu zum Vater befreien zu lassen und selbst in ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zum Vater einzutreten. Solche Unmittelbarkeit impliziert ein je persönliches Existenzverhältnis und einen je eigenen menschlichen Lebensvollzug. In der Teilnahme am Lebensvollzug Jesu unterziehen sich die Menschen zugleich einer Selbstunterscheidung von Jesus, der in seiner Person auf einmalige Weise mit dem ewigen Sohn geeint ist. Zu solcher Teilnahme in Selbstunterscheidung werden die Menschen durch den Heiligen Geist befähigt, der selbst in Selbstunterscheidung zum Sohn die Personalisierung der Vater-Sohn-Beziehung ist. Der Geist erfüllt die Herzen und erhebt die Herzen zur Gemeinschaft mit Gott, aber dies nur in der Weise, wie der Geist sich zugleich vom Sohn und vom Vater unterscheidet (vgl. II, 500).

4. Die Kontingenz der Welt

Diese Kontingenz der Welt ist als Ereigniskontingenz zu bestimmen, aus der erst abgeleitet sich jenes Notwendige versteht, das nach Gesetzmäßigkeiten den Aspekt des Gleichförmigen beschreibt.[26] Diese Kontingenz äußert sich in jedem einzelnen Geschehen, sodass jedes Geschehen letztlich unableitbar ist, weil sein mögliches Geschehen vielleicht statistisch prognostizierbar, aber sein reales Eintreten faktisch »kontingent« und also »wunderbar« ist (vgl. II, 62). Deshalb ist der Zufall Ausdruck der schöpferischen Freiheit Gottes und jedes

[26] Daher bedarf es für Pannenberg eines erweiterten Begriffs der Kontingenz: »Kontingent muß dann alles das heißen, was nicht notwendig nicht ist (also das Mögliche), sofern es faktisch eintritt […]. In diesem Sinne lässt sich alles Geschehen als kontingent im Sinne von Ereigniskontingenz denken auch da, wo die Art seines Eintretens durch Gesetze geregelt ist. Hier wäre dann wohl von ›general contingency‹ i. U. zu Russel's ›local‹ und ›global‹ contingencies zu sprechen, weil es sich um die Charakteristik jedes Ereignisses handelt, aber nicht um die Kontingenz der Welt im Ganzen. Grundlegende, aber auch zureichende Bedingung für eine solche Auffassung allen Geschehens als kontingent ist die Offenheit der Zukunft in einer unumkehrbar verlaufenden Zeit. Weil daraus folgt, dass jedes Ereignis letztlich einmalig und unwiederholbar ist und schon darum durch die Regeln, denen es genügt, nicht erschöpft werden kann.« Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 85.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschehensereignis auf das ermöglichende und erhaltende Wirken Gottes angewiesen.[27]

Für diesen Gedanken der Kontingenz, der nicht nur das Wunder unkalkulierbarer natürlicher Existenz umfasst, sondern auch die Endlichkeit des Universums als Ganzes bedenkt, sieht Pannenberg eine Konvergenz durch das Konzept vom sogenannten Urknall und seiner Anfangssingularität gegeben. Zwar lässt die Differenz der sogenannten Planck-Zeit zum möglichen Ursprung und der Ereignishorizont im Umfeld schwarzer Löcher keine letzte physikalische Bestimmung des Anfangspunktes zu. Aber das Standardmodell der Expansion des Universums legt für den Anfang des Gesamtprozesses die Annahme einer Endlichkeit nahe (vgl. II, 183). Damit konvergiert die Standardtheorie mit der metaphysischen Option für einen Anfang der Zeit selbst, der Grund und Bedingung der Folge von Zeitmomenten ist.

Im Blick auf das Ende des Universums sind zwei unterschiedliche Szenarien denkbar, um den Prozess progressiver Diffusion und radikaler Entropie zu Ende zu denken. So kann der Prozess der Entropie bis zum Moment letzter Erschöpfung im Kältetod expandieren und in einer Balance von Expansion und Gravitation in einem flachen Universum zum Stillstand kommen. Alternativ ist denkbar, dass der Prozess von Expansion und Kontraktion sich oszillierend wiederholt, sodass die Expansion immer wieder auf einen Punkt extremer Materiedichte und Raumzeitkrümmung zurückgeführt wird, aus dem ein je neuer »Urknall« hervorgehen kann. Diese Alternative ist abhängig von der aktuell nicht beantwortbaren Frage nach der Gesamtmasse und Materiedichte des Universums. Immerhin ist in beiden Modellen gewiss, dass »die Bedingungen für organisches Leben viel früher an ein Ende kommen werden« (II, 185) als der gesamtkosmische Prozess.

In dem von Barrow und Tipler vertretenen anthropischen Prinzip sieht Pannenberg einen Hinweis darauf, dass sich die Entwicklung des Universums mit der Entwicklung intelligenten Lebens, wie es in Menschenform vorfindbar ist, verbindet und seinen Abschluss in einer Intelligenz findet, die nicht mehr den Bedingungen von Raum und Zeit, von Materie und Gravitation unterliegt. Insofern kann Gott als Eschaton der physikalischen Welt gedacht werden und ist die Annahme der Endlichkeit des Universums und eines zeitlichen

[27] Zu den Nachweisen vgl. G. Boss, Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverhältnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg (= IThS 74), Innsbruck 2006, 288f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Endes unter der These von der »Zukunft Gottes als schöpferische[m] Ursprung des Universums« (II, 188) sinnvoll denkbar, auch wenn der Rekurs auf Tipler problematisch bleibt.[28]

Nach dieser Auffassung ergibt sich nicht nur eine Anfangskontingenz, sondern auch eine Abschlusskontingenz und damit ein befristetes Dasein der Welt (vgl. II, 183). Die alternative Grenzoption, das Weltall als progressive Oszillation von Expansion und Kontraktion anzusehen, die wie ein Perpetuum Mobile der sogenannten »Nullpunktenergie«[29] voranschreitet und die derzeitige Dynamik des Universums nur als Teilprozess einer übergeordneten Gesamtbewegung versteht, thematisiert Pannenberg nicht im Blick auf einen eschatologischen Erwartungshorizont. Prinzipiell kann die Kontingenz der Welt im Ganzen empirisch allenfalls durch Annäherungen angedeutet werden. Die Option für oder gegen hängt letztendlich von metaphysischen Prämissen ab, weil die Frage von Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt sich überhaupt nicht empirisch erweisen lässt, sondern jenseits empirischer Rekonstruktionen zu stehen kommt. Theologisch ist die Annahme einer kontingenten Welt in der Freiheit des schöpferischen Handelns Gottes und in seiner durchhaltenden Treue seiner Liebe begründet.

5. Geistmonismus bei Pannenberg?

Wiederholt weist Pannenberg darauf hin, dass das Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit letztlich nur in einer Theologie des Geistes überwunden werden kann, insofern der menschliche Geist in einer strukturellen Entsprechung zum göttlichen Geist einerseits durch Exzentrizität und Selbsttranszendenz ausgezeichnet ist und andererseits für das menschliche Leben als innerer (metaphysischer) Grund der organischen und empirischen Prozesse des Lebens verstanden werden kann. Entsprechendes würde auf übergeordneter Ebene dem göttlichen Geist zuzumessen sein.

So rechnete Newton mit nichtmateriellen Kräften, »die analog zur Bewegung des Körpers durch die Seele wirken. Als eine solche

---

28 Zu der entsprechenden Kritik vgl. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 324f.

29 Vgl. F. Freistetter, Freistetters Formelwelt. Die Kraft des Nichts, o.O. 2020, online abgerufen unter: https://www.spektrum.de/kolumne/die-kraft-des-nichts/1723080?utm_sourc-e=pocket--newtab (Stand: Mai 2020).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kraft betrachtete er auch die Gravitation, die ihm als Ausdruck der Bewegung des Universums durch Gott vermittelst des Raumes erschien« (II, 99). Eine Konvergenz und Konvenienz zwischen dem Wirken des göttlichen Geistfeldes und den physikalischen Feldtheorien sieht Pannenberg dadurch gegeben, dass die biblische Rede vom Geist nicht auf Bewusstsein und Intellekt (Nus), sondern auf Lebensmacht, Atem und durchwirkenden Wind zielt. Dadurch ergibt sich eine Konvergenz nicht mit dem platonischen Denken eines radikal transzendenten Gottes, das seit Origenes auch im Christentum dominant geworden ist, sondern mit dem stoischen Pantheismus (vgl. I, 405f.).[30]

> »Wenn es im Neuen Testament bei Johannes im 4. Kapitel heißt: ›Gott ist Geist‹, dann heißt das nicht, Gott ist so etwas wie ein Bewusstseinswesen jenseits der Welt ohne Leib, sondern es heißt, die Natur Gottes ist wie die alles durchdringende Luft, die bewegte Luft des Atems, des Windes, der überall gegenwärtig ist.«[31]

Weil diese biblische Rede eine Nähe zu feinstofflichen Konzeptionen göttlicher Präsenz hat, präferierte Origenes nicht die Verbindung zur Stoa, sondern das platonische Denken. Folgt man hingegen der biblischen Denkweise einer durchwirkenden Lebensmacht Gottes, so ergibt sich für Pannenberg eine Brücke zum gegenwärtigen Denken von Kraft, Energie und Feldtheorie: Denn einerseits gehen die Vorstellungen eines Kraftfeldes auf die Stoa und das durchwirkende Luftprinzips als *arche* bei Anaximenes zurück und andererseits wurde die Vorstellung von Kraftlinien als Cluster metrischer Feldlinien bei Einstein mit dem Konzept der Raumzeit verknüpft. Schließlich kann mit Leibniz der Primat der Kraft herausgestellt werden, sodass alle endlichen Ereignisse und materiellen Erscheinungen mit Faraday als Manifestation des kosmischen Kraftfeldes begriffen werden können (vgl. II, 100–104).

---

30 Zur Kritik an dieser mit Max Jammer angezeigten Konvergenz vgl. A. Lebkücher, Theologie der Natur. Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2011, 95–97. Überzogen ist die These Pannenbergs, der zufolge Jammer nachgewiesen habe, dass der moderne Weltbegriff seinen Ursprung in der stoischen Pneumalehre habe. Der Ursprung liegt vermutlich in unterschiedlichen Äthervorstellungen. Die stoische Lehre bezeichnet Jammer selbst als Prototyp.

31 H.-P. Dürr, Gott, der Mensch und die Wissenschaft, Augsburg 1997, 113.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor diesem Hintergrund nimmt Pannenberg den Gedanken von Samuel Clarke auf, dem zufolge Gott durch die Schöpfung einen geistigen Raum unabhängig von aller Materie eröffnet, der in seiner Unbegrenztheit der Unermesslichkeit Gottes entspricht. In dieser Weise umfängt die Gleichzeitigkeit des dreieinen Lebens Gottes in seiner Selbstunterscheidung und seinen ungetrennten Beziehungen zueinander alle Vorstellungen des Raumes und seiner möglichen Unterscheidung in voneinander unterschiedenen Teilräumen. Mit Augustinus ist daran festzuhalten, dass es Räume und Zeiten erst mit der Erschaffung der Welt gibt und diese potenziell unendlichen Zeiten und Räume im Sinne Clarkes als Ausdruck der aktual unendlichen Unermesslichkeit Gottes zu fassen sind, die diese ermöglicht. In diesem Horizont kann von einer geistigen Gegenwart Gottes als Ermöglichungsgrund von Raum und Zeit und insofern von einem (indirekten oder Newton und Leibniz entsprechenden) Kraftwirken des göttlichen Geistes im nichtmateriellen Sinne gesprochen werden.[32] Die kantianischen Anschauungsformen von Raum und Zeit sind in ihrer formalen Grenzenlosigkeit Modi der Intuition des Unendlichen. Im Horizont des ontologischen Argumentes und mit Plotin gesprochen ist die unendliche oder ewige Einheit der Zeit und des Raumes immer schon vorausgesetzt, wenn von konkreten Teil-Räumen und Teil-Zeiten die Rede ist (vgl. II, 114f.). Weil aber das Subjekt allenfalls Prinzip eines grenzenlosen Fortschreitens und damit potentieller Unendlichkeit sein kann, aber nicht die Ganzheit aktualer Unendlichkeit darstellt, bleibt die Frage virulent, was die vorgängige Einheit des unabschließbaren Raumes und der unbegrenzbaren Zeit begründet. Dies kann offensichtlich nur ein aktual Unendliches in seiner Ganzheit sein. Deshalb folgert Pannenberg:

> »Das selbstständige Dasein der Geschöpfe hat die Form der Dauer als zeitübergreifende Gegenwart, durch die sie anderen gleichzeitig sind und sich zu ihnen verhalten – im Auseinander des Raumes. Da sie ihr Dasein nicht aus sich selber haben, ist ihre Gegenwart von ihrer Herkunft als ihrer Vergangenheit unterschieden. Andererseits haben sie zur Ewigkeit, die ihren Ursprung bildet, zugleich noch ein anderes Verhältnis: Sie sind für ihr Dasein als Dauer auf die Ewigkeit angewiesen als auf die Zukunft des Guten, das den Geschöpfen Dauer und Identität gewährt. Doch wie die Geschöpfe durch ihre

[32] Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 219, Anm. 48: »K. Barth hat mit Recht die Identität des Geistes mit Gott und seine Verschiedenheit [!] von der geschöpflichen Wirklichkeit behauptet.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Selbstständigkeit von ihrer Herkunft aus der Ewigkeit geschieden sind, so haben sie auch ihre Zukunft außer sich, obwohl sie in der Dauer ihres Daseins immer schon als Antizipation der Zukunft ihres Ganzseins existieren«(II, 117).

Diese Zukunft beinhaltet einerseits die begrenzte Dauer der Selbstständigkeit der Geschöpfe und damit ihr mögliches Ende in der Auflösung ihrer selbstständigen Gestalt. Andererseits eröffnet die Zukunft ein Feld von Möglichkeiten und damit die Offenheit für eine höhere Vollendung als Quelle des Neuen. Obwohl nach eigener Einschätzung ausgesprochen gewagt und gegebenenfalls aus der Verfassung des Endlichen heraus unbegründet, erlaubt sich Pannenberg die schöpfungstheologisch zentrale These: »In der schöpferischen Macht der Zukunft als Feld des Möglichen aber äußert sich die Dynamik des göttlichen Geistes in der Schöpfung« (II, 119). Daran entzündet sich die panentheistisch zentrale Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des »in«, bezüglich der »schöpferischen Macht der Zukunft als Feld des Möglichen«.

Theologisch ist diese Auffassung darin begründet, »dass der Geist der schöpferische Ursprung des neuen Lebens aus der Auferweckung der Toten ist (Röm 8,11)«, wodurch seine Funktion »als Urheber allen Lebens« und Vorbereiter aller Vollendung offenbar wird (vgl. II, 120). Im Anschluss an Hans-Peter Dürr und Georg Picht interpretiert Pannenberg die quantenphysikalische Unbestimmtheit von Prozessen als Bereich des Möglichen und damit der Zukunft, die vom Bereich des faktisch Verwirklichten und der Vergangenheit zu unterscheiden ist. Entsprechend ergibt sich sowohl quantenphysikalisch als auch theologisch ein Vorrang der Zukunft vor der Vergangenheit. Dieser Vorrang kann in einer Metaphysik und Naturphilosophie ontologisch zur Geltung gebracht werden. Unter theologischen Vorzeichen einer Lehre des Geistes, der als Ermöglicher sich differenzierender Raumzeit und als Urheber der Gestalten des Lebens bestimmt ist, sind die elementaren Ereignisse für eine zukünftige Einung aus der zukunftsträchtigen Kraft des Geistes offen, mithin auf zukünftige Vollendung ausgerichtet:

> »Das Hervorgehen des kontingenten Einzelgeschehens aus dem Möglichkeitsfeld der Zukunft bildet also nur den elementaren Aspekt in der schöpferischen Dynamik des Geistes, den Anfang ihrer Entfaltung. Sie kulminiert in der Integration der Ereignisse und Lebensmomente zur Einheit der Gestalt. In der Dauer der Gestalten als Zeit überbrückender Gegenwart tritt sie im Rahmen der Weltzeit in Erscheinung. In der

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Dauer der geschöpflichen Gestalten, mit der auch ihr Zusammensein im Raum ausgebildet wird, geht so etwas wie eine Ahnung der Ewigkeit auf. Darauf zielt die Dynamik des Geistes: den geschöpflichen Gestalten durch Teilhabe an der Ewigkeit Dauer zu gewähren und sie gegen die aus der Verselbstständigung der Geschöpfe folgenden Auflösungstendenzen zu behaupten« (II, 124).

Kann diese Äußerung Pannenbergs noch im Sinne eines konsequent metaphysischen Begriffs des Geistes gelesen werden, der in ontologischer Differenz als Ermöglichungsgrund des Feldes physikalischer Energien wirksam ist? Oder impliziert die starke Konvergenz und Konvenienz zwischen quantenphysikalischer, theologischer und naturphilosophischer Betonung des Primats der Zukunft ein Verständnis des »in«, das im Sinne eines Umfangenseins strukturell eher auf der gleichen zukunftsbezogenen Ebene ineinander gestufter Sphären zu verstehen ist?

Hier bleibt das Verhältnis von innerweltlicher, relativer Zukunft und absoluter, göttlicher Zukunft zu sondieren.

Von daher richtet sich der vertiefende Blick auf das Umschlossensein der raum-zeitlichen Existenz der Geschöpfe durch die Ewigkeit des wahrhaft unendlichen, feldartigen Geistes sowie auf das göttliche Umfangensein des Lebensgefühls der Geschöpfe. Chien-Ju Lee hat mit Recht darauf hingewiesen, dass Pannenberg in der Vorstellung des Geistes als »ontologische[m] Grund der Wirklichkeit«[33] zwei anthropologische Formen des Geistverständnisses zusammenführt: Einerseits ist der Geist ontologischer Grund des kosmischen Energiefeldes und andererseits bewirkt die Dynamik des Geistes das ekstatische Sein beim Anderen.[34] Dies kann zu dem Gedanken ergänzt werden, dass Pannenberg die schöpferische Dynamik des feldartigen Geistes als aktual unendliche Ekstatik begreift, welche die potenziell unendlichen Formen der Raumzeit eröffnet. So hebt Anne Thaeder den »Geist des Lebens« als Umweltbezug allen Lebens hervor: Entsprechend existiert nicht nur jeder Organismus und speziell der Mensch ekstatisch über sich hinaus, sondern ist alles Leben abhängig von seiner Umwelt und den aus Zukunft heraus eröffneten Möglichkeiten.[35] Sind Raum und Zeit und alle ontischen Ereignisse innerhalb ihrer durch

---

33 Vgl. C.-J. Lee, Der Heilige Geist als Vollender. Die Pneumatologie Wolfhart Pannenbergs (= ITh 13), Frankfurt a. M. u. a. 2009, 107.

34 Vgl. Lee, Der Heilige Geist [wie Anm. 33], 107f.

35 A. C. Thaeder, Geistwesen oder Gentransporter. Anthropologie zwischen Theologie und Biologie am Beispiel von W. Pannenberg und E.O. Wilson, Stuttgart 2018,

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den feldartigen Gottesgeist ontologisch ermöglicht und fortwährend auf diesen zurückbezogen, wird klar, dass weder eine physikalische Füllung noch eine biologische Füllung des feldartigen Geistwirkens ausgeschlossen werden muss.

Da die Suche nach dem grundlegend Elementaren in immer weitere Verzweigungen unterhalb der Atome hineinführte und die Alternative von Welle und Teilchen unaufhebbar ist, spricht nach Pannenberg vieles dafür, dass alle korpuskulare Materie als abgeleitet aus elementaren Ereignissen zu betrachten ist, die ihrerseits als Manifestationen von Feldgrößen auftreten (vgl. II, 147f.). Mit diesen Überlegungen bezieht sich Pannenberg explizit auf Whiteheads Ontologie fundamentaler Ereignisse als Bausteine aller Wirklichkeit, wendet diese aber so, dass das potenziell unendliche Möglichkeitsfeld von Raum und Zeit die konkreten Elementarereignisse allererst ermögliche, insofern sich die »Materie selbst […] als ein Modus der Manifestation von Energie darstellt« und die »Feldwirkungen des göttlichen Geistes als Ursprung der aus der Zukunft Gottes kontingent eintretenden Ereignisse« (II, 135) zu verstehen sind. Im Unterschied zu Pannenberg bezieht Whitehead die elementaren Ereignisse nicht auf einen schöpferischen Ursprung, weil er in seiner allgemeinen Ontologie der Kreativität Gott selbst nicht als Grund von allem, sondern selbst als ausgezeichnete aktuale Entität begreift, die wie alle aktualen Entitäten selbstschöpferisch ist. Insofern setzt Pannenberg sich mit dem ontologischen Vorrang des göttlichen Geist-Feldes vor den potenziell unendlichen Möglichkeiten von Raum und Zeit und den konkreten ontischen Ereignissen in Raum und Zeit, d. h. mit der Betonung der »Unableitbarkeit des Ganzen aus den Teilen« von Whitehead ab (vgl. II, 148f.). Auch den subatomaren Vorgängen und Zuständen muss ein ganzheitlicher Charakter zugesprochen werden. Kann die in Einzelerscheinungen zum Ausdruck kommende unbestimmte Ganzheit und ihre vorgängige Einheit nicht aus den Einzelerscheinungen begründet werden, stellen sich die elementaren Ereignisse als lokale Erregungen eines Raum und Zeit ermöglichenden und durchwirkenden aktual unendlichen Geistfeldes dar (vgl. II, 222).

57f. Thaeder bezieht sich in diesem Passus auf Pannenberg, Der Geist des Lebens, 47–50. Allerdings empfiehlt die Lektüre der Systematischen Theologie Pannenbergs, den Geist als horizonteröffnende Zukunft von Möglichkeiten zu begreifen und nicht unmittelbar als »Umwelt« auf der ontologisch gleichen Ebene zu charakterisieren.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem bzw. von göttlicher Ewigkeit und geschöpflicher Zeit kann Pannenberg freilich Formulierungen des Umfangenseins, des Angrenzens und des Eingebettetseins verwenden, welche einerseits metaphorisch ein Modell der Umwelt gestufter Sphären insinuieren, obwohl Pannenberg andererseits mit Barth eine ontologische Differenz von ermöglichendem Grund und Begründetem (Quelle, Inbegriff, Grund) festhalten will:

> »Kraft ihrer trinitarischen Differenzierung umschließt [!] die Ewigkeit Gottes die Zeit der Geschöpfe in ihrer ganzen Ausdehnung [!], vom Beginn der Schöpfung bis zu ihrer eschatologischen Vollendung. […] In ihm haben wir es mit ›der Quelle, dem Inbegriff und Grund aller Zeit zu tun‹, so dass Barth schreiben konnte: ›Seine Gegenwart als solche ist die Gabe meiner Zeit.‹ Sie ist auch die Grenze meiner Zeit, und indem diese nicht nur an das Dasein anderer Geschöpfe grenzt, sondern an Gottes Ewigkeit und in sie ›eingebettet‹ ist, versinkt sie auch als gewesene nicht ins Nichts, sondern bleibt Gott gegenwärtig.« (I, 439).

Ist die Konkretheit des wahrhaft aktual Unendlichen die entscheidende Figur, welche die Unendlichkeit des Geistes im Paradigma des unabschließbaren Feldes begründet, so klingen bei Pannenberg immer wieder quasi-räumliche Motive des Umschlossenseins, des Durchdringens und des Angrenzens an, die hinsichtlich der interpretatorischen Alternative von sphärischer Umwelt oder ontologischer Differenz einen gewissen ambivalenten Eindruck hinterlassen, etwa wenn hinsichtlich der vollendenden Retroaktivität des Geistes die Ewigkeit im Sinne des Boethius als »in sich vollendete Ganzheit des Lebens« gedacht wird, die unter den Bedingungen der Zeit als eine von der Zukunft erstrebte Vollendung bestimmt ist (vgl. I, 441). Der Gedanke einer Zuschickung ultimativ erfüllender Lebensmöglichkeiten aus der Zukunft korrespondiert mit dem Kommen der Gottesherrschaft: »Ist nicht das Kommen der Gottesherrschaft das Kraftfeld, das die Botschaft Jesu und sein Wirken durchströmt? Und ist nicht ihre Zukunft der Anbruch der Ewigkeit Gottes in der Zeit?« (I, 442).

Die Kraft Gottes ist das alles durchwaltende Feld seines Geistes als die konkrete Form seiner Unendlichkeit in der Zeit. Als solches scheint das Durchdrungen- und Umgriffensein aller Dinge auch konkret aufzufassen und nicht nur metaphorisch gemeint zu sein:

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Die alles erfüllende Gegenwart Gottes bedeutet nicht, dass Gottes Wesen als durch das ganze Weltall ausgedehnt zu denken wäre. […] Seine Allgegenwart hat aber den Charakter der mit seinem Wesen identischen Kraft (*virtus*): Durch seine ewige Kraft und Gottheit ist er seinen Geschöpfen gegenwärtig, und daher schließt seine Gegenwart auch nicht wie die eines Körpers das gleichzeitige Dasein anderer Dinge am gleichen Ort aus. Gottes Gegenwart durchdringt vielmehr und umgreift alle Dinge« (I, 444f.).

Unter der Voraussetzung, dass das wahrhaft Unendliche sich konkret auf die Erfahrungswirklichkeit beziehen lassen können muss, erhält dieses Durchdringen und Umfangen des göttlichen Geistfeldes eine Ambivalenz, weil die von Pannenberg beanspruchte Konvergenz zwischen dem göttlichen Geistfeld und dem quantenphysikalisch-kosmischen Energiefeld nicht jederzeit begründungslogisch und methodenpolitisch klar erkennen lässt, wie das ontologisch-schöpferische Erwirken Gottes und die ontischen Ereigniswirkungen innerhalb der Welt unterschieden sind und wie diese Unterschiedenheit durch eine Bestimmung des Kausalitätsverhältnisses näher charakterisiert werden kann. Wer an solchen Stellen die ontologische Differenz zwischen dem göttlichen Geistfeld und dem physikalischen Energiefeld nicht mehr gewahrt sieht, kommt zu einem monistischen Modell jeweils umfassenderer Sphären, sodass das göttliche Geistfeld nicht in ontologischer Differenz als unendlicher »Grund« der Prozesse des Universums, der Prozesse des Lebens und der geistigen Subjektivität (vgl. II, 221), sondern auf der ontologisch gleichen Ebene als »Umwelt« begriffen wird.[36]

---

[36] Vgl. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 264: »Gott ist die eigentliche Umwelt des Menschen.« Vgl. S. H. Aung, The Doctrine of Creation in the Theology of Barth, Moltmann and Pannenberg. Creation in Theological, Ecological, and Philosophical Scientific Perspective (= TuF 530/TuF.Th 33), Regensburg 1998, 222–225, hier: 222: »We have already noted that for Pannenberg the human spirit is none other than the divine spirit since the divine spirit is considered to be the origin and source of life from which the human spirit emerges and through which it lives further. The logic of Pannenberg's view in this respect is that although the humans do not know that the spirit is in principle a part in the whole fabric of the divine spirit. […] Seen from the phenomena of human ecstatic experience the nature of divine spirit must be viewed as having a structure of field in which the lives of the creatures find their own living. This demonstrates that the sphere of the creaturely life is surrounded by a wider sphere of divine life. The field structure of divine reality is revealed as the all-embracing and all-determining One.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier zeigt die Rekonstruktion der Bewusstseinsgenese und des Lebensgefühls, dass Pannenberg durch die Universalität des göttlichen Kraftfeldes die Differenz zwischen ontologischer bzw. theologischer Voraussetzung und geschöpflich ontischer Wirklichkeit latent unterbestimmt, weil er daran interessiert ist, den Geist als »Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abgebrochenen Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Misslingens und irdischer Vergänglichkeit« aufzuzeigen.[37] Dies geschieht auch, wenn er den Prozess zunehmender Verinnerlichung der wesenhaften Exzentrizität des Lebens entfaltet. Hier kommt es zu einem engen Interpretationsbezug zwischen der Umweltbezogenheit der Lebewesen und der Macht des göttlichen Kraftfeldes, wenn es auch spezifisch der Mensch ist, der »die göttliche Wirklichkeit in ihrer Andersheit von allem Endlichen unterscheiden lernt« (II, 159)[38]:

> »Dennoch ist die Lebensbewegung auch der Tiere schon auf Gott bezogen. Suchen doch die jungen Löwen ›ihre Speise von Gott‹, wenn sie nach Raub brüllen (Ps 104,21). Der Verinnerlichung des Verhältnisses zur Umgebung und damit zur Zukunft des eigenen Lebensvollzugs liegt eine Verinnerlichung der Beziehung zum Schöpfer und zu seinem lebenspendenden Geist zugrunde: Die Tiere schon haben ›Lebensgeist‹ in sich (Gen 1,30), solange sie atmen«(II, 159).
>
> »Jedes Lebewesen vollzieht sein Leben, indem es außer sich – nämlich innen und von seiner Umwelt – existiert. Auch auf der Stufe des menschlichen Lebens belebt der Geist, indem er die individuellen über ihre Partikularität und Endlichkeit erhebt« (III, 155).

---

[37] W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 505.

[38] Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 152.203: »Der Mensch ist sicherlich das am höchsten entwickelte Lebewesen. Er hat durch seine intelligente Anpassung an unterschiedliche Daseinsbedingungen seine Herrschaft über die Naturwelt stetig ausgeweitet und damit die Spitze der Evolution organischen Lebens auf dieser Erde behauptet. [...] Doch erst in der Perspektive des religiösen und speziell des biblisch begründeten Bewußtseins von der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott als dem Urheber des Universums läßt sich die Behauptung begründen, daß die ganze Schöpfung im Menschen kulminiert. Dazu ist nämlich erforderlich *erstens* die Möglichkeit, trotz der Unabgeschlossenheit der Naturgeschichte das Ganze der Welt in den Blick zu nehmen, *zweitens* eine den Menschen vor anderen Geschöpfen auszeichnende Beziehung zum Ursprung des Universums und *drittens* die Annahme, daß im Menschen der Sinn endlichen Daseins überhaupt zusammengefaßt und vollendet werde.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für eine konstruktive Rezeption der hinsichtlich der Unterscheidung von theologischer und physikalischer bzw. biologischer Argumentation methodenpolitisch ambivalent bleibenden Überlegungen Pannenbergs bedeutet dies, dass die ontologische Differenz zwischen dem Geistwirken als dem endliche Dynamik erwirkenden Grund und den quantenphysikalischen Ereignissen bzw. den Entwicklungen menschlicher Freiheitsgeschichte konsequent gewahrt werden muss. Insofern wird eine theologische Rezeption noch stärker zwischen naturwissenschaftlichen Einsichten und theologischen Explikationen des Geistfeldes unterscheiden, als Pannenberg sich dies in einer auf Konvenienz zielenden und naturwissenschaftlich rückgebundenen Argumentation erlaubt.[39] Sofern die angezeigte ontologische Differenz mit Pannenberg und seiner Bezugnahme auf Barth stark gemacht werden kann und nicht gegen Pannenberg angesetzt werden muss (vgl. I, 439), braucht bezüglich der Rede vom Geistwirken kein Monismus angenommen werden (vgl. II, 32f.).

6. Zur Unterbestimmung geschöpflicher Freiheit und der Betroffenheit Gottes von ihr

Für Pannenberg liegt ein Hauptakzent in der Bestimmung des Menschen auf der konstituierenden Rezeptivität des Bewusstseins: Die wesenhafte Exzentrizität des Menschen wird von ihm nicht nur als prinzipielle, metaphysische Bestimmung aufgefasst. Diese wesenhafte Exzentrizität des Menschen auf die unthematische Unendlichkeit des göttlichen Geistes bildet zunächst den Mittelpunkt des Verständnisses des Menschen bei Pannenberg. Freiheit verbindet sich Pannenberg zufolge mit der Einsicht des Menschen, dass er durch die Idee des Unendlichen ursprünglich auf das Unendliche des göttlichen Geistes verwiesen ist und sich nur von diesem Unendlichen her als endlicher Mensch und verdanktes Geschöpf Gottes angemessen begreifen kann. Denn nur in diesem Rekurs auf das Andere des Unendlichen kann es dem Menschen gelingen, eine Balance zwischen seiner Exzentrizität und seiner notwendigen Selbstbezogen-

[39] Vgl. R. Bernhardt, Geist in der Natur. Selbstorganisationstheorien und Pneumatologie, in: B. Nitsche/F. Baab/D. Stammer (Hg.) Gott – Geist – Materie. Personsein im Spannungsfeld von Natur und Transzendenz (= RF 73), Regensburg 2020, 163–178.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit zu finden und beide konfligierenden Perspektiven miteinander zu versöhnen. Nur in dieser Balance wird die Selbstbezogenheit nicht zum individuellen und selbstbehauptenden Selbstabschluss gegenüber den anderen Menschen und gegenüber Gott. Im Zuge der Verinnerlichung der Unterschiedenheit des Selbst vom Anderen wird Autonomie, so wie Pannenberg sie versteht, allererst ermöglicht, da der Mensch auf diese Weise befähigt wird, sich als eigenständig der Welt als Ganzer gegenüber als »Ich« zu setzen.

Subjekttheoretisch wird der unendliche Grund im Anschluss an Fichte und Hegel als vorausgehende Einheit von Ich-Subjektivität und Ich-Objektivität, sowie im Anschluss an Mead als Einheit von personalem Selbst im Lebensbezug und Ich im Selbstbezug, d. h. in einer gewissen Anlehnung an Dieter Henrich, als »Grund im Bewusstsein« bewusst. Dieser Grund liegt angesichts der Erfahrung des endlichen Anderen im ekstatischen Weltbezug und der dadurch evozierten Selbstgewissheit des Individuums als »Ich«, d. h. jeder Selbstunterscheidung von ursprünglicher Ich-Aktivität und Ich-Anschauung sowie jeder Subjekt-Objekt-Differenz im Weltbezug voraus. Pannenberg deutet diesen Grund im Bewusstsein sofort und selbstverständlich theologisch. Weil »nicht das Ich, sondern der göttliche Geist […] der letzte Grund der Zusammengehörigkeit des im Bewusstsein Unterschiedenen« (II, 225) ist, gilt dies nach Pannenberg ontologisch auch für die letzte Einheit in der Unterschiedenheit von Ich und Welt.

Ein entsprechendes Lebensgefühl und religiöses Bewusstsein, welches um den Grund im Bewusstsein als vorausgehender Einheitsbedingung und Einheitsmacht von Subjektivität und Objektivität oder Ich und Welt überhaupt weiß, kann alle endlichen Erscheinungen als Wirkungen der göttlichen Macht begreifen, die als das aktual Unendliche noch das Endliche in sich einschließt. Darum kann Gott an seinen Werken »vernünftig erschaut« (Röm 1,20) werden (vgl. II, 225).

Findet das menschliche Bewusstsein in der unthematischen Idee des Unendlichen seine Orientierung und ist es deshalb inhaltlich auf den unendlichen Gott bezogen, der das Dasein der Geschöpfe begründet, so kann es keine »moralische Selbstbestimmung des Menschen« ohne den positiven Bezug auf Gott geben. Ohne diesen Gottesbezug wird Vernunftautonomie allzu leicht als »Beliebigkeit individueller Selbstbestimmung« verstanden. Die Marginalisierung des autonomen Vernunftdenkens bei Pannenberg geht einher mit

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer Einordnung der Vernunft in die Fantasie, die der Belebung durch den göttlichen Geist bedarf.[40] So ist »die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott […] die unzerstörbare Basis für ein gegen […] Auflösungstendenzen resistentes Verständnis der Moralität« (II 258).[41]

Die gläubige Annahme, der zufolge der unendliche Gott den Menschen schöpferisch in Freiheit einsetzt, bedeutet keine Eigenständigkeit und Unabhängigkeit des Menschen von Gott oder im Gegenüber zu Gott. Denn menschliche Freiheit findet ihre Erfüllung in der (sohnschaftlich jesuanischen) Hingabe an Gott. Entsprechend dieser Sohneskonformität ist die Verselbstständigung gegenüber dem unendlichen Gott die Sünde und die Verweigerung gegenüber dem Unendlichen als Ziel des Lebens der Tod. Deshalb fehlt es bei Pannenberg nicht an der Unterscheidung zwischen Gott und Schöpfung bzw. Gott und Mensch von der Seite Gottes her. Vielmehr droht in seiner offenbarungstheologischen Durchbestimmung der Schöpfung und des Menschseins die nomologische Selbstständigkeit der Schöpfung und die freiheitstheoretische Autonomie des Menschen verloren zu gehen. Eine wirkliche Freilassung der Schöpfung im Sinne freigesetzter Eigengesetzlichkeit, die auch im Widerspruch zu Gott sich vollziehen kann, vermag Pannenberg nur als Verfehlung

---

40 Vgl. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 247–249.

41 »Kants Forderung, daß jeder einzelne Mensch stets als Zweck in sich selbst und nie als bloßes Mittel zu behandeln sei, läßt sich schwerlich aus der Vemunftnatur des Menschen ableiten. Sie ist bei Kant in Wahrheit ein Erbteil christlichen Geistes, um dessen rein rationale Begründung Kant sich mit zweifelhaftem Erfolg bemüht hat. Ähnliches gilt für die moderne Auffassung, daß Menschenwürde den obersten Maßstab des Rechts bilde. Die Verbindung dieses Gedankens mit der Vorstellung einer Unantastbarkeit der Person jedes einzelnen Menschen ist von ihrem biblischen Ursprung nicht ablösbar, ohne einer tragfähigen Begründung überhaupt entbehren zu müssen. Sie geht über den naturrechtlichen Gedanken der Gleichheit der Menschen als Vemunftwesen und sogar über die naturrechtliche Forderung der Gegenseitigkeit (in der goldenen Regel) hinaus durch die Absolutheit der die Würde des Menschen konstituierenden Instanz. Der Vernunft wird solche Absolutheit vergeblich vindiziert. Die Selbstgesetzgebung der Vernunft, auf die Kant die Vorstellung von einer unantastbaren Würde jedes einzelnen Menschen begründen wollte, ist längst zerfallen in die Selbstbestimmung nach individueller Willkür und den daraus sich ergebenden Pluralismus. Doch wirkt noch im Respekt des modernen Rechtsstaates vor den Persönlichkeitsrechten, die jedem Mensch zukommen, etwas von der religiösen Verankerung der menschlichen Freiheitsrechte nach.« Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II [wie Anm. 2], 205.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Sünde zu denken.[42] Ohne Gott verfällt menschliche Freiheit dem Individualismus und der Beliebigkeit, weshalb Pannenberg eine kritische Distanz zur vernunfttheoretischen oder transzendentalen Begründung von menschlicher Autonomie hat.

Pannenberg argumentiert deshalb nicht in der Tradition Kants mit einem transzendental unbedingten Selbstverständnis von Freiheit, sondern mit einem kategorialen Autonomiebewusstsein in realen Freiheitspraktiken. Der Begriff menschlicher Autonomie hat darin den Gottesbezug als kritische Gegenfolie. Pannenberg rekurriert nicht auf den Unterschied zwischen transzendentaler (formal unbedingter) Freiheit und praktisch werdender (sich konkret bestimmender) sowie realer (weltlich handelnder) Freiheit.[43] Noch unterscheidet er zwischen (sich selbst vernünftig Gesetz gebender) Autonomie und sich als unabhängig (von Gott) betrachtender Autarkie. Daher erscheint jede menschliche Selbstgesetzgebung in formaler Unabhängigkeit von Gott zugleich gefährdet, sofern sie sich auch inhaltlich als Absetzung von ihrem Verdanktsein von Gott begreift und damit Selbstverfehlung der inhaltlichen Selbstbestimmung der Freiheit, d. h. Sünde ist. Dies zeigt die Verwendung des Begriffs »Autonomie« (II 200.205.219f.249f.258 u. ö.)

> »Mit der Verselbstständigung der Geschöpfe gegeneinander ist ihre Verselbstständigung gegen den Schöpfer verbunden. Sie bahnt sich an auf der aufsteigenden Linie der Lebensformen und erreicht einen Höhepunkt in der Sünde des Menschen, und zwar gerade darum, weil für ihn das Gottesverhältnis thematisch wird. Dem sich verselbstständigenden Mitgeschöpf wird durch seine Selbstständigkeit die Abhängigkeit von Gott verdeckt, ebenso wie für den Betrachter des Naturgeschehens die Autonomie der natürlichen Prozesse und Gestalten ihren Ursprung in Gott verstellt. Andererseits scheinen die Folgen der geschöpflichen Verselbstständigung in Gestalt von Leid und Bosheit den Glauben an einen gütigen Schöpfer dieser Welt ebenfalls

[42] Zur entsprechenden Kritik Thomas Pröppers an Wolfhart Pannenberg vgl. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 267–269.

[43] Pannenberg kritisiert eine bloß formale Freiheit (Freiheit als Wahl, Freiheit als Selbstverfügung und Selbstverwirklichung) und stellt ihr eine inhaltliche Freiheit (Freiheit als Selbstidentität, als Gemeinschaft mit Gott gegenüber. Er meint, »daß von der Autonomie des Subjekts her immer nur eine leere, formale Freiheit erreichbar ist, eigentümlich verwandt dem formalen Charakter der in den bürgerlichen Demokratien verwirklichten Freiheit. Es ist deutlich, daß die konkrete, inhaltvolle Freiheit damit noch nicht gewonnen ist.« W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 74.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu widerlegen. Es handelt sich um zwei Aspekte eines und desselben Sachverhalts« (II, 200).

In der Konsequenz kann von einer Rückwirkung der Schöpfung oder des Menschen auf Gott, die nicht exzentrische Offenheit für Gott und existenzielle Hingabe an Gott ist, nicht gesprochen werden. Jedes Feedback auf Gott hin, das nicht geschöpflicher Dank und jesuanische Hingabe an Gott ist, scheint in diesem Konzept ausgeschlossen. Allerdings bleiben der Gedanke der Freiheit und die Dramatik der Heilsgeschichte damit unterbestimmt.[44] Diese Problematik des Freiheitsverständnisses weist auf die wissenschaftstheoretischen Prämissen zurück, die weniger durch ein Denken in Hypothesen, sondern in einem Denken starker Konvenienz zwischen Wissenschaft und Theologie innerhalb eines offenbarungstheologisch vorgezeichneten eschatologischen Verifikationismus zu verbuchen sind. Denn Poppers Modell falsifizierbarer Hypothesen hat seinen Ort im Kontext von in Experimenten überprüfbaren Sachverhalten, die sich von einer hermeneutischen oder synsemantischen Auslegung des Ganzen der Wirklichkeit im Vorgriff auf das Ende der Geschichte methodologisch prinzipiell unterscheiden.[45]

---

[44] K. Müller, Wenn ich »ich« sage: Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (= RST 46), Frankfurt a. M. 1994, 108f.: »Nicht Subjektivität als solche, sondern erst ihre Verselbstständigung gegenüber der Beziehung zu Gott widerspreche dem christlichen Schöpfungsglauben. Theologisch verdient dieser Satz gewiß Zustimmung. Das Problem aber verbirgt sich darin, daß durch diese Gegenüberstellung von Selbstständigkeit und Verselbstständigung ersterer kein aktives Moment mehr zugeschrieben werden kann. Dies aber läßt sich der Selbstständigkeit schon rein vom Begriff her nicht absprechen. Andernfalls handelte es sich nur noch um eine geborgte, also nicht wirkliche und schon gar nicht um eine ›sich vollendende‹ Selbstständigkeit. Theologisch gewendet: Der Ernst und die ganze Dramatik, die die Heilsgeschichte prägen, resultiert doch daraus, daß Gott sich von einem ihm **gegenüber** wirklich selbstständigen Geschöpf erhofft, daß es ihm und seinem Willen entspricht.«

[45] Vgl. A. Lebkücher, Theologie der Natur. Wolfhart Pannenbergs Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2011, 41–49.199f.: »Popper hatte seine Konzeption ausdrücklich nur für die empirische Wissenschaften entworfen. Um sie dennoch auf die Theologie anwenden zu können, musste Pannenberg die Falsifikation durch empirisch überprüfbare Aussagen aufgeben, die doch gerade das Herzstück der Popperschen Konzeption ausmacht. […] [Es] handelt […] sich bei Pannenbergs Konzept der Überprüfung theologischer Aussagen nicht um ein Falsifikations-, sondern ein Verfikationsmodell. Es geht Pannenberg darum, theologische Aussagen an Erfahrung zu bewähren […]. Pannenbergs Konzeption der Überprüfbarkeit theologischer Aussagen, sowie ihrer Bewährung an der Erfahrung

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit verschränkt sich der Freiheitsbegriff und das Wahrheitsverständnis. Wo es nur die eine, univoke Wahrheit Gottes gibt,[46] die als die alles bestimmende Wirklichkeit allem Sein und Denken zugrunde liegt und daher auch Prinzip der Einheit des Wissens sein muss, kann eine potentielle Falsifikation gar nicht denkbar sein.[47]

Wird hingegen positiv mit einer wirklichen Autonomie des Menschen gerechnet, sodass in der Freiheitsgeschichte der Menschen auch Gottes Projekt mit ihnen auf dem Spiel steht, dann folgt daraus eine gewisse bilaterale Inter-in-Dependenz, der zufolge Gott sich zwar selbst Zukunft ist, doch diese Zukunft Gottes – für den Menschen aus der jetzigen geschichtlichen Perspektive theologischer Einsicht – unvorhersehbar offen ist, weil erstens an der vernunftbezogenen Strittigkeit Gottes und seinem möglichen Verstelltsein durch einen prägenden Materialismus und Determinismus oder eine Diesseitsbezogenheit und einen unüberschaubaren Pluralismus der Weltanschauungen Rechnung zu tragen ist und zweitens, obwohl kaum vorstellbar, nicht ausgeschlossen werden kann, dass Menschen sich im Angesicht der Ewigkeit Gottes und seiner unendlichen Liebe dennoch bleibend dieser Liebe sündig-verweigern und in dieser Weise das Projekt Gottes mit der Welt negativ tangieren.

7. Position des Pan-en-theismus oder der Schnittmenge?

Zieht man von hierher Bilanz, so kann von einem gewissen Mitleiden Gottes mit seinen Geschöpfen gesprochen werden, das sich insbeson-

---

sind seinem Versuch zuzurechnen, die Theologie gegen den Verdacht zu verteidigen, sie tradiere lediglich überlieferte religiöse und weltanschauliche Behauptungen, während die Aussagen aller anderen universitären Disziplinen hinterfragt, überprüft und belegt werden könnten. Dieses Ziel lässt sich m. E. aber besser durch die Unterscheidung zwischen empirischen und hermeneutischen Disziplinen erreichen als dadurch, dass man den Anschein erweckt, theologische Aussagen seien *in vergleichbarer Weise* überprüfbar wie die Aussagen der empirischen Wissenschaften.«

46 Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 267: »Von Gott scheint Pannenberg so viel zu ›wissen‹, dass man sich im anthropologischen Zusammenhang ständig wundert, woher diese Einsichten in Gottes Wirklichkeit und Gottes Handeln gewinnt. Es fehlt die Vermittlung zwischen den Ebenen, eine Metaphorologie oder klassischer: die Analogielehre. Pannenberg kennt aber nur eine univoke Rede, er weist die Analogielehre, der er seine Habilitationsschrift gewidmet hatte, zurück.«

47 Vgl. T. A. Leppek, Gott – Wahrheit – Wirklichkeit. Zu Metaphysischem in Pannenbergs Theologie, in: G. Wenz (Hg.), Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg, Göttingen 2016, 285–308, hier: 295f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dere an der prekären Offenbarkeit der Zuwendung und Herrschaft Gottes bemisst. Allerdings ist dies immer aus der Perspektive Gottes und seiner souveränen Freiheit heraus gedacht, sodass es keinen ontologischen oder appellativen Einfluss der Geschöpfe auf Gott gibt und auch die Offenbarkeit Gottes in der Geschichte im Horizont der ewigen Selbstidentität Gottes und seiner eschatologischen Retroaktivität in der Geschichte nicht auf dem Spiel steht. Die Freiheit des Sohnes wird nur in ihrer ewigen Entsprechung zur Freiheit des Vaters und zum trinitarischen Vollendungshandeln gedacht.

Positiv für einen Panentheismus wird von Brüntrup und Jaskolla der Gedanke ausgewertet, wonach das Unendliche im Sinne Hegels nicht am Endlichen seine Grenze finden kann, sondern dieses umfassen und in sich einschließen muss. Indem ein Werden Gottes in Abgrenzung zu bestimmten Hegelinterpretationen und zu Whitehead ausgeschlossen wird, kann der Panentheismus nur das Umfasstsein und Einbezogensein des Endlichen durch das aktual Unendliche betreffen. In dieser Perspektive kann ein Panentheismus ohne Feedbackschleife konzipiert werden, der allenfalls einer weiten Definition von Panentheismus (als Sein der Welt in Gott) folgt. Zugleich harmonisiert eine solche Interpretation die verschiedenen Äußerungen Pannenbergs innerhalb einer Logik des Unendlichen.[48] Entsprechend kann Pannenberg dem Einheit-in-Differenz-Modell zugeordnet werden, das für beide Richtungen offen ist und – im Sinne der von mir vertretenen Kriteriologie und Klassifikation – zunächst einmal die gemeinsame Schnittmenge zwischen relationalem Theismus und differenzbewussten Panentheismus darstellt.

Sodann könnte der vielfache Bezug Pannenbergs auf das Prozessdenken hervorgehoben werden, der die Prozesshaftigkeit der Welt in den Blick nimmt und vom Geist Gottes innerlich getragen ansieht. Allerdings gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Prozesse der Welt auf Gott zurückwirken und Gott selbst prozesshaft in der Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur zu denken wäre. Vielmehr trifft diese Unterscheidung für die heilsgeschichtliche Prozesshaftigkeit der Offenbarkeit Gottes in Welt und Geschichte, aber nicht hinsichtlich seines inneren trinitarischen Selbstvollzugs zu. Gegen den Pantheismus betont Pannenberg einerseits die Differenz von Schöpfer und Geschöpf (vgl. I, 405), die sich im Gedanken der *creatio ex nihilo* konzentriert sowie die unbedingte Souveränität Gottes in seinem

[48] Vgl. Brüntrup/Jaskolla, Vom Unendlichen zum Panentheismus [wie Anm. 16].

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welthandeln. Entsprechend grenzt sich Pannenberg von prozessphilosophischen Überlegungen und monistischen Konzeptionen ab (vgl. II, 15–76, bes. 29–34) und betont Gottes Freiheit der Liebe als Ursprung der Welt. Das entscheidende Kriterium, das beide Entwürfe nach Pannenberg unterlaufen, ist die mit der Formel *creatio ex nihilo* ausgedrückte unbedingte Freiheit Gottes, weil entweder die Natur (prozessphilosophisch) als gleichewiges Korrelat oder die Schöpfung (monistisch) als notwendiges Korrelat zu denken ist und Schöpfung so nicht aus einem Akt der Freiheit resultiert.[49] In dieser Hinsicht gibt es einen perspektivischen Vorrang, Pannenberg innerhalb der gemeinsame Schnittmenge als relationalen Theismus zu interpretieren.

Obwohl Pannenberg im schöpfungstheologischen Kontext konsequent von einem »Unterschied« spricht, weil die Unterschiedenheit der Schöpfung vom Schöpfer letztlich in der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater ihren Grund hat und die Differenz zwischen dem Sohn von Ewigkeit (Logos) und dem Sohn in der Zeit (Jesus), mithin die Differenz zwischen Gott-Sein und Mensch-Sein, zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zur Geltung bringt, besteht die Pointe der Argumentation doch in der Konformität des Sohnes mit dem Vater, die durch die Macht des Geistes als Einheit stiftende Instanz verbürgt ist (vgl. II, 38). Der Vollendungswille ist durch Leben und Verkündigung des Sohnes sowie durch seine Auferweckung und Bestätigung offenbar – und einen Konflikt zwischen Sohn und Vater kann es für Pannenberg nicht geben.

Dem unterschiedenen Einbegreifen des Endlichen in das Unendliche entsprechen Pannenbergs Überlegungen zum Kraftfeld des Geistes, welche die anthropologischen und naturwissenschaftlichen Aspekte in theologischer Perspektive kritisch aneignen und amalgamieren. Deshalb konzipiert Pannenberg die Rede vom der Immanenz Gottes in allen Dingen unter Wahrung seiner Transzendenz durch ein starkes Umgriffensein und Durchdrungensein aller Wirklichkeit von Gott. Deshalb entstehen berechtigte Anfragen, ob Pannenberg die methodenpolitischen Unterschiede zwischen der theologischen Deutung von Gottes Wirken und dem naturwissenschaftlichen Denken *etsi Deus non daretur* sowie der freiheitstheoretischen Grundlegung der Anthropologie durch eine formal unbedingte und strikt autonom gedachte Freiheit genügend zur Geltung bringt. Wird der methodenpolitische Unterschied der Bereiche im Sinne einer angemessenen

[49] Vgl. G. Boss, Verlust der Natur [wie Anm. 27], 303.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bestimmung der jeweiligen Kausalitätsverhältnisse zwischen Gottes Ermöglichung und der Selbstständigkeit naturhafter bzw. freiheitlicher Prozesse innerhalb der ontologischen Differenz von Schöpfer und Schöpfung konsequent bedacht, so wäre jener christologisch begründete Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht im Sinne des Sohnesgehorsams, sondern im Sinne einer prinzipiellen nomologischen Selbstständigkeit der Natur und der menschlichen Freiheit zu bedenken. Hingegen weisen die Überlegungen zum allwirksamen Kraftfeld des Geistes darauf hin, dass Pannenberg die methodischen Unterschiede zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Begründung nicht hinreichend auf eine freigelassene Selbstständigkeit der Schöpfung sowie auf ein angemessenes Kausalitätsverhältnis innerhalb der ontologischen Differenz von Schöpfer und Schöpfung hin bedenkt.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche

12 Jürgen Moltmanns soteriologischer Panentheismus

Jürgen Moltmann gehört zu den weltweit prägenden Köpfen Evangelischer Theologie der Gegenwart und darf als einer ihrer kreativsten Protagonisten angesehen werden. Seine Theologie ist maßgeblich »Theologie der Hoffnung«, welche die Gegenwart im Horizont der Zukunft Gottes betrachtet und ihre Vollendung im eschatologischen Sabbat verwirklicht sieht, im göttlichen Festtag der Freude wechselseitiger Bereicherung und gegenseitigen Erfreuens, der mit dem Ende des schöpferischen Machens und der Vollendung der Erdenwelt verbunden ist. Neben der gesellschaftlich-politischen Verpflichtung der Theologie ist seine Rückbindung an jüdisches Denken und die zunehmende Verantwortung für eine ökologische Wende des theologischen Arbeitens beachtenswert. Moltmann versucht, die Theologie grundlegend als trinitarische und darum mehrstellige Theologie des dreieinen Wirkens von Vater, Sohn und Geist zu profilieren und das trinitarische Bekenntnis in seiner die Theologie prägenden und die Praxis inspirierenden Weise lebendig zu machen. Die trinitarische Gründung und Umfassung vollzieht eine Verschränkung von Schöpfungstheologie und Eschatologie. In dieser Verschränkung wird Heilsgeschichte als Dynamik und Drama einer Entwicklung vom zweckmäßigen Anfang zur herrlichen Vollendung bedacht, die aus der überströmenden Liebe Gottes hervorgeht und durch diese zur Fülle gebracht wird. Im Zusammenhang mit der Frage nach einem christlichen Pan-en-theismus ist Moltmanns Theologie insofern herausragend, als er sich genuin und entschieden als ein Vertreter dieser Denkform begreift und seine Theologie entsprechend profiliert. Demgemäß formuliert er in seiner ökologischen Schöpfungslehre programmatisch:

> »Die christliche Schöpfungslehre ist durch die Christusoffenbarung und die Geisterfahrung geprägt. Der den Sohn und den Geist sendet, ist der Schöpfer: der Vater. Der die Welt unter seiner befreienden

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Herrschaft zusammenfasst und erlöst, ist das Schöpfungswort: der Sohn. Der die Welt lebendig macht und am ewigen Leben Gottes teilnehmen lässt, ist die Schöpferkraft: der Geist. Der Vater ist die schaffende, der Sohn die prägende und der Geist die lebengebende Ursache der Schöpfung. Die Schöpfung existiert im Geist, ist geprägt durch den Sohn und geschaffen vom Vater. Sie ist also aus Gott, durch Gott und in Gott. Der trinitarische Schöpfungsbegriff verbindet die Welttranszendenz Gottes mit seiner Weltimmanenz. Die einseitige Betonung der Welttranszendenz Gottes führte zum Deismus wie bei Newton. Die einseitige Betonung der Weltimmanenz Gottes führte zum Pantheismus wie bei Spinoza. Im trinitarischen Schöpfungsbegriff werden die Wahrheitsmomente des Monotheismus und des Pantheismus integriert. Der Panentheismus, nach dem Gott, der die Welt geschaffen hat, zugleich der Welt einwohnt, und umgekehrt die Welt, die er geschaffen hat, zugleich in ihm existiert, lässt sich in Wahrheit nur trinitarisch denken und darstellen.«[1]

Indem Moltmann den Vater als die allerschaffende Ursache, den Sohn als die prägende und qualifizierende Ursache sowie den Geist als die Leben stiftende und dynamisierende Ursache begreift, versucht er in der Schöpfungstheologie der Einsicht der Tradition des christlichen Gott-Denkens Rechnung zu tragen, der zufolge Vater, Sohn und Geist auf je unterschiedliche Weise Person sind und daher nicht unter einem univoken Personbegriff gefasst werden können. In dieser Weise ist die Schöpfung als das Werk des *dreieinigen Gottes* zu verstehen, der in sich selbst eine einzigartige und vollkommene Gemeinschaft darstellt. Gott ist daher nicht im Sinne des klassischen Monotheismus als ein einziges, absolutes Subjekt zu begreifen, sondern auf trinitarische Weise als Gemeinschaft in ursprünglicher Einheit. Da Gott als diese dreieine Gemeinschaft in sich keine Herrschaftsverhältnisse kennt, braucht auch das Verhältnis Gottes zur Welt nicht mehr (monotheistisch) als ein einseitiges Herrschaftsverhältnis aufgefasst werden. Der dreieinige Gott inspiriert ein mehrstelliges und vielschichtiges Gemeinschaftsverhältnis: »Dies ist der Grundgedanke der nicht-hierarchischen, dezentralisierten, genossenschaftlichen Theologie.«[2]

Werkgenetisch liegt es nahe, der Option Moltmanns für einen Panentheismus in seinem Œuvre vor allem ab und nach der Schöpfungslehre nachzuspüren. Mögliche Einseitigkeiten und Unschärfen,

---

1 J. Moltmann, Gott in der Schöpfung (= Werke 5), Gütersloh 2016, 109.
2 Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 16.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die vor Moltmanns programmatischer Selbstpositionierung liegen, müssen dann nicht eigens evaluiert werden, zumal solche möglichen Brüche und Umbrüche in der Sekundärliteratur bereits aufgearbeitet sind.[3] In jedem Fall verbindet sich mit dieser kreativen Seite bei Moltmann das Problem, dass es mitunter ein Nebeneinander von Formulierungen geben kann, die alternative Zuordnungen insinuieren oder thetische und semantische Zuspitzungen, die es nicht immer leicht machen, eine eindeutige Konsistenz und Kohärenz zwischen thetischer Selbstpositionierung und faktischer Durchführung zu erreichen. Gleichwohl wird die folgende Recherche Moltmann diesbezüglich in einem wohlwollenden Sinne konstruktiv betrachten und interpretieren und mit inhaltlichen Klärungen und sachlichen Präzisierungen die positiven Perspektiven für die Konzeption eines christlichen Pan-en-theismus herausarbeiten.

Mit der trinitarischen Profilierung des schöpferischen Handelns Gottes und dem Plädoyer für einen Panentheismus, welcher die berechtigten Anliegen des Monotheismus und des Pantheismus integriert und ihre Einseitigkeiten überwindet, verbindet Moltmann das Denken des Geistes als Tiefendynamik der schöpferischen Prozesse der Welt. Zur Bestimmung des Wirkens des Heiligen Geistes in der Schöpfung erinnert Moltmann an die weibliche Dimension der *ruah*, die über den Wassern »brütete« (Gen 1,2). Mit dieser intimen, auf die Zeugung von Leben verweisenden Metaphorik verbindet Moltmann vier Weisen der Präsenz und des Wirkens des Geistes in der Schöpfung. Dieser ist erstens Schöpferkraft, die zu einer neuen Geburt führt, er ist zweitens eine Macht, die Gemeinschaft bewirkt angesichts unüberwindlicher natürlicher, sozialer und religiöser Grenzen, obwohl er drittens jede geschöpfliche Wirklichkeit in ihr Eigenes hinein ermächtigt und Individuation ermöglicht. Endlich und viertens öffnet der Geist die Welt für eine noch ausständige Zukunft, welche die Zukunft der neuen Schöpfung ist. Gegenüber einem mechanistischen Weltbild, das die Welt und ihr Wirken deistisch wie eine Maschine unter Anleitung des göttlichen Maschinenherstellers betrachtet, geht es Moltmann darum, die Schöpfung im Geist als einen Organismus zu begreifen. Dieser Organismus ist durch den Geist als Macht der Kreativität und der evolutiven Entwicklung, d. h. als Macht der Wechselwirkung aller Kräfte im Zusammenhang des Ganzen der Wirklichkeit bestimmt. Der Geist ermöglicht nicht nur die

[3] Vgl. M. Reményi, Um der Hoffnung willen, Regensburg 2005, 66–178.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausdifferenzierende Individuation der Lebensentwürfe, welche in der Spannung von Selbstbehauptung und Selbsttranszendenz geschieht, sondern auch die intentionale Öffnung, die der Materie und den Lebenssystemen inhärent ist und sie zugleich überschreitet als jene Selbsttranszendenz, die auf das Unendliche ausgerichtet ist.[4]

Um der Inhärenz des Geistes in der geschöpflichen Entwicklung gerecht zu werden, ist das In-Sein des Geistes in den kosmischen Prozessen als Kenosis der Einwohnung zu begreifen, sodass der Geist als Geber des Lebens zugleich an der Vergänglichkeit des Daseins und an der Leidensgeschichte der Schöpfung teilnimmt, um sie zu einer Hoffnungsgeschichte für die kosmische Welt zu wandeln, deren unaussprechliches Seufzen zum Guten geführt wird. Es ist das Missverständnis des Pantheismus, dass er Gott in gleicher Weise in allen Dingen begreift und nicht die Unterschiedlichkeit der Grade und Differenzierungen von göttlicher Präsenz berücksichtigt. So ist dem schlichten Pantheismus alles gleich gültig, wohingegen der differenzierte Pan-en-theismus Evolution, Intentionalität und Zukunftstranszendenz zu unterscheiden weiß.[5]

Doch auch ein solcher differenzierter Panentheismus – wie er etwa von Whitehead präsentiert wird – kann die Weltimmanenz Gottes noch nicht angemessen mit seiner Welttranszendenz verbinden. Denn der Dynamik der Welt auf Gott zu geht die zugewandte Dynamik Gottes auf die Welt hin voraus. Die ekstatische, überschäumende Liebe Gottes begründet die Inkarnation Gottes im Wort und die Inhabitation Gottes im Geist.[6] Dieses trinitarische Verständnis von

---

4 Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 110–112.

5 Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 115.

6 Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 29f.: »Im freien Überschwang seiner Liebe geht der ewige Gott aus sich heraus und schafft eine Schöpfung, eine Wirklichkeit, die wie er da ist und doch anders ist als er. Durch den Sohn schafft, versöhnt und erlöst Gott seine Schöpfung. In der Kraft des Geistes ist Gott in seiner Schöpfung, in seiner Versöhnung und in seiner Erlösung der Schöpfung selbst präsent. In dem Überschwang der Liebe, aus dem alles kommt, was von Gott kommt, liegt auch schon die Bereitschaft Gottes zum Ertragen des Widerspruchs seiner Geschöpfe. In ihm liegt auch schon der Wille zur Versöhnung und zur Erlösung der Welt durch die leidende Geduld seiner Hoffnung. Der Sohn, das ewige Gegenüber in Gott selbst, wird zur Weisheit, zum Muster, durch das die Schöpfung geschaffen wird. Der Sohn, in dem die Welt geschaffen ist, wird Fleisch und geht selbst in die Welt ein, um sie zu erlösen. Er erleidet die Selbstzerstörung der Schöpfung, um sie durch sein Leiden zu heilen. Was nicht auf diese Weise von Gott in seiner Schöpfung angenommen wird, das kann auch nicht geheilt werden. Gott der Geist ist auch der Geist, die Gesamt-

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schöpfung, welches bei der Sendung des Sohnes und insbesondere des Geistes ansetzt, um einen kenotischen Panentheismus zu formulieren, »betrachtet die Schöpfung als ein dynamisches Gewebe zusammenhängender Vorgänge. Der Geist differenziert und verbindet. Der Geist bewahrt und führt die Lebewesen und ihre Gemeinschaften über sich hinaus.«[7]

Gegenüber einem mechanistischen Weltbild, in dem die Elementarteilchen im Vordergrund stehen, ist hier der Schöpfergeist von fundamentaler Bedeutung, der die Selbsttranszendenz schöpferischer Prozesse und dynamischer Zusammenhänge freisetzt,

> »in denen sich die Sehnsucht des Geistes nach einer noch unerreichten Vollendung äußert. Ist der kosmische Geist der Geist Gottes, dann kann das Universum nicht als ein geschlossenes System angesehen werden. Es muss als ein für Gott und seine Zukunft offenes System verstanden werden.«[8]

Der Heilige Geist wird hier als inspirierende und dynamisierende Macht zur radikalen Selbsttranszendenz des Bisherigen gefasst. Damit verbindet sich ein Prozessverständnis, das weniger durch Abbruch und Umbruch gekennzeichnet ist als durch dynamische Selbstüberschreitung und neu gestaltende Verwandlung. Im Lichte dieser zentralen Aussagen und Optionen ist Moltmanns Plädoyer für einen trinitarisch umfassten und kenotisch strukturierten Panentheismus offensichtlich. Zu prüfen bleibt daher, wie Moltmann diesen trinitätstheologisch begründeten und durch die Kenose des Sohnes und des Geistes strukturierten Panentheismus genauer taxiert und profiliert und welche Ergänzungen oder Korrekturen für den christlichen Panentheismus im Anschluss an Moltmann aus systematischer Perspektive empfehlenswert sind.

übereinstimmung, die Struktur, die Information, die Energie des Universums. Der Geist des Universums ist der Geist, der vom Vater ausgeht und in dem Sohn aufleuchtet. Die Evolutionen und die Katastrophen des Universums sind auch die Bewegungen und Erfahrungen des Geistes der Schöpfung. Darum ›seufzt‹ nach Paulus der göttliche Geist in allen Kreaturen unter der Macht des Nichtigen. Darum transzendiert sich der göttliche Geist in allen Kreaturen. Das manifestiert sich in der Selbstorganisation und der Selbsttranszendenz aller Lebewesen.«

[7] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 115.

[8] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 115.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Die Einzigartigkeit des Schöpferischen und der Charakter des neuschöpferischen Handelns

Trinitätstheologisch ist die überschäumende Fülle der Liebe Gottes das intrinsische Motiv der Erschaffung der Welt. Die Trinität ist »vollkommen in sich selbst. Sie ist aber menschenoffen, weltoffen und insofern ›unvollkommen‹ in ihrem Sein der Liebe.«[9] Soll daraus kein Widerspruch mit dem Freiheitscharakter der göttlichen Liebe und ihrer kommunialen Vollkommenheit in sich gesetzt sein und die Liebe nicht als eine Notwendigkeit vorgestellt werden, so müssen die Anführungszeichen in dieser Aussage besonders berücksichtigt werden.

Jürgen Moltmann betont bezüglich des göttlichen Schöpfungshandelns den biblisch klaren Unterschied zwischen der Einzigartigkeit des analogielosen göttlichen Erschaffens und der Weise des göttlichen Formens der Schöpfung, die im menschlichen Machen und Gestalten eine Analogie haben kann. So wird die Erneuerung in der Vollendung als ein solches Neugestalten (Offb 21,5: *asah*) verstanden, welches das einmalige und unvergleichliche Erschaffen (*barah*) voraussetzt.[10] Bezeichnet *barah* exklusiv das göttliche Hervorbringen im Bereich der Natur, der Geschichte und des Geistes, durch das ein bisher nie Dagewesenes ins Dasein tritt, so formt und gestaltet das göttliche Machen (*asah*) die vorhandene, erschaffene Wirklichkeit. Dabei wird das göttliche Erschaffen immer ohne Akkusativ vorgestellt. Dies bedeutet, dass Gott nicht (platonisch oder prozesstheologisch) aus einer vorhandenen Wirklichkeit formt, sondern aus seinem freien und liebenden Willen heraus unvergleichliche Wirklichkeit setzt. Während Gott Himmel und Erde im Anfang erschuf, wird das Sabbat-Gebot dadurch begründet, dass Gott Himmel und Erde in sechs Tagen geformt und gemacht hat. Deshalb soll das menschliche Tun eine Handlungsentsprechung im göttlichen Machen und Formen finden und am siebten Tage selbst gottgemäß ruhen.[11]

Die Krone der Schöpfung ist darum nicht der Mensch, sondern der Sabbat. Gegenüber einer anthropozentrischen Verengung des bib-

---

[9] J. Moltmann, Dialektik, die umschlägt in Identität – was ist das? Zu Befürchtungen Walter Kaspers, in: M. Welker (Hg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch »Der gekreuzigte Gott«, München 1979, 149–156, hier: 155.

[10] Vgl. J. Moltmann, Das Kommen Gottes (= Werke 8), Gütersloh 2016, 299.

[11] Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 86.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lischen Schöpfungsdenkens muss betont werden, dass sich die ganze Schöpfung und auch die Menschen zur Ehre und zum Lobpreis Gottes entwickeln, die ihre Zeit im Sabbat und ihren Ort in der Einwohnung der göttlichen Herabkunft (Schechina) finden. So kann das biblische Schöpfungsdenken durch eine klare Unterscheidung zwischen Gott selbst und der Welt verstanden werden, die als Werk seiner Hände anzusehen ist. Entsprechend geht das Schöpfungsdenken mit einer Befreiung von heidnischen Tabus sowie mit einer Entgötterung und einer Entdämonisierung der Welt einher. Dem Menschen kommt als Bild Gottes eine Sonderstellung in der Schöpfung zu. Dennoch steht der Mensch zusammen mit allen irdischen und himmlischen Geschöpfen vereint vor der Aufgabe, im Lobpreis der göttlichen Herrlichkeit das sabbatliche Wohlgefallen Gottes zu genießen. Deshalb hat der Mensch die Schöpfung nicht in Besitz zu nehmen, sondern als Leihgabe zu empfangen und in königlicher Fürsorge treuhänderisch zu verwalten. Dabei sind nicht die menschlichen Machtwünsche entscheidend, sondern die Wertimplikationen göttlicher Gerechtigkeit und Fürsorge.

Positiv wird man mit Moltmann hervorheben dürfen, dass in der eschatologischen Vollendung und im eschatologischen Sabbat von einem neuen Himmel und eine neue Erde gesprochen wird. So überwindet Moltmann mit der Aufnahme des Diskurses um eine kosmische Vollendung das stiefmütterliche Dasein derselben in der christlichen Eschatologie. Allerdings ist es problematisch, wenn Moltmann das neuschöpferische Handeln Gottes als Tod und Sterblichkeit (Endlichkeit) überwindendes Vollendungsgeschehen unter dem Aspekt des Neugestaltens (machen) fasst und die von ihm selbst angezeigte Dialektik von irdischem Abbruch und göttlicher Vollendung nicht als unvergleichliches Neu-Erschaffen profiliert.[12] Der Anschein starker Kontinuität im Verwandlungsgeschehen resultiert nicht nur aus der dynamisierenden und vollendenden Kraft des Geistes, sondern ist vor allem in der Sabbat-Typologie begründet, die einerseits das Ende des sechstägigen Machens (*asah*) impliziert

[12] Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 222f.: »Chiliasmus ist die besondere, diesseitige, der erfahrenen Geschichte zugewandte Seite der Eschatologie, Eschatologie ist die allgemeine, dem Jenseits der Geschichte zugewandte Seite der Geschichte. Chiliasmus blickt auf zukünftige Geschichte, Endgeschichte, Eschatologie sieht auf die Zukunft der Geschichte, das Ende der Geschichte. Darum gehören beide Seiten der Eschatologie so zusammen wie das Ziel und das Ende, die Vollendung und der Abbruch der Geschichte.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und andererseits im irdischen Sabbat den Anfang und Vorgeschmack des eschatologischen Sabbat und des künftigen Ruhens in Gottes Wohlgefallen sieht.

Gegen Moltmann zeigt der exegetische Befund, dass auch die eschatologische Vollendung als einzigartiges, unableitbares und neuschöpferisches Erschaffen durch Gott verstanden werden kann und im Lichte der uneinklagbaren göttlichen Initiative von Auferweckung systematisch entsprechend verstanden werden muss. Die Novität verdankt sich ganz Gottes Initiative und ist in einer Balance von abbrechender Diskontinuität und erneuernder Kontinuität zu beschreiben. Die Unausdenkbarkeit dieser neuen Weise des Existierens beinhaltet eine grundlegende Transformation, aus der die Wirklichkeit verklärt und transfiguriert hervorgeht:

> »Diese Welt in ihrer jetzigen Gestalt ist endlich und wird enden. Der neue Anfang ist ontologisch nicht aus den Möglichkeiten des Bestehenden zu gewinnen, sondern setzt das Ende dieses Alten voraus. Verwandlung und Verklärung alles Lebendigen in eine neue Schöpfung ist folglich nur zu hoffen, weil Gott auch im Tod der Kreatur seine liebevolle Zuwendung zu schlechthin allen seinen Geschöpfen aufrechterhält [!] und so dieses ganze Geschehen rechtfertigend und versöhnend, heilend und rettend in seinen Händen hält.«[13]

Insofern kann gesagt werden, dass sich Gottes Präsenz in der eschatologischen Vollendung der neuen Schöpfung von der Präsenz im irdischen Dasein der bisherigen Schöpfung insofern unterscheidet, als die Systembedingungen des bisherigen Seins (Kontingenz, Gott-Losigkeit, Sterblichkeit, Verweslichkeit) entsprechend der Hoffnung von Auferstehung und Wiederbringung von Gott so geändert werden, dass das Sein der neuen Schöpfung durch Gottbezogenheit, Unsterblichkeit, Unverweslichkeit und relative/relationale Unendlichkeit ausgezeichnet ist. Aber, so ist zu fragen, bedeutet dies umgekehrt, dass ein veränderter Präsenzwille Gottes in der neuen Schöpfung und damit ein veränderter Präsenzmodus Gottes in Relation zur Schöpfung von Gott her angesetzt werden muss? Ist nur durch einen qualitativen Um-Bruch des Präsenzwillens und des Präsenzmodus Gottes denkbar, dass sich die Bedingungen der Welt unter der veränderten Zuwendung Gottes selbst noch einmal radikal verwandeln? Muss also zwischen dem schöpferischen und dem neuschöpferischen

---

[13] Zum Problemkomplex insgesamt vgl. Reményi, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 419–457, hier: 455.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Handeln Gottes eine signifikante qualitative Differenz und insofern eine Diskontinuität angesetzt werden? In dieser Hinsicht ist mit Moltmann darauf hinzuweisen, dass das von Gott dynamisierte Schöpfungs- und Vollendungshandeln in sich keinen qualitativen Bruch haben kann, weil es so fundamental auf ein Leben in Fülle (Joh 10, 10) ausgerichtet ist, dass Auferweckung, Neu-Schöpfung und Vollendung in dieser Logik der Fülle begründet sind und in Treue dazu durch Verwandlung »aufrechterhalten« wird.

2. Der doppelte Charakter der Schöpfung als Himmel und Erde in der Transformation zum neuen Himmel und zur neuen Erde

Eindrücklich betont Jürgen Moltmann, dass die Schöpfung von Himmel und Erde als eine duale Wirklichkeit anzusehen ist, weil es sich bei der Schöpfung um ein fortdauerndes dynamisches Geschehen handelt, das noch nicht zum Abschluss gekommen ist und in dieser Entwicklungsoffenheit von Gottes unablässig schöpferischer Präsenz getragen und bewegt wird. Die Doppelwelt von Himmel und Erde, von unsichtbarer und sichtbarer Welt, die in jedem Augenblick weiter geschaffen wird, muss für Moltmann eine gottoffene Welt sein:

> »Sie kreist nicht in sich selbst, weder in absoluter noch in relativer Vollkommenheit, sondern existiert in der Präsenz des Schöpfers und lebt aus dem ständigen Einfluss seines schöpferischen Geistes. Der schaffende Gott macht die Welt zu einer ekstatischen Wirklichkeit. Sie hat ihren Grund nicht in sich, sondern außer sich in ihm. In diesem Sinne ist sie ein ›offenes System‹. Die bestimmte Seite dieses ›Systems‹ nennen wir Erde, die unbestimmte Seite Himmel. […] Mit dem Ausdruck ›Himmel‹ wird die gottoffene Seite der Schöpfung bezeichnet. Darum kann es Himmel im Plural geben. Die Erde aber gibt es immer nur im Singular. ›Die Himmel‹ bedeuten für die Erde das Reich der schöpferischen Möglichkeiten Gottes. Die ›Himmelswesen‹, die Engel, sind Potenzen Gottes im Bereich seiner Möglichkeiten. Darum können wir den Himmel die relative Transzendenz der Erde und die Erde die relative Immanenz des Himmels nennen. Ist ›das Sichtbare‹ die endliche Welt, dann ist ›das Unsichtbare‹ die relativ unendliche Welt. Menschen sind endliche und sterbliche Geschöpfe Gottes, Engel sind endliche, aber unsterbliche Geschöpfe Gottes. Darum kann auch der Himmel Gottes als eine endliche, aber unsterbliche Schöpfung, die

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Erde aber als eine endliche und vergängliche Schöpfung angesehen werden. Dann werden die symbolischen Ausdrücke verständlich, die sagen, dass Gott im Himmel ›wohnt‹, ›vom Himmel her‹ handelt und sein Wille ›wie im Himmel so auf Erden‹ geschehen soll.«[14]

Diese Doppelwelt von Himmel und Erde ist eine gottgeschaffene und gottoffene Welt. Diese dynamische Gottoffenheit der Welt begreift Moltmann als Exzentrizität, die nicht nur dem Menschen, sondern der ganzen Schöpfung zu eigen ist und deutlich macht, dass die Schöpfung ihr Zentrum nicht in sich selbst, sondern in Gott hat. Deshalb bezeichnet die gottoffene Seite der Schöpfung den Himmel, in dem, von dem her und durch den Gott auf die sichtbare Welt der Erde hin handelt. Die Erde stellt das relative, weil relationale Diesseits des Himmels und der Himmel das relative, weil relationale Jenseits der Erde dar:

> »Mit dem ›Himmel‹ wird der *Bereich der schöpferischen Möglichkeiten und Kräfte Gottes* bezeichnet. Es sind geschaffene, aber als solche schöpferische Möglichkeiten Gottes. Mit der ›Erde‹ wird der *Bereich der geschaffenen Wirklichkeit und der ihr inhärenten Möglichkeiten* bezeichnet.«[15]

Die Dimension des Himmels betont die Transzendenz und die Erde die Immanenz der Schöpfung. Deshalb darf die relative Transzendenz des Himmels nicht mit der absoluten Transzendenz Gottes verwechselt werden. Insofern kann Gott dialektisch einerseits als Schöpfer die »Transzendenz von Transzendenz [Himmel] und Immanenz [Erde]« sowie andererseits als derjenige, der die Welt mit seinen schöpferischen Möglichkeiten von innen her ermöglicht und erfüllt, die »Immanenz von Transzendenz und Immanenz«[16] genannt werden. Gott bewegt und erfüllt die Schöpfung auch von innen her und ermöglicht ihre Selbsttranszendenz. In dieser Weise ist Gott der Welt innerlicher als alles, was der Welt innerlich sein kann.[17]

---

[14] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 171f.

[15] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 190.

[16] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 190.

[17] Wird Transzendenz – anders als bei Moltmann – nicht räumlich konnotiert als Anders-Ort verstanden, sondern im Sinne einer Unverfügbarkeit und Unendlichkeit, so ist Gott schlechthin unbedingt, wohingegen die Schöpfung bedingt, d. h. schlechthin von Gott her und darum durch Kontingenz bestimmt ist. Obwohl Moltmann diesen Gedanken nicht verfolgt, kann über Moltmann hinaus systematisch gefolgert werden, dass Gott als der schlechthin Unbedingte und Unendliche die Schöpfung und alle ihre

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Gottoffenheit der Schöpfung als exzentrisches Sein und gottoffenes System ist für Moltmann so basal, dass er sich nicht mit physikalischen Grenztheorien vom möglichen Ende der Erdenwelt beschäftigt, sondern Gott selbst als den theologischen Horizont der Vollendung von Welt und Schöpfung herausstellt. Der Gedanke des offenen Systems bietet für Moltmann die Möglichkeit, den Prozess der Schöpfung auf Gott hin so offen zu denken, dass er die Vollendung der Schöpfung im neuen Himmel und in der neuen Erde – im Unterschied zu Pannenberg – von den physikalischen Zukunftsszenarien einer Aufblähung der Sonne und einem Verbrennen der Erde in ihr einerseits ebenso ablösen kann wie von der Einsicht der Thermodynamik, der zufolge das Universum weiter diffundiert und erkaltet, bis seine Dynamik entweder zum ultimativen Kältetod führt und seine Dynamik zum Erliegen kommt oder in zyklischen Kreisläufen implodiert und explodiert. Von diesen möglichen physikalischen Endzeitszenarien unterscheidet Moltmann seine eschatologische Zukunftsperspektive der Schöpfung, die als Wiederbringung aller Dinge, als Läuterung, Verklärung und vollendende Verwandlung zu denken ist.[18] Allerdings nimmt er sich damit auch die Chance, Theologie im Dialog mit den Naturwissenschaften zu betreiben.

Moltmann nimmt die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu zum Paradigma, um auch die kosmischen Apokalypsen der biblischen Tradition, die ein katastrophisches Ende dieser Welt insinuieren, auf den sich darin zeigenden Überschuss der Hoffnung auf Gott freizulegen. So ist im Henochbuch von einer Zerstörung der Erde und von einem finalen Gericht über alle Welt die Rede. Doch zeigt sich auch dann, wenn der Menschensohn kommt und die gefallenen Engel gerichtet werden, dass Himmel und Erde neu geschaffen werden. So wird in diesem Kontext des Endes ein neuer Anfang, ein neuer Himmel und eine neue Erde erwartet. Dies gilt selbstverständlich auch in der Perspektive des zweiten Petrusbriefs, wenn am Ende die Himmel im Feuer zergehen und alle Elemente in der Hitze zerschmelzen. Auch hier werden ein neuer Himmel und eine neue Erde erwartet (2

kontingenten Bedingungen unverfügbar überschreitet. Vgl. B. Nitsche, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (2. Teil): Phänomene und Reflexionen, in: B. Nitsche/F. Baab (Hg.), Dimensionen des Menschseins – Wege der Transzendenz? (= Beiträge zur komparativen Theologie 27), Paderborn 2018, 31–87.

18 Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 208–314; Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 314f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Petr 3,10–13).[19] Erblicken die biblischen Apokalypsen das Weltende mit unvorstellbaren Schreckensszenarien, so liegt ihr entscheidender Fokus doch im Durchblick auf das Darüberhinaus des heilvollen Endes, das in der Hoffnung des Glaubens durch die Treue Gottes als Liebhaber des Lebens begründet ist. In Bildern der Geburt und der Geburtswehen mit allem ohnmächtigen Schreien wird die Neugeburt der Welt verheißen. So liegt in jedem erfahrenen »Nein«, welches der Tod und die tödlichen Strukturen der vergänglichen Welt mit sich führen, die Zusage von Gottes unbedingtem und finalem »Ja« verborgen. An die Stelle eines Schreckens ohne Ende tritt das Ende des Schreckens und der Auftakt des neuen Lebens ohne Ende in unermesslicher Intensität und Fülle, denn »Gott ist treu, er kann sich selbst nicht verleugnen« (2 Tim 2,13).[20] Deshalb betont Paulus: »Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat und keinem Menschen in den Sinn gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben« (1 Kor 2,9). Er steigert diese Perspektive von Vollendung, indem er die Gnade über Gnade als Fülle über Fülle bzw. als Herrlichkeit zu Herrlichkeit vorstellt: »Wir alle aber schauen mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn« (2 Kor 3,18). So werden die Menschen (und alle Lebewesen) verklärt und von Klarheit zu Klarheit geführt.

Die Differenz zwischen der endlichen und irdischen Schöpfung sowie der eschatologischen und vollendeten neuen Schöpfung ist durch die prinzipielle Differenz zwischen dem endlichen Leben vor dem Tod sowie dem Leben aus dem Tod kraft der Auferstehung bestimmt. So stehen sich mögliches Nichtsein und die vollendete Fülle in der Wirklichkeit Gottes einander gegenüber. Nimmt man die göttliche Kennzeichnung durch *Selbstbeschränkung* und *Selbstentschränkung* auf, so kann man sagen, dass die durch irdisch harte Grenzen *beschränkte* Welt in eine neu geschaffene *entschränkte* Welt überführt wird, wobei diese von Gott ermöglichte Verwandlung innerhalb eines offenen Systems von Prozessen gedacht werden muss. Die prozesshaft gedachte progressive Einbergung der Welt in Gott und der Überführung des Kosmos von dieser Erde zur neuen Erde geschieht nach Moltmann kraft des Geistes, der zur Vollendung befähigt. Wie sich Gott am Anfang in seiner *Selbstverschränkung*

[19] Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 254.
[20] Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 256f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Wohnraum der Schöpfung machte, so wird die Welt durch die *Selbstentschränkung* Gottes und die Teilnahme an Gottes Ewigkeit und Allpräsenz nun zum unverstellten (sakramentalen) Ort seiner Gegenwart, in dem Gott ganz einwohnt und seine Ruhe findet. Die daraus resultierende sakramentale Verbundenheit schließt dann eine wechselseitige Perichorese zwischen der himmlischen Ewigkeit, der absoluten Ewigkeit Gottes und dem Äon der ewigen Zeit der neuen Erde ein.[21] Die äonische Zeit der Vollendung darf dann als Zeit des Zu-Ende Kommens der steckengebliebenen Lebensmöglichkeiten begriffen werden, in der noch die Entwicklungspotenziale von Föten oder Babys und Kleinkindern zur Blüte und Vollendung kommen, weil in der Auferweckung das »Zurechtbringen des Ungerechten« als »Verwandlung des eigenen Wesens durch Versöhnung« geschieht.[22]

Hierbei kann nicht übersehen werden, dass das naturphilosophische Konzept des prozessoffenen Systems und die typologische Zuordnung des neuschöpferischen Gestaltens zum formenden Machen (*asah*) statt zum unvergleichlichen Erschaffen (*barah*) die Kontinuität betont. Deshalb hat Matthias Reményi mit Recht die Frage nach der Neuheit des Neuen gestellt.

Wie ist das Ein-für-Allemal der Vollendung aber mit den je neuen geschichtlichen Kämpfen zu verbinden, welche auch die Christen im Lichte von Auferstehung und Erhöhung Christi erfuhren und denen sie sich in der konkreten Geschichte wiederholt ausgesetzt sahen und noch immer ausgesetzt wissen? Moltmann plädiert reformatorisch dafür, eine Verschränkung von noch gegebener vergänglicher Zeit und hereinbrechender relationaler Ewigkeit der künftigen Welt anzunehmen. Dies beinhaltet eine gegenseitige Verschränkung bzw. Phasenverschiebung der Äonen, welche die reformatorische Formel *»Justus in spe – peccator in re«* als Gleichzeitigkeit des Ungleichen, d. h. von »Schon« und »Noch Nicht«, von dem bereits anbrechenden und dem noch abbrechenden Äon ins Wort bringt.[23] In dieser Weise darf die eschatologische Einmaligkeit der Erlösung in Jesus Christus nicht mit einer historischen Einmaligkeit von bereits unumschränkter Präsenz verwechselt werden. Vielmehr geht es um ein Einbeziehen des geschichtlichen und kosmischen Geschehens in das bereits ange-

---

21 Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 325.

22 J. Moltmann, Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre, Gütersloh 2003, 179.

23 Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 259.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

brochene eschatologische Christusgeschehen. Nehmen die Märtyrer und alle, die dem Bösen und den Todesmächten widerstehen, am Leiden Christi Teil, sodass von den »Leiden dieser Zeit« (Röm 8,18) gesprochen werden kann und muss, so ist doch zu betonen, dass diese Teilnahme an den Leiden Christi in Auferweckung und Neuschöpfung auch überwunden ist und die Menschen, die Gott lieben und Christus nachfolgen, bereits durch das Leiden hindurch in die neue Schöpfung hineingenommen sind. Für die ultimative Vollendung bedeutet dies, dass auch das eschatologische Neue nicht analogielos ist, sondern in einer transformierenden Kontinuität zum Alten steht, das aufgenommen und neu geschaffen wird, sodass das Verwesliche in Unverweslichkeit und das Sterbliche in Unsterblichkeit verwandelt wird (1 Kor 15,53).[24] Praktisch und spirituell bedeutet dies, dass diese Verheißung des neuen Lebens auch zur Überwindung jener Haltungen führt, welche die Erwartung des Untergangs und der Endzeit bestimmen: »Wut, Aggression, Depression und Selbstzerstörung. Apathie und Zynismus sind Formen seelischen Erstarrens und Absterbens, die dem Weltuntergang vorangehen, ihn vorwegnehmen und ihn auf ihre Weise herbeiführen.«[25] Demgegenüber ist christlicher Glaube im fundamentalen Sinne Auferstehungsglaube, der die Kräfte verleiht, in der fortlaufenden Geschichte naturaler Entwicklungsschübe und Katastrophen oder menschlicher Lebenskämpfe und Abgründe immer wieder aufzustehen und je neu zu beginnen.[26] Dieser Auferstehungsglaube ermutigt dazu, in kreativer Freiheit die hässlichen Verwerfungen des Lebens zu bestehen und die bezaubernden Schönheiten zu genießen.

3. Christologische und trinitarische Perichorese als Modell des In-Seins

Um die wechselseitige Einwohnung Gottes in der Welt und die Einwohnung der Welt in Gott zum Ausdruck zu bringen, folgt Moltmann der Anregung von Jakob Beck und seinem organologischen Denken. In dessen Zentrum steht der christologische Gedanke der wechselseitigen Perichorese, die als wechselseitige Durchdringung

[24] Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 46.
[25] Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 257.
[26] Vgl. Moltmann, Im Ende – der Anfang [wie Anm. 22], 11.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*circumincessio*) oder als wechselseitige Einwohnung (*circuminsessio*) bestimmt werden kann. Ganz grundsätzlich geht es dabei um eine »Gemeinschaft gegenseitiger Einflussnahme«.[27] Die irdische Weltsphäre ist von der himmlischen Weltsphäre nicht mehr geschieden und so können die irdischen Prozesse von der göttlichen Potenz durchdrungen sein. Moltmann denkt dabei an die vom Geist durchdrungene Körperlichkeit, die das Personleben und das Naturleben des Menschen vereinigt:

> »Mit dem Begriff der wechselseitigen Durchdringung können Einheit und Differenz von Verschiedenartigem festgehalten werden: Gott und Mensch, Himmel und Erde, Person und Natur, Geistigkeit und Sinnlichkeit. Der daran anschließende Gedanke der gegenseitigen Einwohnung bringt die Schechina-Theologie auf den Begriff.«[28]

Kann der Begriff der wechselseitigen Durchdringung die Einheit und Differenz von Verschiedenartigem benennen, so bleibt bei Moltmann offen, wie dieses Anliegen genauer begründet und methodisch durchbuchstabiert werden kann.

Was bedeutet das Modell der Perichorese für das heilsgeschichtliche Gott-Welt-Verhältnis? Zum einen gilt grundsätzlich:

> »Wir gehen hier davon aus, dass alle Gott analogen [!] Verhältnisse die ursprüngliche wechselseitige Einwohnung und gegenseitige Durchdringung der trinitarischen *Perichorese* widerspiegeln: Gott *in* der Welt und die Welt *in* Gott.«[29] Diese analoge Verhältnisbestimmung wird dahingehend präzisiert, dass »Gott und die Welt […] im Verhältnis der wechselseitigen Einwohnung und Partizipation aneinander [stehen]: Gott wohnt der Welt auf göttliche Weise ein, die Welt wohnt Gott auf weltliche Weise ein. Anders ist die ständige Kommunikation von Gott und Welt auch nicht zu denken.«[30]

Doch was bedeutet das genau? An dieser Stelle wäre zu wünschen, dass Moltmann begrifflich präzise und methodisch reflektiert darlegt, wie die göttliche Weise der Einwohnung in der Welt und die weltliche Weise der Einwohnung in Gott zu denken wäre. Im Sinne des chalkedonischen »unvermischt und ungetrennt« als Höchstfall und Paradigma einer möglichen Verhältnisbestimmung von Einwoh-

---

27 Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 245.
28 Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 308.
29 Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 30.
30 Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 160.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung würde die göttliche Einwohnung von Gott her eine beständig sich zuwendende Freisetzung in Eigengesetzlichkeit bedeuten, aus der eine bleibende ontologische Abhängigkeit der Welt von Gottes Freisetzung und Ermächtigung resultiert. In diesem Sinne, meine ich, ist Chalkedon eine Magna Charta zur Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses. Von daher darf nicht übersehen werden, dass Moltmann die Präsenz des Geistes innerhalb des asymmetrischen Schöpfer-Geschöpfs-Verhältnisses auch so vorstellen kann, dass ein »Unvermischtsein« in eine »Identität« überführt scheint:

> »Wir verstehen das so, dass mit dem *Geist Gottes* Gottes Beziehung zu den Menschen und mit dem *Geist der Menschen* ihre Beziehung zu Gott gemeint ist. Die zweite Geistbeziehung hängt von der ersten ab, ist aber von gleicher Art. ›Im Geist‹ ist Gott den Menschen sowohl transzendentes Gegenüber wie immanente Gegenwart. Der menschliche ›Geist‹ *ist* die [nicht: resultiert aus der] Immanenz des Geistes Gottes und der ›Geist‹ Gottes *ist* [nicht: ermöglicht] die Transzendenz des menschlichen Geistes.«[31]

Ohne hier die Problematik der christologischen »*ist*-Aussagen« zu rekapitulieren, wird man an dieser Stelle vermutlich mit Moltmann gegen Moltmann festhalten müssen, dass das »Unvermischtsein« von göttlicher und weltlicher Wirklichkeit sowohl eschatologisch als auch heilsgeschichtlich, sowohl naturbezogen als auch freiheitstheoretisch aufrechtzuerhalten ist.[32] Denn es geht um

> »eine wechselseitige Einwohnung der Welt in Gott und Gottes in der Welt. Dafür muss sich weder die Welt in Gott auflösen, wie der Pantheismus sagt, noch Gott in die Welt auflösen, wie der Atheismus behauptet. Gott bleibt Gott und die Welt bleibt Schöpfung. Durch ihre wechselseitigen Einwohnungen [!] bleiben sie unvermischt und ungetrennt [!], denn Gott wohnt der Schöpfung auf göttliche Art und die Welt wohnt Gott auf weltliche Art ein. Aus den wechselseitigen Einwohnungen entsteht dann eine kosmische *communicatio idiomatum*, die wechselseitige Teilnahme an den Eigenschaften des anderen. Die Geschöpfe nehmen teil an den göttlichen Eigenschaften der Ewigkeit und der Allgegenwart, wie der einwohnende Gott an ihrer befristeten

---

31 Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 90.

32 Vgl. B. Nitsche, Die gottmenschliche Einheit Jesu Christi in konsequent chalkedonischer Perspektive, in: M. Khorchide/K. von Stosch/M. Tartari (Hg.), Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 195–232.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Zeit und ihrem begrenzten Raum teilgenommen und sie auf sich genommen hat.«[33]

Die ständige Kommunikation und Präsenz von innen her, die nicht anders denn als gnadenhafte Selbstmitteilung verstanden werden kann, beschreibt Moltmann mit Greshake und im Anschluss an die einschlägige Formulierung Augustinus' als Innerlichsein. Daher gilt: »Der Geist Gottes ist uns dann innerlicher, als wir uns selbst sind. Er ist unser Standpunkt, dem wir nicht gegenübertreten können, ohne ihn zu verlassen.«[34] Moltmann verweist auch auf die neuplatonischen Metaphern der mystischen Tradition bei Hildegard von Bingen und Meister Eckhart, welche das Wirken des Geistes und die Präsenz Gottes im religiösen Subjekt mit Bildern des Lichtes (göttlicher Funke) und des Wassers (Tropfen im unendlichen Meer) sowie in ihrer Wirkung mit Metaphern der Fruchtbarkeit zum Ausdruck bringen. Dies geschieht nach dem Modell: »Ihr in mir – ich in euch«. »Das Göttliche wird zur umfassenden Gegenwart, in der sich das Menschliche fruchtbar entfalten kann. Damit ist ein noch engeres Verhältnis angedeutet als durch den Begriff der Emanation«.[35] Konkret meint Moltmann damit die Inhärenz des Geistes als Inneres der Schöpfung, die in den Bildern der Mystik durch Metaphern des Gießens und Ausfließens aus der Quelle oder dem Brunnen sowie des Lichtes aus der Sonne versinnbildlicht wird. Exemplarisch kann an das Bild vom fließenden Licht bei Mechthild von Magdeburg erinnert werden. Entsprechend wird die Rückkehr zu Gott als Einkehr, Versinken oder Auflösung beschrieben. Der pneumatologische Blickwinkel ist für Moltmann entscheidend, um die »neuplatonische Sprache von der Emanation aller Dinge aus dem All-Einen und ihrer Remanation in das All-Eine« nicht ihrer pantheistischen Drift zu überlassen. Denn theologisch ist es der Heilige Geist, der als innere Quelle des Lebens solche Erfahrungen speist. Er ist »›ausgegossen‹ auf alles Fleisch (Joel 3,1–5; Apg 2,16–21) und in unsere Herzen (Röm 5,5). Aus dem Geist wird man von neuem ›geboren‹ (Joh 3,3). Sein Licht bringt die Welt zum Glänzen.«[36]

---

33 Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 337.

34 J. Moltmann, Geist des Lebens (= Werke 7), Gütersloh 2016, 171, vgl. ebd. 48.

35 Moltmann, Geist des Lebens [wie Anm. 34], 298.

36 Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 226f., betont mit Meister Eckhart: »Wer Gott so, (d. h.) im Sein hat, der nimmt Gott göttlich und dem leuchtet er

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Von einem transzendentalen Denkansatz aus gesehen bleiben diese Bestimmung der Innerlichkeit und die Identifikation von menschlichem und göttlichem Geist problematisch. Wenn Greshake und Moltmann im Anschluss an Augustinus davon sprechen, dass Gott mir innerlicher sein kann, als ich mir selbst innerlich bin, dann muss zwischen der reinen Formalität und der lebensgeschichtlichen Materialität dieser Innerlichkeit unterschieden werden.[37] Kann die göttliche Weise der Präsenz »unvermischt« nur als Freisetzung der Eigengesetzlichkeit von kosmischer Natur und menschlicher Freiheit beschrieben werden, so vermag Gott die menschliche Freiheit nicht zu durchdringen, ohne sie in ihrer formalen Unbedingtheit und damit in ihrer Eigengesetzlichkeit aufzuheben. Ebenso gilt für die Eigengesetzlichkeit der Natur, dass diese unter den Bedingungen dieser Welt nicht aufgehoben werden kann. Zu den weltlichen Bedingungen gehören die kausale Bedingtheit der Prozesse und die aufgefächerte Begrenztheit der Varianz von zukunftsoffenen Möglichkeiten. Allerdings ist es im quantenmechanischen Denken möglich, eine innere Durchwirkung des entwicklungsoffenen Fächers in der statistischen Schwankungsbreite möglicher Ereignisse und unter Beibehaltung des »Unvermischtseins« zwischen göttlicher Ermöglichung und

in allen Dingen; denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar.«

37 In formeller Hinsicht kann an der formalen Unbedingtheit der Freiheit nichts innerlicher sein, als sie sich in ihrem formal unbedingten Entschluss innerlich ist. In diesem formalen Entschluss ist die andere Freiheit der transzendental primäre Gehalt. Formell unbedingter Entschluss und transzendental primärer Gehalt sind nach Hermann Krings prätemporal und präreflexiv anzusetzen.
Formaler Entschluss und transzendental primärer Gehalt gehen daher jedem kategorialen Gehalt und jeder inhaltlichen Willensbestimmung des Menschen voraus. Unter formalen Gesichtspunkten kann Gottes vorausgehende und gnädig freisetzende Formalursächlichkeit nur als die innerlichste formale Dialogizität von göttlicher Freisetzung und menschlicher Freiheitserfassung bestimmt werden. Deshalb wandelt sich das Bild, wenn man auf die kategorialen Gehalte und inhaltlichen Willensbestimmungen in existenziellen oder lebenspraktischen Entscheidungen des Menschen achtet. Im Blick auf diese, die, ungeachtet jeder Spontanität, durch einen zeitlich bestimmten Akt der Re-Flexion aus relevanten Gegenstandsbezügen allererst »gebildet« werden, ist es möglich, anzunehmen, dass Gott ihnen in der Intimität seiner formalen Freisetzung innerlicher ist. Innerlicher jedenfalls, als der Mensch sich hinsichtlich der Klarheit seiner praktischen Entscheidungen und der Gewissheit seiner Lebensoptionen sein kann.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschöpflicher Eigengesetzlichkeit zu denken, wie das auch Pannenberg im Anschluss an Hans-Peter Dürr und Georg Picht getan hat.[38]

Die christologische Beziehungsbestimmung wechselseitiger, unvermischter und ungetrennter Präsenz wird von Moltmann durch den trinitarischen Gedanken der Perichorese so erweitert, dass die neue Schöpfung ihre Gott entsprechende Wirklichkeit in der Mehrstelligkeit einer Gemeinschaft findet. Deshalb wird die Trinität zum Urbild der Schöpfung. Wie die göttlichen Personen im innertrinitarischen Leben sich wechselseitig Raum geben und einwohnen, so und auf entsprechende Weise öffnet Gott den Raum für die neue Schöpfung und wohnt ihr ein, um eine Fülle von geschöpflichen Selbstentfaltungen zu ermöglichen.[39] Das Miteinander der Geschöpfe in der Vollendung ist hier nicht durch Durchdringung bestimmt, sondern von Einwohnung gekennzeichnet. Das endzeitliche Miteinander in weiten Freiräumen zur Selbstentfaltung ist durch gegenseitige Zuneigung und wechselseitigen Respekt geprägt. Der gemeinsame Raum, der Nähe und Ferne ermöglicht, kann als offene Gesellschaft der Brücken und Kommunikationen für gegenseitige Anregung, Erregung und Erfüllung im wechselseitigen Erfreuen gedacht werden. In solchen Lebensräumen wechselseitigen Erfreuens findet die Gegenwart Gottes eine lichte, bunte und farbenfrohe Präsenz, welche den Reichtum und die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt.[40] Eine Apotheose solcher Gemeinschaft fundamentaler Annahme, gegenseitiger Anregung und wechselseitigen Erfreuens kommt im Bild des Tanzes der Engel mit dem Erlösten von Fra Angelico in San Marco in Florenz in Szene. Sie befinden sich mit Christus als dem Herrn des Tanzes (Lord of the dance) im Paradies auf dem Weg zur Ekstase der glückseligen Anschauung Gottes.[41]

---

[38] Vgl. B. Nitsche, Handeln Gottes. Eine schöpfungstheologische und transzendentallogische Rekonstruktion. In: B. P. Göcke/R. Schneider (Hg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, 204–242.

[39] Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 331.

[40] Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 348.

[41] Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 309: »Das bekannte Shakerlied *The Lord of the Dance** geht auf diese antiken und altkirchlichen Metaphern von der Welt als Tanz und dem Logos als dem weltbeschwingenden Vortänzer zurück. Man könnte auch die *ewige Perichorese* der Trinität als einen ewigen Rundtanz des dreieinigen Gottes auffassen, aus welchem die Rhythmen der sich entsprechend durchdringenden Geschöpfe wie ein Echo entstehen.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ist der lebendige Reichtum des dreieinen Gottes das Urbild vollendeter Schöpfung, so formuliert die soziale Trinitätslehre die Perichorese als wechselseitige Einwohnung innerhalb der ewigen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist.

> »Die trinitarische *Perichorese* manifestiert jene höchste Intensität des Lebens, die wir das göttliche Leben, die ewige *Liebe* nennen, und umgekehrt manifestiert sich die unendliche *Lebensintensität* Gottes in der ewigen *Perichorese* der göttlichen Personen. Die trinitarische Perichorese ist nicht als starres Schema, sondern als die höchste Erregung und zugleich als die absolute Ruhe jener Liebe zu verstehen, die die Quelle alles Lebendigen, der Ton aller Resonanzen und Ursprung der rhythmisch tanzenden und schwingenden Welten ist.«[42]

Diese trinitarische Perichorese wird für Moltmann zum Vorbild der endzeitlichen Betrachtung der Einheit geschöpflicher Prozesse, die sich auf diese Weise in der neuen Schöpfung manifestieren:

> »Gott *in* der Welt und die Welt *in* Gott; Himmel und Erde *im* Reich Gottes von seiner Herrlichkeit durchdrungen; Seele und Leib *im* lebendigmachenden Geist zu einer menschlichen Ganzheit vereint; Frau und Mann *im* Reich bedingungsloser Liebe zum wahren und ganzen Menschsein befreit.«[43]

Dass für die Einheit von Leib und Seele (als Formung von innen her) bzw. von Mann und Frau (als freiem Gegenüber- und Miteinander-Sein von Personen) unterschiedliche Konzepte relationaler Ontologie erforderlich sind, beschäftigt Moltmann nicht weiter. Gegenüber Leibniz betont Moltmann, dass keine Monade für sich existiert, sondern durch viele Fenster auf Andere hin geöffnet ist und in vielfältigen Relationen eingebunden lebt, sodass es am Ende ein unüberbietbar intensives Ineinander und Miteinander, ein Voneinander und Füreinander lebendiger Beziehungen und gegenseitiger Anregungen gibt. Ohne dass Moltmann dies thematisiert, muss in dieser Perspektive

---

Im Vergleich mit dem Shiva Nataraja fällt jedoch auf, dass der schöpferische Tanz, aus dem die Welt entsteht, keine Zerstörungskraft besitzt. Es fällt weiter auf, dass die ›Welt als Tanz‹ in den christlichen Traditionen zum Bild der Erlösung und der zukünftigen Herrlichkeit gemacht wird. Die indische Vorstellung vom Kreislauf wird durchbrochen, weil eine irreversible Finalität eingeführt wird. Damit gewinnt das Symbol eine neue Bedeutung: Aus dem ›kosmischen Reigen‹ von Geburt und Tod wird der *messianische Tanz* des ewigen Lebens.«

42 Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 30.

43 Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 31.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch angenommen werden, dass es auf dem Weg zur Vollendung eine Begegnung und eine mögliche Versöhnung zwischen Tätern und Opfern gibt, ohne dass die Opfer gegen ihren Willen zu einem Prozess der Versöhnung genötigt werden könnten. In einem solchen dramatischen Versöhnungs- und Heilungsprozess bleibt mit einem stärkeren eschatologischen Vorbehalt, als dieser bei Moltmann zum Ausdruck kommt, die Beziehungsgeschichte der Menschen untereinander und die Beziehungsgeschichte Gottes mit den Menschen systemoffen und insofern vollendungsoffen dramatisch.[44]

4. Das Kreuz als Signatur der Schöpfung

Ungeachtet der von Moltmann (zu sehr?) forcierten positiven Entsprechung zwischen dem göttlich-innertrinitarischen und dem irdisch-menschlichen Leben, bleibt die geschaffene Wirklichkeit radikal von der Realität des Kreuzes betroffen und nimmt an ihr teil: Die Folterungen und Verbrennungsöfen in Auschwitz und das nukleare Inferno von Hiroshima, der Dreißigjährige Krieg und alle Gewaltverbrechen, aber auch die Vernichtungen durch wiederkehrende Erdbeben oder tsunamiartige Flutkatastrophen, die zerstörerische Gewalt der Natur und das abgründig Böse in der Menschengeschichte sind nicht als Probleme zu betrachten, die einer innergeschichtlichen Antwort zugeführt werden können. Auch die Leidenschaft für das Leben und die Rettung der Opfer kann das Negative innerweltlich nur im Protest und in der Anklage thematisieren. Christliche Hoffnung hofft im Eingedenken des fremden Leides, in der aktiven Erinnerung an die Toten und im solidarischen Eintreten für die Entrechteten und Marginalisierten, d. h. im kämpfenden Mitleiden und im Aufstand gegen alle Leben vernichtenden und Ungerechtigkeit fördernden Mechanismen, auf die gerechtigkeitsschaffende, todüberwindende Macht Gottes. Aufgrund der kosmischen Dimensionierung des Seins Jesu Christi ist auch die Katastrophe des Kreuzes und alles Leiden, aller Schmerz kosmisch zu dimensionieren und als Teilnahme an den Leiden Christi bzw. an dem, was an ihnen noch nicht vollendet ist (Kol 1,24), zu begreifen. Dies gilt zum einen für die menschliche Vision der Welt im Glauben:

---

44 Vgl. J. Niwiadomski, Das Opfer-Täter-Verhängnis und die Frage nach dem Letzten Gericht, online abgerufen unter: https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1187.html (Stand: Januar 2020), 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Ohne das Kreuz Christi wäre diese Vision der ›Welt in Gott‹ reine Illusion. Das Leiden eines einzigen Kindes würde sie als solche erweisen. Ohne die Erkenntnis des Leidens der unerschöpflichen Liebe Gottes kann es kein Pantheismus und auch kein Pan-en-theismus in dieser Welt des Todes aushalten. Sie würden alsbald zum Pannihilismus führen. Nur die Erkenntnis des gekreuzigten Gottes gibt dieser Vision der Welt in Gott Grund und Bestand. […] Darum entsteht unter dem Kreuz die Vision: Gott in allen Dingen – alle Dinge in Gott.«[45]

Die Rede vom Pannihilismus ist ein existenzielles Etikett Moltmanns und wäre sicher präziser dahingehend zu bestimmen, dass in einer durch reine Diesseitigkeit und Materialismus bestimmten Existenz es nur eine Geschichte der Sieger und glücklich Davongekommenen geben wird, welche die Leiden der Natur- und Menschengeschichte letztlich abblendet und die Opfer und Toten von Evolution und Menschenentwicklung ausblendet, um unter kontingenten Bedingungen maximal profitabel und persönlich (individuell) sinnstiftend leben zu können. Dies impliziert eine Lebensperspektive, welche den universalen Anspruch auf Humanität in der Form einer solidarischen Hoffnung für alle aufgegeben hat.[46]

Dieser Einbergung des Leidens in das Leiden Christi korrespondiert zum anderen der geglaubte Rettungs- und Vollendungswille Gottes. Insofern gilt:

> »*Das Kreuz* ist das Geheimnis der Schöpfung und ihrer Zukunft. […] Der Gott, der die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, der Gott, der sich in seinem Sohn selbst dem vernichtenden Nichts am Kreuz ausgesetzt hat, um es in sein ewiges Sein aufzuheben. Diesem Gott kann auch der ›Weltuntergang‹, sei es durch Naturkatastrophe, sei es durch menschliches Verbrechen, keine Grenze setzen. Wie sollte der Schöpfer aus Nichts durch Vernichtungen in seiner Schöpfung von seinem Vorsatz und seiner Liebe abgebracht werden können.«[47]

---

45 Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 226f.

46 Vgl. M. Burggraf, So What? – Egozentrisch, praktisch, klug: Gesunde Gleichgültigkeit in einer Welt der Reizüberflutung, München 2020; J. Knop, Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (= QD 297). Freiburg u. a. 2019. Zu den Implikationen von Universalität vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (= stw 231). Frankfurt a. M. 1978.

47 Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 104f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Soteriologisch ist dieser prinzipiellen Hoffnungsaussage zuzustimmen. Allerdings bleibt diese Hoffnungszusage angesichts des konkreten Leidens von Menschen in den Ackerfurchen der Geschichte zitterndes Hoffen. Damit ist weniger eine Kritik an Moltmann verbunden, als vielmehr auf die bleibende eschatologische Spannung und den eschatologischen Vorbehalt verwiesen, der sich an der Ausständigkeit von Gottes rettender Gegenwart, der erfahrenen Sinnlosigkeit von Lebensvollzügen, dem verstummten Schreien in unaushaltbaren Leidenserfahrungen oder der Betroffenheit vom abgründig Bösen entzündet. Mit diesem prinzipiellen Angefochtensein christlicher Hoffnung verbindet sich nicht nur die Einsicht von Ernst Troeltsch, nach welcher das Leiden Gottes »mit der Schöpfung beginnt und erst mit der Rückkehr Gottes zu sich selbst endet«.[48] Vielmehr wird auch das Leiden der Geschöpfe erst in Freude aufgehoben sein können, wenn alle steckengebliebenen Lebensmöglichkeiten zur Blüte und Vollendung gebracht, wenn alle gebrochenen und abgebrochenen Beziehungen in anregende Lebendigkeit und liebende Wertschätzung verwandelt sind, wenn also nicht nur alle Tränen abgewischt (Offb 21,4), sondern auch alle absurden Sinnlosigkeiten und alle Schrecken erregenden Abgründe in befreiende Sinnstiftung und befreites Leben überführt sein werden.

5. Zeittheoretische Implikationen

Wie bereits deutlich geworden ist, hat die gegenseitige Einwohnung Gottes in der Welt und der Welt in Gott für das Vollendungsgeschehen auch zeitliche Implikationen. So muss zwischen der irdischen Zeitlichkeit der Schöpfung und der relationalen Ewigkeit der neuen Schöpfung unterschieden werden, die der relationalen Ewigkeit des Himmels als radikal gottoffener Wirklichkeit entspricht. Von dieser wiederum ist Gottes einzigartige Ewigkeit zu unterscheiden. Dadurch ergeben sich auch Verbindungen zwischen der befristeten und gerichteten Zeit der Geschichte und der zyklischen Zeit der Vollendung. In solcher Weise ist der wöchentliche Rhythmus des Sabbat Vorweg-

48 Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 226.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nahme und Verweiszeichen für den eschatologischen Sabbat, an dem Gott »alles in allem«[49] und »alles in allen«[50] (1 Kor 15,28) sein wird.

Nach dem Zeitverständnis des archaischen Menschen ist die Welt in der Regel durch die Rückkehr zum heiligen Ursprung bestimmt. Entsprechend kompensiert der Mythos die Erfahrung der Geschichte und hebt das Ritual die Entscheidungen der Geschichte durch die Einbergung in den Ursprung der mythischen Urzeit auf. Dieser Ursprung der Urzeit wird in manchen Kulturen im Neujahrsfest immer wieder aktiviert. So nimmt der Mensch im festlichen Ritual an der Weltschöpfung teil, und diese Teilnahme versetzt ihn durch die festliche Ekstase zurück in die Zeit des Ursprungs. Zugleich ist das Fest als die Wiedererbringung der Urzeit und als eine wiederkehrende Neuschöpfung zu verstehen. Demgegenüber bestimmt Moltmann das Zeitverständnis der Bibel dadurch, dass die Zeit mit der Welt und die Welt mit der Zeit geschaffen wurde, der die Existenz Gottes logisch und ontologisch vorausgeht, ohne dass sie selbst zeitlich bestimmt werden kann. Hat jeder Augenblick biblisch gesehen seine Zeit, so ist die geschichtliche Zeit durch die Verheißung einer erfüllten Zukunft bestimmt, die Kraft der Treue Gottes verheißen ist. Sie ist in dieser Weise messianische Zeit, die mit dem Kommen des Messias den Anbruch einer neuen Schöpfung und einer neuen Zeit verbindet. Als eschatologische Zeit wird sie prophetisch durch einen Umbruch charakterisiert, sodass die neue Zeit nicht einfach die Weiterführung der Vergangenheit, sondern der Aufschein einer anderen Zukunft ist. In dieser Weise ist die Ewigkeit als eine Überwindung der irdischen Zeit zu begreifen, die mit »der neuen, ewigen Schöpfung im Reich der göttlichen Herrlichkeit«[51] einhergeht.

Innerhalb der irdischen Geschichtszeit wird die erfahrene Gegenwart durch den eschatologischen Horizont der neuen Zukunft erträglich und das historische Bewusstsein als vergegenwärtigte Vergangenheit lebendig. Dabei differenziert das Zukunftsbewusstsein des Menschen zwischen der gegenwärtigen irdischen Zukunft und der zukünftigen göttlichen Gegenwart und ermöglicht deshalb, zwischen einer innergeschichtlichen und einer von Gottes Vollendung bestimmten, eschatologischen Zukunft zu unterscheiden. Moltmann profiliert das ökologische Paradigma der Geschichtszeit, in dem die

[49] Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 236.239.265.268 u .ö.
[50] Moltmann, Im Ende – der Anfang [wie Anm. 22], 88.166.
[51] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 134.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»gegenwärtige Zukunft […] auf die Synchronisierung der menschlichen Geschichtszeit mit den Rhythmen der natürlichen Zeit ausgerichtet [ist]«.[52] Er plädiert dafür, die zyklischen Bio-Rhythmen und die linearen Zeitfolgen der Geschichte miteinander zu verbinden, um sie angesichts des Todes als Ende der Geschichte mit der eschatologischen Wirklichkeit Gottes zu verknüpfen. Diese neue Weise der aufgehobenen Zeit in relationaler Ewigkeit formuliert Moltmann angesichts der einzigartigen und unvergleichlichen Ewigkeit Gottes für ein breiteres Publikum.

Er empfiehlt, die Ewigkeit nicht als unendlich ausgedehnte Zeit, die nur Langeweile sein kann, sondern als maximale Intensität des Lebens zu verstehen und deshalb von einer ewigen Lebendigkeit zu sprechen. Bezüglich der Zeitform in der Unterscheidung zwischen dieser Weltzeit und der künftigen Weltzeit ist die irdische Weltzeit durch chronologische Zukunftsgerichtetheit und Vergänglichkeit bestimmt, während die himmlische Zeit die äonische Zeit der relativen Ewigkeit ist, die an Gottes Ewigkeit ungebrochen Anteil hat. Diese äonische Zeit versinnbildlicht Vollendung durch die Struktur der Zeitkreise, die als Kreise ohne Anfang und Ende als Gleichnis für die Ewigkeit verstanden wurden. Es handelt sich daher um eine reversible Zeit, die weder Vergangenheit noch Zukunft unterscheidet und als lebendige Fülle und erfüllte Lebendigkeit auch nicht stillsteht. Denn sie nimmt an der unerschöpflichen Fülle der Lebendigkeit Gottes teil:

> »Bringt diese Teilnahme an der Ewigkeit des lebendigen Gottes dem menschlichen Leben ewige Lebendigkeit, dann ist die Zeit dieser Ewigkeit nicht mehr die irreversible, sondern eher die reversible Zeit der kreisenden Bewegungen, die das Leben nachhaltig auf Dauer stellen, sodass man von einem ›life everlasting‹ und einer ›world without end‹ sprechen kann. Das hatte Johann Rist vermutlich mit seinem Paradox der ›Zeit ohne Zeit‹ und dem ›Anfang sondern Ende‹ gemeint.«[53]

Unter dem Gesichtspunkt der Zeit tritt noch einmal die kontinuitätsbetonte und prozessoffene Denkperspektive Moltmanns zu Tage, die nicht den Abbruch des Todes, sondern die Auferstehung als Geschehen der Verklärung und Verwandlung in den Mittelpunkt rückt:

> »Der *eschatologische Augenblick* selbst muss über Ende und Vollendung der Geschichte hinaus als Vollendung der Schöpfung im Anfang und

[52] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 136.
[53] Moltmann, Im Ende – der Anfang [wie Anm. 22], 176.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> also als Austritt aus der Zeit in die Ewigkeit gedacht werden. […] Das *Zeitende* ist die Umkehr des *Zeitanfangs*. Wie der ursprüngliche Augenblick aus dem Schöpfungsratschluss und der darin beschlossenen *Selbstverschränkung* Gottes entspringt; so wird der eschatologische Augenblick aus dem Erlösungsratschluss und der darin beschlossenen *Selbstentschränkung* Gottes entspringen. Gott ›entschränkt‹ sich nicht, um seine Schöpfung zu vernichten und sich an ihre Stelle und ihre Zeit zu setzen, sondern um in ihr zu wohnen und in ihr ›alles in allem‹ zu werden. Die Urzeit und der Urraum der Schöpfung enden, wenn die Schöpfung zum Tempel der ewigen Schechina Gottes wird. Die *zeitliche Schöpfung* wird dann zu einer ewigen Schöpfung, weil dann alle Geschöpfe an der Ewigkeit Gottes teilnehmen. Die *räumliche Schöpfung* wird dann zur allgegenwärtigen Schöpfung, weil dann alle Geschöpfe an der Allgegenwart Gottes teilnehmen. Der Austritt der Schöpfung aus der Zeit in den Aion der Herrlichkeit geschieht durch die Vernichtung des Todes und die Auferweckung der Toten. Ist der Tod nicht mehr, dann gibt es auch nicht mehr die Zeit, weder die Zeit der Vergänglichkeit noch die Zeit der Zukünftigkeit. ›Der Tod ist verwandelt in den Sieg‹ des Lebens, das ewig ist, weil es am göttlichen Leben unzerstörbaren Anteil hat. Weil, wie früher erklärt, die Auferweckung der Toten diachron alle Toten von den ersten bis zu den letzten Menschen erfasst, gibt es dann eine *Reversion* der hier *irreversiblen Zeit*. In der ›Wiederbringung aller Dinge‹ kehren auch alle Zeiten wieder und werden verwandelt und verklärt.«[54]

6. Anknüpfung an die und Abgrenzung von der Prozessphilosophie

Mit Whitehead unterstützt Moltmann das prozesshafte Verständnis der Welt und der Ereignisse in ihr. Whiteheads ontologisch bidirektionalen Pan-en-theismus rezipiert er im Licht von Ps 139,5, sodass es im Geist zwischen Gott und der Welt eine wechselseitige Beziehung gibt. Whiteheads Unterscheidung zwischen der Urnatur und der Folgenatur Gottes ist für Moltmann von Interesse, weil Gott in der ersten Weise Prinzip des Konkretwerdens und der Konkretion der Ereignisse in Welt ist und damit Zielvorgabe und Organ des Neuen. Hingegen ist Gott in seiner Folgenatur die reagierende, physisch empfindende und bewahrende Instanz, die sich durch eine rettende Aktivität aus-

[54] Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 323f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeichnet. Dadurch wird Gott im Weltbezug immer bereichert. Denn die zweite Natur bewahrt die Ereignisse des Prozesses der Welt und nimmt sie in die Ewigkeit Gottes auf.[55] Dies ermöglicht es Moltmann, die Geschichte wirklich als offenen Prozess zu denken, auch wenn er dies nicht in gleicher Weise für das noch ausständige Vollendungsgeschehen realisiert. Kreuzestheologisch motiviert, aber auch angeregt durch Whiteheads Bestimmung der Folgenatur Gottes (consequent nature) übernimmt Moltmann das Motiv der Rückwirkung auf Gott für seinen schöpfungstheologischen und eschatologischen Pan-entheismus. In diesem Beziehungsgeschehen ist Gott als der große Begleiter bestimmt, der versteht und mit der Welt seufzt. Gott ist »the great companion – the fellow-sufferer who understands«.[56] Diese bewegende Aussage Whiteheads unterstützt Moltmanns Anliegen, Gott kenotisch und soteriologisch als den Begleiter der Menschen zu verstehen, der sich mit den Menschen freut, mit ihnen leidet, mit ihnen solidarisch unterwegs ist und die gelebten Leben gleichsam in seinem göttlichen Gedächtnis verewigt. Trotz dieser personalisierenden Anklänge bei Whitehead überwiegt bei diesem nach Moltmann nicht das zurechtbringende, heilende und liebevolle Gedächtnis göttlicher Barmherzigkeit. Stärker dominiert Moltmanns Wahrnehmung nach eine apersonale Metaphysik, in welcher Gott in der bewahrenden Unsterblichkeit den Charakter einer automatisch funktionierenden objektiven Registratur gewinnt.[57] Unklar ist nach Moltmann daher, wie sich der Prozess-Charakter Gottes als »Monitor«, der alles festhält und verewigt und so auch das verewigt, was an Katastrophen und Verbrechen, was an Leiden und Bosheiten oder an Verachtung und zum Kummer Gottes geschieht,[58] zu der Spitzenaussage des großen Begleiters, der versteht und mit der Welt seufzt, verhält. Deshalb wird Gott vor allen Dingen zum umfassenden Ordnungsfaktor im Fluss der Geschehensereignisse. Zudem ist Gott als Erhalter und Ordner des

---

55 Vgl. Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 358f.

56 A. N. Whitehead, Prozess und Realität (= stw 690), Frankfurt a. M. 2008, 532. In der von mir benutzten englischen Ausgabe: A. N. Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology, New York 1969, 413.

57 Vgl. Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 91.

58 Vgl. Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 56], 527f.: »Die Folgenatur Gottes ist die fließende Welt, die durch ihre objektive Unsterblichkeit in Gott ›immerwährend‹ wird.« »The consequent nature of God is the fluent world become ›everlasting‹ by its objective immortality in God.« A. N. Whitehead, Process and Reality[wie Anm. 56], 409.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ewigen Weltprozess auch nicht mehr Schöpfer: »Wird der Gedanke der *creatio ex nihilo* ausgeschieden oder auf die Formierung einer noch nicht dinglichen Urmaterie, ›no-thing‹, reduziert, dann muss der Weltprozess ebenso anfanglos und ewig wie Gott selbst sein.«[59] So bleibt nach Moltmann offen, ob der Prozess der Welt ein Ende findet und durch Gott finalisiert werden kann, wenn Gott alle Ereignisse einer in sich endlosen Welt bewahrt. Deshalb kommt es Moltmann darauf an, die bewahrende Finalisierung des Weltprozesses durch die Aufnahme der Superjekte in die objektive Unsterblichkeit theologisch zu bestimmen und unter die Kernaussage eines in Auferweckung rettenden Handelns Gottes zu stellen:

> »Das *zu lebende Leben* ist der Gefahr und der Vernichtung ausgesetzt, aber das *gelebte Leben* ist aus der Vernichtung gerettet und in Ewigkeit vor der zeitlichen Gefahr bewahrt.«[60]

7. Problempunkte und Korrekturanzeigen

Ein christlicher Pan-en-theismus, der sich von Moltmanns trinitarischem und kenotischem Pan-en-theismus inspirieren lässt, wird seinen Ansatz nicht ohne gezielte Korrekturen übernehmen. Diese Korrekturen beziehen sich auf die mitfühlende Betroffenheit Gottes durch die Geschichte, auf die tritheistische Gefahr seiner sozialen und genossenschaftlichen Trinitätslehre sowie auf die Selbstverschränkung Gottes als räumliche und zeitliche Eröffnung der Schöpfung.

7.1 Die Betroffenheit Gottes durch die Geschichte

Folgt man der Kreuzes- und Trinitätstheologie Moltmanns, so zielt sein Ansatz in Anknüpfung an Rahners Grundaxiom auf die Überwindung einer Kluft zwischen der heilsgeschichtlich erfahrenen trinitarischen Präsenz Gottes und der immanenten Trinität Gottes.[61]

---

[59] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 91.

[60] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 147.

[61] Vgl. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes (= Werke 4), Gütersloh 2016, 171: »Aussagen über die immanente Trinität dürfen nicht im Widerspruch zu den Aussagen über die ökonomische Trinität stehen. Aussagen über die ökonomische Trinität müssen den doxologischen Aussagen über die immanente Trinität entsprechen.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Später wird Moltmann weiterführend zwischen der reinen Immanenz Gottes und der von Ewigkeit her offenen Trinität als Grund und Ursprung der geschichtlichen Erfahrung unterscheiden. Insofern ist die Trinitätslehre nicht abstrakte Spekulation, sondern die Kurzfassung der Passionsgeschichte auf der Ebene göttlicher Begründung. Für Moltmann ist das Kreuzesgeschehen das Materialprinzip der Trinitätslehre und die Trinitätslehre das Formalprinzip der Kreuzestheologie: Der Inhalt der Trinitätslehre ist das reale Kreuz Christi selbst. Die Form des Gekreuzigten ist die Trinität. Später kann Moltmann herausstellen, dass im Kreuzesgeschehen und seiner Deutung Momente des Zufälligen der Geschichte und des Widersprüchlichen bleiben, die keine theologische Theorie harmonisieren kann. Deshalb könne man – in Differenz zu Hegel – nicht einfach dem »optimistischen Totalanspruch der historischen Vernunft« folgen,[62] welche den irdischen Karfreitag aus dem spekulativen Karfreitag ableitet und in ihm begründet. Insofern könne auch nicht gesagt werden, dass das, was historisch wirklich ist, auch vernünftig sei.

Moltmann formuliert das Sein Gottes als Liebe in einer wechselseitigen Hingabe von Vater und Sohn und damit als Freiheitsgeschehen sich entäußernder Liebe im Äußersten. So ist die Freiheit Gottes, sich selbst zu verändern und sich aus eigenem Willen durch anderes verändern zu lassen, der Grund dafür, dass das Leiden der Liebe sich freiwillig für die Affizierung durch anderes öffnet.[63] Als ein Freiheitsgeschehen sich entäußernder Liebe wird das Kreuzesgeschehen zu einem Drama zwischen den trinitarischen Personen, die ein sich dynamisch veränderndes Beziehungsverhältnis realisieren. Dessen zentraler Bezugspunkt ist Jesu Verlassenheitserfahrung am Kreuz. Damit verbunden sind zwei Zuspitzungen: zum einen das Leiden in Gott, zum anderen die Trennung und Feindschaft in Gott.

In Bezug auf den kreuzestheologisch zentralen Punkt des Leidens Christi als versöhnendes Durchleiden der sündigen, weil von Gott abgekehrten Gottlosigkeit der Welt hebt Moltmann hervor, dass Paulus in diesen Kontexten immer von der Gottessohnschaft Christi spricht. »Das aber hat zur Folge, dass Christi Leiden göttliches Leiden und dass sein Tod der von Gott stellvertretend für alle todverfallenen Sünder erlittene Tod ist.«[64] Diese univoke Bestimmung des mensch-

[62] Vgl. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 357.
[63] Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (= Werke 2), Gütersloh 2016, 214–217.
[64] Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 148.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Leidens als göttliches Leiden und des menschlichen Todes als Tod Gottes wirft die Frage nach der Rezeption einer chalkedonischen Hermeneutik bei Moltmann auf, welche das Ungetrenntsein und Unvermischtsein der göttlichen und menschlichen Wirklichkeit gleichermaßen einfordern würde.

Moltmann hebt freilich nicht nur das Verlassenheitsgefühl Jesu hervor, sondern interpretiert das Kreuzesgeschehen als reale Gottverlassenheit, sodass Jesus ohne Gott oder gottlos gestorben ist. Jesus ist »letzten Endes an seinem Gott und Vater gestorben. Die Qual in seinen Qualen war diese Gottverlassenheit.« Deshalb trennt das Kreuz des Sohnes »Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz«.[65]

Hier bleibt dunkel, wie diese negative Zuspitzung des göttlichen Dramas in einer realen Gottverlassenheit und damit in einem totalen Beziehungsabbruch des Vaters noch als Theologie der Liebe formuliert werden kann. Moltmann folgert daraus, dass im Kreuzesgeschehen Gott gegen Gott steht und darum nicht nur der Tod in Gott zu denken ist, sondern auch die völlige Entfremdung zwischen Vater und Sohn. Denn der Sohn erleidet das Sterben in dieser realen Gottverlassenheit. Hingegen erleidet der Vater den Tod des Sohnes, den der Vater als Schmerz erfährt.[66] Im Sinne paulinischer Theologie gibt der Vater den Sohn dahin und der Sohn stimmt in die Dahingabe durch den Vater ein. Insofern werden tiefste Willensgemeinschaft und größte Trennung dialektisch aufeinander bezogen. Einerseits brechen die Beziehungen ab, andererseits sind sich Vater und Sohn in der Hingabe so einig, dass sie eine einzige Bewegung der Hingabe darstellen.[67] Diese Hingabe des Sohnes durch den Vater und des Sohnes an den Willen des Vaters geschieht durch den Geist der unbedingten Hingabe. Kraft seiner rettenden Lebensmacht geschieht Auferweckung, Erhöhung und Verherrlichung, um die Trennung zwischen Gott und

---

[65] Moltmann, Der gekreuzigte Gott [wie Anm. 63], 142.145 (in der von mir benutzten Ausgabe Jürgen Moltmann. Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh [7]2002).

[66] Ich folge hier Reményi, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 66–74, hier: 68: »Pathos Gottes meint für Moltmann die Rede von einem Gott, dessen Wesen die Liebe ist und der sich aus dieser Liebe heraus in Freiheit zum Leiden entschließt. Dabei identifiziert er weder das Leiden Christi mit dem Leiden des Vaters, noch setzt er einfachhin Kreuz und Gott in eines. Er reiht sich zwar bewusst ein in die lehramtlich verworfene Tradition des Theopaschitismus und Patripassianismus, erweitert und differenziert diese aber hin zu einem Patricompassianismus.«

[67] Vgl. Moltmann, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 98.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott zu Gunsten des Lebens zusammenzuhalten und die Einheit in der Hingabe zu wahren. Leben und Sterben Jesu, Tod und Auferweckung des Sohnes bilden einen Gesamtzusammenhang, dessen zentraler Punkt die Auferweckung des Gekreuzigten und die Tod und Trennung überwindende Macht des Geistes ist. Der Hoffnungsüberschuss der Auferstehung und des geretteten Lebens muss beachtet werden, soll Kreuzestheologie (ohne Auferstehung) nicht zur Hölle selbst werden. Insofern ist die Kreuzestheologie als Theologie der Solidarität Gottes mit den Armen und Verwundeten, den Leidenden und Opfern der Geschichte anzusehen, in welcher der menschliche Schmerz und die menschliche Einsamkeit von unten her umgriffen sind. Inkarnation und Dahingabe ermöglichen die Gemeinschaft mit Gott und sind bestimmt durch die jeweils größere und gnädigere Gerechtigkeit Gottes in seiner Passion unter den Menschen. Umgekehrt identifiziert sich Gott in der Passion mit den Opfern jeder Gewalttat.

Moltmann vertieft den Gedanken der solidarischen und sich entäußernden Hingabe auf den Gedanken der Stellvertretung als Opfer der Liebe zur Versöhnung der Welt mit Gott und vertieft diesen Zusammenhang wiederum trinitätstheologisch auf eine Veränderung in Gott hin, insofern das Leiden und Sterben Christi in Gott etwas Neues schafft. Denn Christi Leiden wird von Moltmann als göttliches Leiden begriffen und der für alle todverfallenen Sünder erlittene Tod macht die Stellvertretung Gottes zu Gunsten der gottlosen Sünder offenbar. Damit wird einerseits klärungsbedürftig, wie sich die neue Offenbarkeit der Stellvertretung Gottes zu Gottes ewigem Sein als sich von Ewigkeit her entäußernde Liebe verhält. Andererseits wird am Beispiel der Willensbestimmung des Sohnes im Verhältnis zum Vater erkennbar, dass Moltmann kaum zwischen der menschlichen und der göttlichen Wirklichkeit in Jesus Christus unterscheidet (Idiomenidentität statt Idiomenkommunikation?) und die Ereignisse der Geschichte in der operationalisierten Durchführung dadurch tendenziell univok auf Gottes Wirklichkeit in sich überträgt. Und dies, obwohl er in der Trinitätslehre von einem Wechselverhältnis bzw. einer Wechselwirkung zwischen der geschichtlich-offenbaren Präsenz und der innergöttlichen Wirklichkeit ausgeht und betont: Sowohl die Abgründigkeit des Leidens und der Schmerz des Kreuzes als auch die Freude über die gegenseitig erwiderte Liebe bestimmen Gottes inneres Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit.[68] Ist das Wesen Gottes

[68] Vgl. Moltmann, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 177f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als ewiges Sein der Liebe bestimmt, muss noch einmal zwischen diesem immanenten Sein Gottes und dem irdisch temporären Akt der Kreuzigung Jesu unterschieden werden.[69] Mit der Konzentration des Kreuzesgeschehens auf das Leiden Gottes und die Trennung und Feindschaft in Gott ergeben sich nicht nur innerchristlich systematisch nicht mehr zu bewältigende Probleme, sondern darüber hinaus unüberwindliche Schwierigkeiten für eine philosophische oder interreligiöse Verständigung.

7.2 Die Gefahr des Tritheismus

In seiner sozialen Trinitätslehre betont Moltmann wiederholt, dass die Einheit Gottes als Drei-Einigkeit der Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes verstanden werden soll. Die genossenschaftliche Mehrstelligkeit bezieht sich so auf drei Subjekte oder Aktzentren, die in ihren wechselseitigen Beziehungen zueinander eine Einheit bilden:

> »Die Einigkeit der drei göttlichen Personen wird von diesen weder als ihr eigenes Wesen vorausgesetzt noch als Selbigkeit oder Identität der Gottesherrschaft oder Selbstmitteilung bewirkt. Die Einigkeit der Drei-Einigkeit ist durch die Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist schon gegeben.«[70]

Moltmann versteht die Personen/Hypostasen als einmalige, unverwechselbare Subjekte des einen, gemeinsamen göttlichen Wesens, die Bewusstsein und Wille haben. »Jede Person besitzt die göttliche Natur auf unverwechselbare Weise und stellt sie auf je ihre eigene Weise dar.«[71] Später betont Moltmann noch einmal, dass der Begriff der Relationen in der Trinitätslehre als Perichorese verstanden werden muss, die als »intime Einwohnung und vollkommene Durchdringung« zu fassen ist. Die göttlichen Personen existieren »so intim [miteinander, füreinander und] ineinander, dass sie sich selbst in ihrer einmaligen, unvergleichlichen [analogielosen!] und vollständigen Einheit konstituieren«.[72]

---

[69] Vgl. Reményi, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 167, Anm. 459. Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 358–360.

[70] Moltmann, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 167.

[71] Moltmann, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 188.

[72] J. Moltmann, Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes, in: Conc(D) 21 (1985) 35–41, hier: 39.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kasper und andere diagnostizieren hier die Gefahr eines Tritheismus, der nach Greshake darin besteht, dass die Einheit Gottes als Einheit von drei distinkten Subjekten innerhalb eines relational-sozialen Personenverständnisses nur noch eine »aus den Personen resultierende Einigkeit« sei.[73] Durch die Beschreibung der Einheit als sozial-phänomenologische Einigkeit von drei unterschiedlichen Handlungsträgern in ihrem Gemeinschaftsverhältnis wird die göttliche Einheit strukturell »zu spät« angesetzt, denn sie erhält dadurch den Charakter einer (nachträglichen) Übereinkunft. Bei wohlwollender Interpretation wird man allerdings auch Moltmanns Konzept der Perichorese – im Unterschied zu seiner früheren Trennung und Feindschaft im Gott – zugestehen, was Hans Urs von Balthasar hervorhebt. Die drei Personen sind »nicht, wie menschliche Personen, nebeneinander, sondern […] ineinander«. Dieses Ineinander ist für Balthasar »so sehr« zu betonen, »dass sie ein einziges Selbstbewusstsein, Erkennen und Lieben, kurz: einen einzigen Gott bilden«.[74] Ungeachtet der kritischen Absetzung Balthasars von Moltmann wird man eine große Übereinstimmung festhalten dürfen, wenn das göttliche Füreinander und Ineinander einmalig so unvergleichlich intensiv angesetzt wird, dass es eine vollständige materiale Einheit des göttlichen Seins der Liebe, des Willens und des Erkennens mit sich bringt.

Die Vermeidung jeder Nachträglichkeit bezüglich der Einheit des dreieinen Gottes ist m. E. in einer methodenpolitischen Präzisierung gegenüber Moltmann möglich, wenn die Analogie beim transzendentalen Entschluss von Freiheit ansetzt, der vortemporal und vorreflexiv begründet wird. In solcher Ursprünglichkeit (vgl. die Ausführungen zu Pannenberg) wird die traditionelle Alternative von bloß moralischer (nachträglicher) Einheit und wesenhaftem (substantialem) Einssein transzendental überwunden.[75]

Zugunsten Moltmanns ist zu beachten, dass er später den heilsgeschichtlichen Bezug dazu benutzt, um zwischen der reinen,

---

[73] G. Greshake, Der Dreieine Gott, Freiburg u. a. 2001, 168–171, besonders 171.

[74] H. U. von Balthasar, Theodramatik II/2, 481f.

[75] Vgl. B. Nitsche, Gott und Freiheit (= RF 34), Regensburg 2008, 165–243, besonders 191–213. Zum klassischen Einwand in Bezug auf Moltmann vgl. M. Murrmann-Kahl, Mysterium Trinitatis? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Berlin/Boston 1997, 217: »Die eschatologische ›Drei-Einigkeit‹ immer schon vorausgesetzter Individuen gelangt nicht über die schon kreuzestheologisch behauptete ›Willenskonformität‹ von Vater, Sohn und Geist hinaus, die die traditionelle Homousie unterbestimmt.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

uneinholbaren Immanenz Gottes, die apophatisch entzogen bleibt, weil sie als reine Herrlichkeit alles überschreitet,[76] und der »von Ewigkeit her offenen Trinität« zu unterscheiden. Letztere ist Grund und Ursprung der heilsgeschichtlich erfahrbaren und theologisch reflektierbaren Trinität.[77] In diesem Sinne bezeichnet die von Ewigkeit her offene Trinität den bestimmbaren Ursprung der geschichtlichen Heilserfahrung. Damit nimmt sie eine mediale Position zwischen der heilsgeschichtlichen Erfahrung und der letzten Apophase der immanenten Theologie im strengen Sinne ein. Sie ist von jener Theologie glückseligen Schauens zu unterscheiden, die alle Gestaltungen, alle Bilder und alle Konzepte auf reine Herrlichkeit hin überschritten hat.[78] In dieser Weise entspricht die Bezeichnung *Dreifaltigkeit* der sich entäußernden Sendung Gottes. Die Rede von der Dreifaltigkeit bringt die sich entfaltende Dynamik Gottes auf den Begriff und die heilsgeschichtlichen Sendungen des Sohnes und des Geistes sowie ihr Wechselverhältnis in den Fokus der Aufmerksamkeit. Diesem *Ursprungszusammenhang* stellt Moltmann das Konzept der eucharistischen Trinitätslehre als *Vollendungszusammenhang* gegenüber. Darin dominiert weder die Bewegung Gottes auf die Welt zu noch der unterordnende Gehorsam des Sohnes (und des Geistes?) zu dieser Sendung, sondern die Empfänglichkeit für gegenseitige Bereicherung

---

[76] Vgl. Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 318: »In der trinitarischen Doxologie beten wir Gott um seiner selbst willen an und verehren ihn, weil er ist, was er ist. Ihre Trinitätsfigur ist darum die ›immanente Trinität‹. Es ist selbstverständlich, dass die Trinität in der menschlichen Doxologie zu einem unfasslichen und alle Vorstellungen und Begriffe übersteigenden *Geheimnis* wird. Wer in die Bewunderung eintritt, für den wird das bewunderte Gegenüber zu einer unerschöpflichen Quelle immer weiterer und tieferer Bewunderung.«

[77] Vgl. Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 304–309, hier: 308: »Die Vorstellung von der *Ursprungstrinität* muss auch die Möglichkeit eröffnen, vom Ausgang des Sohnes aus dem Geist zu sprechen, weil dies der erfahrbaren Heilsgeschichte entspricht […]. Die *Trinität im Ursprung* ist eine von Ewigkeit her *offene Trinität*. Sie ist offen für ihre eigenen Sendungen und in ihren Sendungen ist sie offen für die Menschen und die ganze geschaffene Welt.«

[78] Vgl. Moltmann, Der Geist des Lebens [wie Anm. 34], 315f.: »In der umfassenden göttlichen Gegenwart wird Gott auch nicht mehr jenes verborgene Gegenüber sein, zu dem wir hier rufen. Die apophatische Erfahrung der Differenz ergibt sich von selbst aus dem menschlichen Versuch des Dankens und Lobens Gottes. Sie führt zwangsläufig zur eschatologischen Relativierung der geschichtlichen Theologie des Glaubens in der Liebe Gottes auf die erhoffte ewige Theologie des Schauens in der Herrlichkeit Gottes.« Dafür kann die liturgische Feier Vorgeschmack sein, indem sie das »in Klage und Trauer im Lachen und Tanzen zum Ausdruck gebrachte Leben« (ebd., 317) als Unterbrechung und Ekstase zu einem Augenblick von Ewigkeit intensiviert.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Feier, für Dankbarkeit und Gesang bzw. Tanz. In dieser eschatologischen Perspektive ist die Trinität ein Gemeinschaftshandeln, das am besten durch das Konzept der *Dreieinigkeit* beschrieben werden kann. Über Moltmann hinaus ist allerdings noch deutlicher der Hoffnungscharakter dieser Zukunft Gottes zugunsten der Menschen und der ganzen Schöpfung zu bedenken, weil diese Hoffnung immer angefochtene Hoffnung und damit Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeiten, Absurditäten und Möglichkeiten des Scheiterns bleibt (Röm 4,18).

Daran anschließend und darüber hinaus kann mit Moltmann für die Logik der Trinitätslehre zwischen dem *Entstehungszusammenhang* (Konstitutionsebene) und dem durch die jeweilige Eigentümlichkeit der Hypostasen bestimmten *Lebenszusammenhang* (idiomatische Relationsebene) unterschieden werden.[79] Zudem wird man zwischen dem *Lebenszusammenhang*, der durch die hypostatischen Eigentümlichkeiten geprägt ist, und jenen *Wesensbeziehungen* unterscheiden können, die den trinitarischen Personen fundamental gemeinsam sind und deshalb das wesentlich Gemeinsame der göttlichen Wesensattribute und göttlichen Handlungsattribute realisieren.[80]

7.3 Die Selbstbeschränkung Gottes als Zimzum

> »Die *Schöpfung im Anfang* ist nach den Texten der Schöpfungsgeschichte offensichtlich voraussetzungslose Schöpfung. Der spätere Ausdruck der *creatio ex nihilo* bezeichnet das Wunder des Daseins der Welt überhaupt und die Anfangskontingenz des Seienden selbst. Das Dasein der Welt selbst und dann auch alle Stufen der Evolution in ihrer Geschichte sind ›Zufall‹, wenngleich theologisch gesehen kein ›blinder Zufall‹, sondern ein beabsichtigter Zufall: Freie Schöpfungen Gottes zum Zwecke der Selbstmitteilung seiner Güte mit dem Ziele seiner Verherrlichung. Zufall und Zielgerichtetheit der Evolutionen sind im theologischen Begriff der Schöpfung Gottes weder Widersprüche noch Gegensätze.«[81]

---

79 Vgl. Moltmann, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 144–168.

80 Vgl. B. Nitsche, Pneumatologie, in: Th. Marschler/Th. Schärtl (Hg.), Dogmatik heute, Regensburg 2013, 321–360, hier: 338 und 342ff.

81 Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 214.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Schöpfung ist für Moltmann mit Augustinus nicht (pantheistisch) von Gottes Wesen genommen und auch nicht (platonisch) aus einer Gott bereits vorgegebenen Materie geformt, sondern sie ist in Übereinstimmung mit dem einzigartigen Erschaffen Gottes im Schöpfungsbericht (*barah*) in Freiheit gewollte und in Freiheit gesetzte Schöpfung, weil Gott sich selbst dazu bestimmt, Schöpfer der Welt und damit Schöpfer des Anderen als Anderem im Gegenüber zu sich selbst zu sein. Diese »creatio e(x) libertate Dei«,[82] die der Souveränität und dem freien Willen Gottes entspringt, ist dann ausdrücklich weder (pantheistisch) als emanativer Ausfluss aus dem Wesen Gottes noch (theistisch bzw. nominalistisch) als kontingenter Willkürakt eines launischen Gottes bzw. eines Demiurgen, der eine Materie voraussetzt, zu denken, sondern als Entschluss Gottes zur Selbstmitteilung als Selbstmitteilung der göttlichen Liebe und als Selbstmitteilung des Guten und zum Guten. Wie bereits im Rahmen der sozialen Trinitätslehre diagnostiziert, verwendet Moltmann auch in Bezug auf die schöpfungstheologische Selbstbestimmung Gottes nicht die Analogie zum transzendental-vor-anfänglichen Entschluss der Freiheit, sondern ein kategorial-personenphänomenologisches Konzept, das den Entschluss als existenzielle Entscheidung angesichts kategorial gefasster und reflexiv vorgestellter Alternativen bestimmt.[83] Insofern Gott aus Liebe handelt und in seiner Liebe die Schöpfung begleitet, um sie durch seine Liebe zu vollenden, kann von einer *creatio ex amore* gesprochen werden. In dieser Weise gibt es für Gottes Schaffen keinerlei äußere Notwendigkeit und ist dieses Schaffen aus dem Entschluss Gottes im Blick auf alles andere voraussetzungslos.[84]

---

[82] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 90.

[83] Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 92: »Diese Selbstbestimmung ist an der reflexiven Struktur des existentiellen Willensentschlusses und der persönlichen Entscheidung zu erkennen: Gott entscheidet sich, eine Welt zu schaffen.«

[84] Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 87f.; vgl. Reményi, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 90f.: »Mit der Rezeption der Lehre einer *creatio ex nihilo* verbindet Moltmann ein doppeltes Frageinteresse. Zum einen geht es ihm natürlich um die Abwehr pantheistischer Tendenzen und solchermaßen um die Aufrechterhaltung einer grundsätzlichen ontologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf trotz der gerade von ihm so betonten Gemeinsamkeiten und Verbindungen beider. Zum anderen aber knüpft er an die Lehre der *creatio ex nihilo* ein soteriologisches Interesse: ›Gibt es aber keine Schöpfung im Anfang, dann kann es auch keine neue Schöpfung geben. [...] Gibt es aber keine neue Schöpfung aller Dinge, dann gibt es nichts, das dem die Welt vernichtenden Nichts gewachsen ist‹ (Moltmann, Gott in der Schöpfung 92).«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Konnte Moltmann in früheren Entwürfen und nahe an der Prozesstheologie von einer »Schöpfung aus dem Chaos« und einer »creatio in nihilo« sprechen, welche doch in Gefahr steht, das Nichts einerseits als Nichts Gottes zu hypostasieren bzw. andererseits Gott und Weltprozess zu identifizieren, so ist auffällig und ist es zugleich eine Selbstkorrektur, wenn Moltmann in seiner Schöpfungslehre gegenüber der Prozessphilosophie und Prozesstheologie kritisch festhält:

> »Wird der Gedanke der creatio ex nihilo ausgeschieden oder auf die Formierung einer noch nicht dinglichen Urmaterie, ›no-thing‹, reduziert, dann muss der Weltprozess ebenso anfanglos und ewig wie Gott selbst sein. Ist er aber anfanglos und ewig wie Gott selbst, dann muss er selbst eine der Naturen Gottes sein. Dann aber muss man von der ›Vergottung der Welt‹ sprechen. In ihr verschmelzen Gott und Natur zu einem einheitlichen Weltprozess, so dass aus der Theologie der Natur eine Divinisation der Natur wird: ›Gott‹ wird zum umfassenden Ordnungsfaktor des Geschehensflusses.«[85]

Kann diese Formulierung positiv als kritische Absetzung vom Pantheismus verbucht werden, so ist andererseits darauf hinzuweisen, dass Moltmann das Konzept der Neuschöpfung seinerseits mit dem Modell relationaler (relativer) Ewigkeit verbindet, ohne dadurch die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung aufzuheben. Dies wirft ein differenzierendes Licht auf seine These, wonach eine (zeitlich) anfangslose Welt, die ewig existiert, mit Gottes Wesen identifiziert werden muss. Eine solche Identifikation von Gott und Welt aufgrund von Ewigkeit erscheint weder am Ende noch am Anfang zwingend zu sein.[86]

Problematisch ist dann Moltmanns Verknüpfung der einzigartigen und souveränen *creatio ex amore* mit dem Gedanken der *Selbstbe-*

---

[85] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 91.

[86] Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 93. Hintergrund dieser Problematik ist Moltmanns Versuch, die Selbstbestimmung Gottes als intrinsischen Wesensausdruck mit der reformierten Dekretelehre zu vermitteln. Dies führt in Absetzung von Tillich, der die intrinsische Motivation Gottes als Selbstausdruck seines Wesens stark macht, zu der ambivalenten Argumentation und Formulierung: »Die reformierte Dekretenlehre hatte niemals nur jene Schöpfung im Anfang vor Augen, sondern immer auch das ewige Reich der Herrlichkeit, um dessentwillen Gott Himmel und Erde geschaffen hat. Darum hat die Schöpfung zwar einen Anfang, aber ihre Vollendung in der Herrlichkeit Gottes hat kein Ende. Insofern ist Gott nicht ›der ewig-schöpferische Gott‹, wohl aber der sich in Zeit und Ewigkeit verherrlichende Gott.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schränkung Gottes als Selbstkontraktion und Inversion Gottes, deren heilsökonomische Relevanz unter Wahrung der Differenz innertrinitarisch begründet ist.[87] Paradigmatisch formuliert er:

> »Nur indem und soweit wie der allmächtige und allgegenwärtige Gott seine Gegenwart zurücknimmt und seine Macht einschränkt, entsteht jenes *nihil* für seine *creatio ex nihilo*. Diese Gedanken hat zuerst *Isaak Luria* in seiner Lehre vom *Zimzum* entwickelt. Zimzum heißt Konzentration und Kontraktion und meint ein Sich-zurückziehen in sich selbst. Luria nahm die alte jüdische Lehre von der *Schechina* auf, nach der der unendliche Gott seine Gegenwart so zusammenziehen kann, dass er im Tempel einwohnt. Er wendete sie aber auf Gott und die Schöpfung an. Die Existenz einer Welt außerhalb Gottes wird durch eine Inversion Gottes ermöglicht.«[88]

Positiv ist in dieser Selbstbescheidung Gottes seine schöpferische Kenosis festgehalten, die um der Liebe zur Schöpfung willen sich selbst zurücknimmt und im Sinne des Philipperhymnus erniedrigt. Neben diesem soteriologischen und kenotischen Motiv der Selbst-Entäußerung Gottes ist diesbezüglich natürlich Moltmanns kritische Distanzierung vom Pantheismus zu beachten, durch die er versucht, die Immanenz Gottes in der Welt unter Wahrung der Transzendenz des Schöpfers zu denken. Gleichwohl bleibt zu fragen: Muss Gott sich also zurücknehmen, damit Schöpfung sein kann? Muss man *in initio* eine *Selbstbeschränkung* Gottes annehmen, damit Schöpfung außerhalb Gottes sein kann? Kann die konzeptionelle Alternative Moltmanns, wonach die Welt der Schöpfung außerhalb Gottes und die Welt der Vollendung innerhalb Gottes anzusiedeln ist, nur mit der Alternative initiale *Selbstbeschränkung* versus eschatologische *Selbstentschränkung* gedacht werden? Und ist diese Alternative zwischen einer unvollendeten Schöpfung außerhalb Gottes und einer vollendeten Schöpfung in Gott überhaupt notwendig und theologisch sinnvoll?

Bevor hier eine Antwort versucht wird, muss auf die hochproblematische Zuspitzung der Schöpfungslehre durch den Gedanken

---

[87] Vgl. Moltmann, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 61], 122 und hier: 126: Innertrinitarisch bedeutet dies: »Dann hat der Vater durch eine Veränderung seiner Liebe zum Sohn, d. h. durch eine Kontraktion des Geistes, und hat der Sohn durch eine Veränderung seiner Erwiderung der Liebe des Vaters, d. h. durch eine Inversion des Geistes, den Raum, die Zeit und die Freiheit für jenes Außen eröffnet, in das hinein sich der Vater durch den Sohn schöpferisch äußert.«

[88] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 98.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Zimzum hingewiesen werden. Denn die Selbstzurücknahme und Selbstbeschränkung Gottes ist die Eröffnung eines ursprünglich gottlosen Raumes der Hölle und des absoluten Todes bzw. des reinen Nichts:

> »Gott macht seiner Schöpfung Platz, indem er seine Gegenwart zurücknimmt. Es entsteht ein *nihil*, das nicht die Negation geschöpflichen Seins enthält, weil Schöpfung noch nicht da ist, sondern das die partielle Negation des göttlichen Seins darstellt, sofern Gott noch nicht Schöpfer ist.«.

An dieser Stelle wird die kategoriale Fassung der Selbstbestimmung Gottes in der Lehre von den göttlichen Dekreten durch menschenanaloge existenzielle Willensentscheidungen zum entscheidenden Problem. So gibt es Gott vor seiner Selbstbestimmung zu sich als Schöpfer, womit die innere Entsprechung zwischen Gottes ur-ewigem Selbstsein und seinem ewigen Schöpferischsein aufgelöst wird. Dies hat im Rückgriff auf die Rede von der *creatio ex nihilo* eklatante Konsequenzen:

> »Der Raum, der durch Gottes Selbstverschränkung entsteht und frei wird, ist im wörtlichen Sinne ein *gottverlassener Raum*. Das *nihil*, in dem Gott seine Schöpfung schafft und gegen dessen Bedrohung er seine Schöpfung am Leben erhält, ist die Gottverlassenheit, die Hölle, der absolute Tod. […] Die Schöpfung ist mithin nicht nur von ihrem eigenen *Nichtsein* bedroht, sondern auch von dem Nichtsein Gottes ihres Schöpfers, d. h. vom *Nichts* selbst. […] Das Nichts verneint nicht nur die Schöpfung, sondern auch Gott, sofern er ihr Schöpfer ist. Seine Verneinungen führen in jenen Urraum, den Gott vor der Schöpfung *in* [!] sich selbst eingeräumt hat.«[89]

Dieser Hypostasierung des Nichts zur von Gott ermöglichten Gegeninstanz zu Gott in Gott selbst wird man nicht folgen können und auch die Begründung, dass dieses Nichts erst durch den Selbstabschluss der Geschöpfe gegenüber Gott bedrohlich wird, ist inkonsistent. Denn in dieser Weise ist das von Gott ermöglichte Nichts die Bedingung der Möglichkeit, d. h. die von Gott gewollte und verordnete Gott-Losigkeit der Welt. Zudem spricht Moltmann vom Urraum, den Gott in sich eröffnet, sodass Schöpfung nur deshalb außerhalb Gottes gedacht werden kann, weil Gott in der Zimzum-Lehre raumanalog und zeitanalog konzipiert wird, sodass Gott und Welt hinsichtlich

[89] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 1], 100.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Anfangsbedingungen wie zwei Seiende in einem Konkurrenz-Verhältnis zueinanderstehen: Wo Gott, da keine Welt, wo Welt, da kein Gott.

Mit Moltmanns dialektischer Kreativität verbinden sich folglich Unschärfen und erklärungsbedürftige Ambivalenzen und im Zusammenhang der Interpretation der *creatio ex nihilo* durch den Zimzum-Gedanken problematische Zuspitzungen des Nichts.[90]

7.4 Erlösungsbedürftigkeit Gottes?

Hebt Moltmann die Bidirektionalität zwischen Gott und Welt wiederholt durch die »Wechselwirkungen« zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Tun hervor, so ist die Verherrlichung Gottes nicht allein und ausschließlich als Gottes Tat an sich selbst (Selbstverherrlichung) zu begreifen, sondern sie hat das Handeln der Geschöpfe mit einzubeziehen. Entsprechend zielt die Vollendung auf ein »Zusammenspiel aller danksagenden und lobpreisenden, singenden, tanzenden und sich freuenden Geschöpfe in der Gottesgemeinschaft«.[91] Diese Perspektive der Vollendung im Fest der ewigen Freude, im Fest der Fülle Gottes und im Fest des Jubels aller Geschöpfe setzt allerdings voraus, dass sich alle Geschöpfe in diese Dynamik der Verherrlichung Gottes einbeziehen lassen und sie aktiv mitvollziehen. Insofern scheint die Vollendung ganz in die Hände der Menschen gelegt und von den Menschen abhängig zu sein. Moltmann kann diesen Aspekt der Angewiesenheit Gottes auf die Geschöpfe und der Abhängigkeit der Vollendung von der Einstimmung der Menschen in die Vollendung und Verherrlichung im Lichte der Schechina-Theologie thematisieren. Nach dieser entäußert sich Gott in freien Stücken und geht solidarisch und ermächtigend mit seinem Volk ins Exil, um in seiner Mitte und in seinen Irrfahrten mitzuwandern. So hat sich Gott einerseits »durch die Menschen erlösungsbedürftig gemacht«[92] und wohnt andererseits um seines heiligen Namens willen so in den Menschen ein, dass ihr Schicksal innerlich und äußerlich in lebendige Fülle und göttliche Gegenwart verwandelt wird. Durch das Vollendungsgeschehen in der Auferweckung kann die Schechina Gottes

90 Vgl. Reményi, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 136.
91 Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 364.
92 Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 361.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Fest der Fülle zur Ruhe kommen, weil die Geschöpfe an Gottes unausdenkbarer Einbildungskraft für das gute und vollendete Leben, an seiner unbändigen Fantasie kreativer Fülle und deshalb an seiner unerschöpflichen und unermesslichen Lebendigkeit Anteil gewinnen:

> »Im Blick auf die kosmischen Dimensionen dieser göttlichen Eschatologie wechselseitiger Verherrlichung des Vaters und des Sohnes und des Geistes wird man […] sagen können, dass die gegenseitigen Beziehungen der Trinität so weit offen sind, dass die ganze Welt darin weiten Raum und Erlösung und ihre eigene Verherrlichung finden kann.«[93]

Deshalb sind die liturgischen Hymnen und menschlichen Jubelgesänge schwacher Widerhall der kosmischen Liturgie und der himmlischen Lobgesänge, die im unbändigen Jubel und in tiefer Freude der gegenseitigen Bereicherung, Ehrerbietung und Verherrlichung dienen. In dieser Weise verbindet sich die göttliche Hineinnahme aller Ereignisse und Existenzen in das Vollendungsgeschehen nicht nur notwendig mit der Hoffnung auf eine *Apokatastasis Panton*, sondern auch mit der Unausdenkbarkeit einer finalen Verweigerung einer geschöpflichen Entität gegenüber dem Beziehungs- und Vollendungswillen des dreieinen Gottes.

7.5 Pantheismus und Panentheismus-Kritik

Zunächst zeigen die diversen kritischen Hinweise zu Moltmann, dass die Kritik an seinem Pan-en-theismus und der Vorwurf des Pantheismus selbst hinsichtlich der leitenden Kriterien weithin nicht geklärt sind.[94] Verbindet Moltmann mit dem Pantheismus vor allen Dingen die Aufhebung der Eigenständigkeit der Welt in die Substanz Gottes, sodass die Welt in Gott hinein aufgelöst wird, und setzt er sich im Gegenzug von einer Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses als Ausfluss der Welt aus der Substanz Gottes heraus ab, so identifizieren die Kritiker einen Pantheismus aufgrund von Moltmanns starkem Konzept der Betroffenheit Gottes durch die Geschichte der Menschen, besonders an der kreuzestheologischen Zuspitzung, wonach Moltmann tendenziell univok von einem Leiden und einer Trennung in Gott sprechen kann. Im Lichte der hier leitenden Kriteriologie

[93] Moltmann, Das Kommen Gottes [wie Anm. 10], 363.
[94] Vgl. Reményi, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 140–153.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entzündet sich der Pantheismus-Vorwurf und die Pan-en-theismus Kritik daher vor allen Dingen am Motiv der Resonanz der Menschengeschichte in Gott, mithin an der »Feedbackschleife«, die als genuines Kennzeichen des Pan-en-theismus herausgearbeitet wurde. Insofern untermauert der Vorwurf eines Werdens Gottes aufgrund der Rückwirkung der Geschichte auf Gott, die vielfach mit dem Etikett des Hegelianismus zusammengefasst wird, gerade, dass Moltmann (wie auch Hegel) kein Pantheist, sondern ein entschiedener Panentheist ist.

Matthias Reményi ist daher voll zuzustimmen, wenn er festhält, dass der Blick in die Begriffsgeschichte und Begriffsbestimmung zeigt, dass

> »in keinem Fall von einem Pantheismus bei Moltmann gesprochen werden [kann]. Es wäre völlig abwegig, der trinitarischen Geschichte Gottes mit der Welt ein personales Gottesbild absprechen oder eine Identifizierung von Gott und Welt im Sinne einer unterschiedslosen Einheit beider Größen attestieren zu wollen. Ebenso abwegig wäre es, Moltmann einer Leugnung eines transzendenten, geschichtsmächtigen Gottes zu zeihen oder ihm im Gegenzug vorzuwerfen, er denke Gott und Welt als eine einheitliche Substanz.«[95]

Schon der Umstand, dass Moltmann für ein dezidiert personales Gottesverständnis plädiert und die mehrstellige Subjektivität Gottes herausstellt, spricht gegen ein identifizierendes Substanzdenken wie bei Spinoza und gegen eine Notwendigkeit, der zufolge Gott eine Welt schaffen müsste. Die Frage nach der Freiheit Gottes und damit die Frage nach dem Verhältnis von Kontingenz und Notwendigkeit der Welt konzentriert sich angesichts der Pan-en-theismus-Kritik an Moltmann auf zwei Grundfragen: Zum einen, ob das Verhältnis zwischen ökonomischer und immanenter Trinität und ihre analoge Differenz-Einheit nicht zu sehr im Sinne einer (univoken) Identifikation gefasst wird. Zum anderen, ob Moltmann genügend zwischen der Angefochtenheit und der Vorläufigkeit der jetzt gegebenen realen Weltsituation und der ausständigen, eschatologischen Vollendung unterscheidet, welche noch die Möglichkeit einer theologischen Durchbestimmung auf das Ende hin betrifft.

In jedem Fall kann für Moltmann gezeigt werden, dass sein trinitarischer und kenotischer Pan-en-theismus bewusst die bidirektionale Wechselwirkung zwischen den Prozessen der Welt und den

---

[95] Reményi, Um der Hoffnung willen [wie Anm. 3], 152.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ereignissen der Geschichte einerseits sowie den göttlichen Selbstbestimmungen und Resonanzen andererseits ansetzt. Damit unterscheidet er sich sowohl von einem Theismus ohne Feedbackschleife, der gleichwohl ein In-Sein der Welt in Gott denken kann, als auch von einer notwendigen Identifikation zwischen göttlicher und weltlicher Substanz im Pantheismus. Für einen christlichen Pan-en-theismus bedeutet dies, dass das freie Sein Gottes entscheidend ist! Gott ist als der schöpferische und rettende Liebhaber des Lebens von den Prozessen der Welt und den Ereignissen der Geschichte mitfühlend, erlösend und vollendend betroffen, sofern und soweit er sich um seines heiligen Namens und um seiner dreieinen Lebensfülle willen von diesen Prozessen und Ereignissen betreffen lassen will. Dies aber entspricht seinem Sein als überströmender und sich entäußernder Liebe.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dennis Stammer

13 »Pan-en-theismus« als philosophisch-theologisches Forschungsparadigma bei Philip Clayton

Am Ende des 20. Jahrhunderts veröffentlichte Philip Clayton jenen Aufsatz, dessen Titel zum Programm einer philosophisch-theologischen Bewegung des 21. Jahrhunderts werden sollte. Sie schlägt bis heute ihre Wellen: »The Panentheistic Turn in Christian Theology«.[1] Was unter dem Begriff ›Panentheismus‹ genau verstanden werden soll, ist nach wie vor – fast 20 Jahre später – Gegenstand theologischer und religionsphilosophischer Debatten. Mittlerweile werden sie auch in Deutschland rege geführt – und das, obwohl Claytons programmatischer Aufsatz schon mit einer grundlegenden Definition beginnt: »Ich habe Panentheismus als jene Sicht definiert, dass die Welt in Gott ist, Gott aber zugleich mehr ist als die Welt«.[2]

Clayton ist bis heute bemüht, seine Gedanken klarer zu fassen und die begrifflichen Kernprobleme herauszuarbeiten. Der Begriff ›Panentheismus‹ gilt ihm dabei weniger als eine spekulative Endlösung aller theologischen Fragen und Probleme, denn vielmehr als ein Forschungsprogramm, das gewisse Problemhorizonte gegenüber einer »klassischen Theologie« erst zu eröffnen vermag.[3] Im

---

[1] Ph. Clayton, The Panentheistic Turn in Christian Theology: Dialog #2, A Response to My Critics, from the Symposium on Clayton's Panentheism, in: Dialog 38 (1999), online abgerufen unter: http://philipclayton.net/files/papers/ThePanenetheisticTurninXtian-Theology2.pdf (Stand: 28.05.2018). Zur Einschätzung als Bewegung siehe auch die Anmerkung von Th. Schärtl, Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God, in: Th. Schärtl u.a. (Hg.), Rethinking the Concept of a Personal God, Münster 2016, 3–31, hier: 5, Anm. 8, dass es sich hier eher um eine »Initiative« als um einen vollständigen »Turn« handele.

[2] Clayton, Panentheistic Turn [wie Anm. 1]: »I have defined panentheism as the view that the world is within God, though God is at the same time more than the world.«

[3] Vgl. Ph. Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have our Being.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vordergrund steht für ihn der Dialog mit den Naturwissenschaften. Dieser Dialog sowie das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart erfordern nach Claytons Meinung einen grundlegenden Wandel unseres philosophischen resp. metaphysischen Begriffsrahmens. Es sei nicht der Inhalt der christlichen Glaubensüberzeugung, der durch das panentheistische Forschungsprogramm verändert werden soll, sondern der philosophische Begriffsrahmen selbst.[4] Von diesem ausgehend sei die Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis mit allen Anschlussproblemen neu zu erörtern, und erst daraufhin sei letzten Endes nicht auszuschließen, dass dies ebenfalls zu theologischen Neuinterpretationen der Glaubensüberzeugungen aus philosophischen Gründen führen könnte.

1. Die vielen ›Pan-en-theismen‹ als Grundlage eines Forschungsprogramms?

Grundlegender Ansatzpunkt bleibt die Frage, was unter einem ›Pan-en-theismus‹ eigentlich zu verstehen ist. In dem Mittlerweile zum Standardwerk für analytische Theologen avancierten Buch »In Whom We Live and Move and Have Our Being« versammelte Philip Clayton zusammen mit Arthur Peacocke bereits 2004 eine Reihe unterschiedlicher Philosophen und Theologen, um sich dieser Frage zu nähern.[5] Unterschiedliche Klassifizierungsversuche und eine breite Varianz verschiedener Beispiele für Panentheismen zeigten vor allem, dass die Aufgabe eines einheitlichen Panentheismus-Verständnisses schwierig ist und bleibt. Nichtsdestotrotz sei es die leitende Vision der Beitragenden jenes Bandes, dass der Panentheismus ein »kohärentes theologisches Programm für die heutige

Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2004, 73–91, hier: 75: »[…] recent work on panentheism constitutes a progressive research program, one that brings new resources to unresolved religious and philosophical debates.«

[4] Clayton, Panentheistic Turn [wie Anm. 1], 1: »Christian panentheism does not change the biblical statements about God; it changes the philosophical framework that has too long dominated Christian attempts to conceive the relationship of God and world.«

[5] Vgl. Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeit« darstelle, das sich für Clayton über »Familienähnlichkeiten« zu einer »thematischen Einheit« verbinden lasse.[6] Auf der Suche nach einem allgemeinen Panentheismusverständnis (»generic panentheism«) summiert Clayton alleine unter den Beiträgen des Bandes 13 Selbstbezeichnungen (»labels«) verschiedener Panentheismen (Teilhabe-Panentheismus, Sakramentaler, Emergentistischer oder Trinitarischer Panentheismus).[7] Der Versuch einer allgemeinen Beschreibung (»generic description«) dessen, was allen gemeinsamen sein könnte, führt zu vier unterschiedlichen Ansätzen: David R. Griffin, Niels H. Gregersen, Philip Clayton selber und Michael Brierley stellten unterschiedliche Taxonomien vor, die jeweils verschiedene Aspekte dessen akzentuieren, was einen Panentheismus erkennen lässt.[8] Folgt man Claytons Einteilung, so ist der »Panentheismus Teil eines Kontinuums, das sich [in sieben Stationen] vom klassischen philosophischen Theismus bis zum Pantheismus erstreckt.«[9] Dabei gelten fünf Stationen (Punkte 2. bis 6. des Kontinuums) als panentheistisch, zumindest einem weiteren Sinne nach.[10] Sie heben insbesondere die Immanenz Gottes in der Welt hervor (Punkt 2) sowie

---

[6] Ph. Clayton, Panentheism Today: A Constructive Systematic Evaluation, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2004, 249–264, hier: 249: »It is the view of this book's editors and most all of its authors that panentheism does in fact represent a coherent theological program today. […] The goal of this concluding chapter is to draw attention to the family resemblances that provide this volume its thematic unity.«

[7] Vgl. Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 250.

[8] Vgl. summierend dazu Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 250–252.

[9] Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 251: »Panentheism is located as part of a continuum that runs from classical philosophical theism to pantheism.«

[10] Vgl. Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 251f.:

1. God created the world as a distinct substance. It is separate from God in nature and essence, although God is present to the world (classical philosophical theism in the West).
2. God is radically immanent in the world.
3. God is bringing the world to Godself.
4. The world is in God — at least metaphorically, and perhaps also in a stronger sense.
5. God's relation to the world is in some sense analogous to the relationship between mind and body.
6. The world and God are corelated (contingently for some authors, necessarily for others).
7. The world and God are ›nondual‹ (Shankara s ›Atman is Brahman‹), or there is only one substance that can be called ›nature‹ or ›God‹ (Spinozas deus sive natura).«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Wechselbeziehung (co-relation) zwischen Gott und Welt, die – je nach Panentheismus-Verständnis – in unterschiedlicher modaler Stärke (kontingent oder notwendig) ausgestaltet sein kann (Punkt 6). Diese beiden Aspekte stellen in der Diskussion um den Panentheismus-Begriff tatsächlich zwei wesentliche, ihn von einem klassischen Theismus einerseits und einem Pantheismus andererseits, abgrenzende Momente dar. Dass aber das In-Sein der Welt in Gott quasi das Zentrum des panentheistischen Kontinuums markieren soll (Punkt 4), erscheint dagegen weniger plausibel, wie im nächsten Abschnitt näher erörtert wird.

Das uneinheitliche Gesamtergebnis des Bandes bezeugt zudem vor allem die Diversität panentheistischer Perspektiven, die eher lose über Familienähnlichkeiten verbunden erscheinen. Für Clayton ist dies jedoch eine klare Bestätigung des »theologischen Reichtums« sowie der »Tiefe und potentiellen Bedeutung« des Panentheismus-Denkens.[11] Gerade der Umstand einer bedeutungsschwangeren Reichhaltigkeit mache ein Verständnis des »Panentheistic Turn« als Forschungsprogramm attraktiv. Man dürfe ihn – wie alle anderen Ansätze – nicht an den schwächsten Vertretern messen, sondern müsse sorgsam vergleichen und abwägen.[12] Die sogleich näher zu betrachtende Klage über mangelnde Demarkationsfähigkeit des Ansatzes laufe deshalb ins Leere.[13] Man könne zwar durchaus darüber

---

[11] Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 254: »one notes the diversity of approaches. Yet one also recognizes in them variations on a common theme. Indeed, the variations may even be encouraging, insofar as they reflect the theological richness of the underlying notion — one concept is expressed in more than a dozen different ways while being identical to none. The chief test of the depth, and potential significance, of the shared commitment may well lie in its application.«

[12] So auch Ph. Clayton in seinem Vortrag auf der Münchner Konferenz »Analytic Theology and the Nature of God: Advancing and Challenging Classical Theism« vom 8. bis 11. August. Ph. Clayton, Prospects for Panentheism as a Research Program, in: European Journal for Philosophy of Religion 11,1 (2019), 1–18, hier: 4: »The result of this range of panentheisms is not relativism, however; it is an invitation to more sophisticated analysis and more constructive work. One can identify the families of panentheisms and analyze the contributions and weaknesses of each one.«

[13] Clayton sinngemäß in seinem Vortrag auf der Münchner Konferenz »Analytic Theology and the Nature of God: Advancing and Challenging Classical Theism« Vgl. Clayton, Prospects for Panentheism as a Research Program [wie Anm. 12], 2 in Bezug sowohl auf den Aufsatz von R. Mullins, The Difficulty with Demarcating Panentheism, in: Sophia 55,3 (2016) 325–346, als auch auf B. Göckes Fazit, dass der Panentheismus »auf Grund der fehlenden systematischen Einheit panentheistischer Positionen aus sich heraus keine eindeutige Leitkategorie spekulativ-theologischen

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geteilter Meinung sein, ob der sperrige Begriff des Panentheismus für den leitenden Forschungsansatz vollkommen adäquat sei; solange man jedoch keinen besseren Begriff finde, um die angezielten Problematiken innerhalb eines Begriffsrahmens zu adressieren, sei er zumindest hinreichend gerechtfertigt.[14]

Fragt man nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner der verschiedenen panentheistischen Ansätze, bleiben für Clayton allemal vier gemeinsame Eigenschaften (»common generic features«) bestehen:

1. Das In-Sein der Welt in Gott (wie auch immer genau es gedacht wird),
2. Ablehnung eines All-Determinismus durch Gott bzw. die ihm gegenüber gesonderte Identität der Welt,
3. ein gewisses Maß an kreatürlicher Autonomie und Unabhängigkeit von Gott, und
4. einen gegenüber dem klassischen westlichen Theismus größeren Einfluss der Schöpfung auf Gott.[15]

Denkens konstituieren kann: Das panentheistische Paradigma als solches gibt es nicht« (B. Göcke, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme, in: ThPh 90 (2015) 38–59, hier: 39). »Das Demarkationsproblem« ist in der Debatte mittlerweile ein stehender Begriff geworden, wie O. Crisp, Against Panentheism, ausführt. Für das hier zitierte Paper zum Vortrag an der Hochschule für Philosophie München vom 05.06.2018 vgl. in überarbeiteter Fassung O. D. Crisp, Against Mereological Panentheism, in: European Journal for Philosophy of Religion, 11,2 (2019), 23–41, online abgerufen unter: https://webapp.uibk.ac.at/ojs2/index.php/EJPR/article/view/2969 (Stand: 27.08.2020).

[14] Vgl. Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 74: »Until we find a conceptual structure that does a *better* job of addressing these problems, we are justified in turning to panentheism as a framework for making sense of God-language in the face of its detractors.«

[15] Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 252: »At the same time, the four attempts to formulate generic features of panentheism clearly share some common features. All speak of a location of the world ›within‹ God, even if they vary on the degree to which the ›in‹ is meant metaphorically (see following section). Likewise, all resist an omni-determinism by God or an obscuring of the separate identity of the world. In all cases created beings are seen as retaining a certain degree of autonomy or independence from God. Finally, what characterizes all four accounts is a sense that the world has a deeper influence on God than was generally accepted in classical Western theology.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Die Frage nach dem panentheistischen »In«

Weitgehende Einigkeit besteht in der aktuellen Debatte darüber, dass die theoretische Hauptlast des Panentheismus-Begriffes von der Präposition »In« getragen werden muss.[16] Philip Clayton merkte dazu an, dass die Einheit unter den Panentheismus-Proponenten am größten wäre, wenn man »eine einzige, distinkte, scharfe, logische oder konzeptuelle Bedeutung« dieses »In« angeben könnte, anstatt bei einem »räumlichen« oder »metaphorischen« Verständnis zu verharren.[17] Diese Einschätzung wendete Benedikt Göcke kritisch, insofern seines Erachtens ohne eine spezifische »Interpretation des In-Gott-Seins«, die »ausschließliches Proprium des Panentheismus« sein könne, keine »substanzielle Demarkation zwischen dem Panentheismus und anderen theistischen Positionen« geleistet werde.[18] Er sieht die »vermeintliche Attraktivität ›panentheistisch‹ genannten Denkens« schließlich allein in der Kontraposition zu einer bestimmten, aktuell vertretenen Lesart klassisch-theistischen Denkens: dem sogenannten »Omni-God-Theismus«.[19] Göcke konstatiert, dass dieses Verständnis »sachlich nicht die dialektische Kraft des klassischen Theismus erreichen kann«.[20]

Dass die Frage nach dem »In-Sein« – sowohl Gottes in den Dingen als auch der Dinge in Gott – keine dem klassischen Theismus unbekannte Frage ist, lässt sich an Thomas von Aquin belegen.[21] Es

---

16 Vgl. Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 252: »Already the etymology of the term›pan-en-theism‹ suggests that the little pronoun ›in‹ linking ›all‹ and ›God‹ must bear the brunt of the interpretive burden.« Vgl. auch N. Gregersen, Three Varieties of Panentheism, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2004, 19–35, hier: 19: »The problem is however, that the concept of panentheism is not stable in itself. The little word ›in‹ is the hinge of it all. There may be as many panentheisms as there are ways of qualifying the world's being ›in God‹.« Vgl. auch K. Müller, Glauben – Fragen – Denken, Bd. 3: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010, 756.

17 Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 253: »The unity among panentheists would be greatest if the word ›in‹ could be given a single, distinct, sharp, logical or conceptual meaning, rather than merely a locative or metaphorical sense.«

18 Göcke, Panentheismus als Leitkategorie [wie Anm. 13], 48.

19 Vgl. Kapitel 14.

20 Göcke, Panentheismus als Leitkategorie [wie Anm. 13], 58f. Anm. 30.

21 Vgl. etwa Müller, Glauben – Fragen – Denken [wie Anm. 16], 756f. in Bezug auf Thomas von Aquin, STh, I, Q 8.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist anzumerken, dass klassisch-theistische Positionen (wie etwa die des Thomas von Aquin) von je her eine *Immanenz der Welt in Gott* annehmen.[22] Ist damit aber die Position des Panentheismus schlussendlich desavouiert? Es ergibt sich zumindest die weitere drängende Anfrage, was mit jenem »klassischen Theismus« gemeint sein soll, gegen den aktuell Panentheismen und Pantheismen verschiedenster Couleur in Stellung gebracht werden.[23] Des Weiteren ist zu prüfen, wie sich das Verständnis des »In-Seins« eines Thomas von Aquin von panentheistischen Verständnissen unterscheiden lässt.[24] Dass es panentheistischen Denkern gerade um ein dialektisches Vermittlungsmoment im Gott-Welt-Verhältnis geht, das ihnen im Blick auf die gegenwärtigen von der analytischen Theologie kategorial festgezeichneten Alternativen – einen nahezu deistisch anmutenden Dualismus im sogenannten »klassischen Theismus« einerseits und einen monistischen »Pantheismus« andererseits – unterzugehen droht, ist nicht von der Hand zu weisen. Fraglich ist jedoch, ob die Forderung nach kategorialer Trennschärfe einer Demarkation dabei besonders hilfreich ist.

Philip Clayton reflektiert das Problem dieser Zwischendimension in philosophiehistorischem Kontext: So sei es das *Perfektionsdenken* klassischer (insbesondere mittelalterlicher) Metaphysik und Theologie, das in den Dualismus führe, weil nur Gott allein vollkommen sei und die Schöpfung ihm gegenüber immer unvollkommen bleibe. Erst mit Spinoza und dann vor allem den Deutschen Idealisten setze sich ein *Unendlichkeitsdenken* durch, das dem Monismus den Boden bereite, da das Unendliche nichts außer sich haben könne und so auch alles Endliche – endlich bleibend – in sich dialektisch

---

22 Mir scheint Punkt 4 in Claytons Panentheismus-Taxonomie (Clayton, Panentheism Today [wie Anm. 6], 251f.) deswegen nicht spezifisch für den Panentheismus zu stehen. Vgl. zum Transzendenz-Immanenz-Verständnis etwa K. Kremer, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott, Stuttgart 1969, 95: »*Gott ist transzendent*, weil er seinsmäßig etwas Anderes *und* Höheres als die Welt ist. Er ist etwas qualitativ anderes als die Welt, alles Weltliche durch sein Sein und Wesen überragend. […] *Die Welt ist immanent*, weil sie seinsmäßig etwas Anderes *und* Niederes als Gott und *darum* in Gott ist.« Der Knackpunkt des Panentheismus liegt meines Erachtens eher bei der Frage nach der *Immanenz Gottes in den Dingen*.

23 Vgl. Kapitel 14.

24 Müller, Glauben – Fragen – Denken [wie Anm. 16], 757, sieht den Unterschied darin, dass es bei Thomas »keine reale Beziehung der Geschöpfe zu Gott« gebe, während vornehmlich prozesstheologische Panentheisten ein geschöpfliches »Feedback auf Gott« für möglich halten.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»aufheben« müsse.[25] Statt sich rückhaltlos der monistischen Position – zumal in ihrer ganz und gar nicht platten, sondern dialektischen Ausbuchstabierung – zu verschreiben, bleibt Clayton vorsichtig. Insbesondere die Weiterentwicklungen zu einem »dipolaren Theismus« in der Prozesstheologie müssen gerade um des dialektischen Momentes willen kritisch betrachtet werden. Die Hauptintention sei schließlich, »nicht Einheit oder Differenz, sondern Einheit in Differenz« zu denken, was durch univoke Relationsbestimmungen nicht zu erreichen sei.[26] Genau an diesem kritischen Punkt der Theorie stellt für Clayton das Problem des »In« zugleich seinen großen Vorzug dar. Das »In« des Panentheismus müsse, so Clayton, als Metapher angesehen werden, welche die Einheit des Verschiedenen (»by identifying nonidenticals«) zum Ausdruck bringe. Der analoge oder metaphorische Charakter der Präposition trete nicht nur in der vermeintlich räumlichen Zuschreibung zutage, die offensichtlich nicht direkt auf Gott angewandt werden kann, sondern auch in den »zwei Richtungen« der Relation: »die Welt ist in Gott, und Gott ist in der Welt«. In Bezug auf endliche Gegenstände sei dies undenkbar (sie können nicht zugleich in demjenigen sein, das in ihnen ist). Als »lebendige Metapher« enthalte das »In« des Panentheismus aber genau jene Spannungen, die es benötige, um über eine »buchstäbliche Interpretation« wesentlich hinauszuweisen.[27]

---

[25] Vgl. Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 81f. Dass es bereits vor Spinoza einen Vermittlungsversuch zwischen Vollkommenheits- und Unendlichkeitsdenken bei Nikolaus von Kues gegeben hat, dazu vgl. Kapitel 6.

[26] Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 82f.: »Univocal language breaks down here, as it often does when we try to express dialectical relations. Arguably, one of the great weaknesses of the line of thought from Whitehead to Hartshorne was to advance dipolar theism with insufficient emphasis on the dialectical nature of the relationship.«

[27] Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 83: »›In‹ is a metaphor — an expression that defines or explains by identifying nonidenticals — because it ascribes spatiality to God (at least in God s relation to the world) even though God as the creator of space cannot be intrinsically spatial. Indeed, that the ›in‹ is used metaphorically should be obvious from the fact that panentheists use it in two different directions — the world is in God, and God is in the world — whereas in mundane spatial relations this is impossible: the pie can't be in the cupboard and the cupboard in the pie at the same time! Like the tensions that are created by all living metaphors, this tension drives one beyond any literal interpretation of the twofold ›in‹.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Scheint die unauflösbar spannungsgeladene Mehrdeutigkeit des »In« somit *prima facie* für Clayton den nicht weiter zu reduzierenden Verweischarakter einer analogen Rede darzustellen, so überrascht sein unmittelbar nachgeschobener Anschluss, dass sich die fundamentale Intention der Metapher leicht paraphrasieren lasse, meine sie doch eine »*Inter*dependenz Gottes und der Welt«.[28]

> »Die Welt hängt von Gott ab, weil Gott ihre notwendige und ewige Quelle ist; ohne Gottes kreatives Handeln wäre sie weder jemals zur Existenz gelangt noch würde sie in diesem Moment existieren. Und Gott hängt von der Welt ab, weil die Natur der aktualen Erfahrung Gottes von Interaktionen mit endlichen Geschöpfen wie uns selbst abhängt.«[29]

Dieses Verständnis entspricht schlussendlich der Behauptung einer »Feedback-Schleife« als das herausragendste Charakteristikum des Panentheismus.[30] Ein derartiges metaphorisches Verständnis legt weitere »panentheistische Analogien« nahe, wie Clayton sie etwa mit dem menschlichen Körper-Geist-Verhältnis exemplifiziert.[31] Gott wird in diesem Zuge analog zum Geist begriffen und die Welt mithin als Körper Gottes vorgestellt.[32] Fraglich bleibt, ob der Einsicht in

---

[28] Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 83: »It is not difficult to paraphrase the fundamental claim being made by the metaphor: the *inter*dependence of God and world.«

[29] Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 83: »The world depends on God because God is its necessary and eternal source; without God's Creative act it would neither have come into existence nor exist at this moment. And God depends on the world because the nature of God's actual experience depends on interactions with finite creatures like ourselves.« [Übersetzungen, wenn nicht anders ausgewiesen, von D. St.].

[30] Vgl. etwa K. Müller, Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds, in: HerKorr.Sp 2011.2, 33–38, hier 37.

[31] Vgl. Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 84.

[32] Einige analytische Philosophen und Theologen ließen sich von dieser Metaphorik inspirieren. P. Forrest versuchte etwa in verschiedentlichen Ansätzen die Welt als Körper Gottes durchzubuchstabieren. Vgl. P. Forrest, Personal Pantheist Conception of God, in: A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.), Alternative Concepts of God. Essays on Metaphysics of the Divine, Oxford 2016, 21–40, sowie P. Forrest, God as a Person: A Defense of Anthropomorphic Theism, in: Th. Schärtl (u.a.) (Hg.), Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God, Münster 2016, 201–210. A. A. Buckareff, Theological Realism, Divine Action, and Divine Location, in: A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.), Alternative Concepts of God. Essays on Metaphysics of the Divine, Oxford 2016, 213–233,

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die *generell nicht-univok ausdrückbare Beziehung zwischen Gott und Welt* auf diese Weise Genüge getan wird oder sich doch durch allzu leicht gemachte metaphorische Paraphrasierung ein neuer Irrweg eröffnet.[33] Jedenfalls ist zu fragen, ob die Dialektik auf diese Weise nicht auf ein rein *ontisches* – und damit letztlich doch auch in Bezug auf die Glieder wieder univokes – wechselseitig konstitutives Verhältnis reduziert wird? Was *wechselseitige* Konstitutivität überhaupt bedeuten soll, ergibt sich als zusätzliches Problem. Es ist möglicherweise begrifflich nicht weiter zu erhellen, als dass es einen ewigen modal starken notwendigen Zusammenhang beschreibt, der letztlich als ganzer fundamental sein müsste. Ist dann aber dieser Zusammenhang von Gott und Welt mehr als Gott, oder ist der Zusammenhang selbst der eigentliche Gott? Ein Blick auf Claytons eigenes Panentheismusverständnis führt uns genau in diese Problematik hinein.

3. Claytons eigenes Verständnis von Panentheismus

Zu Beginn des Jahrtausends sprach sich Clayton für einen »emergentistischen Panentheismus« aus und betonte die Vorzüge des Emergenzbegriffes zur Klärung der Bedeutung des »In-Seins«.[34] Er konkretisierte seinen Ansatz daraufhin als Mediationsposition zwischen offenem Theismus und Prozessphilosophie mit trinitarischen Elementen. Clayton bezeichnete diese Position erst als »kenotisch-

wiederum versucht den Gedanken der Verkörperung Gottes argumentativ über eine Betrachtung der Kausalität zu erhärten.

[33] Kremer, Gott und Welt [wie Anm. 22], 90, kritisiert unter Verweis auf die neuplatonische Tradition und insb. Augustinus die Übertragung des Leib-Seele-Verhältnisses auf das Gott-Welt-Verhältnis, da Gott sonst drohe zur »Weltseele« und damit zu einem »pars universi« verendlicht zu werden: »Weltseele bedeutet eben noch abhängiges und darum von einem anderen und früheren Prinzip, eben Gott, umfasstes Sein. Da Gott von nichts mehr enthalten wird, kann er nicht Weltseele sein.«

[34] Vgl. Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 87: »I find panentheism to provide the most adequate means available, and particularly in the combination with emergence that we have called emergentist panentheism. […] the emergence concept is viable means for expressing the relation ›in‹ or ›is internal to‹.« Vgl. eingehender zum Emergenzbegriff Ph. Clayton/P. Davies (Hg.), The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion, Oxford 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trinitarischen Panentheismus«,[35] später als »offenen kenotischen Panentheismus«.[36] Im Letzten handelt es sich dabei um eine – in mehreren Phasen sukzessiv ausgearbeitete – theologische Konzeption, die besonders aus der Vermittlungsperspektive heraus eigene Akzente setzt.

Der Emergenzbegriff dient Clayton in erster Linie zur Erklärung der Vorstellung einer Immanenz Gottes in der Welt. Clayton unterscheidet generell zwischen schwachem und starkem Emergentismus (weak and strong emergence). Bei schwacher Emergenz handele es sich in erster Linie um das epistemische Problem, dass eine Eigenschaft zwar prinzipiell reduzibel sein mag, wir dies aber (noch) nicht *en detail* zu erkennen, erklären oder vorauszusagen vermögen, wohingegen starke Emergenz ontologische Irreduzibilität, mithin echte Neuheit bedeute.[37] Allein *starke Emergenz* kommt bei der Frage nach einer durch Gott gewollten, eigenständigen Schöpfungswirklichkeit als Vermittlungsbegriff in Frage, wenn echte Neuheit hervorgebracht und darüber hinaus sogar echte Freiheit besitzende Entitäten möglich sein sollen. Wie ist mit dem Begriff starker Emergenz aber das Gott-Welt-Verhältnis zu deuten? Clayton nimmt sogleich eine Abgrenzung von jenen als »radikal-emergente Theisten« bezeichneten Emergentisten (wie bspw. Samuel Alexander) vor. Sie hatten vor-

---

35 Siehe Ph. Clayton, Kenotic Trinitarian Panentheism, in: Dialog 44,3 (2005), 250–255, hier besonders: 252. Für Claytons Position sind vor allem der offene Theist C. Pinnock und der trinitarische Prozesstheologe J. Bracken von Bedeutung. Vgl. Kapitel 15.

36 Vgl. Ph. Clayton, Creation *ex Nihilo* and Intensifying the Vulnerability of God, in: Th. Oord (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York – London 2015, 17–30, hier: 26: »The best label for my view is thus *open kenotic panentheism*.«

37 Vgl. Ph. Clayton, Conceptual Foundations of Emergence Theory, in: Ph. Clayton/P. Davies (Hg.), The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion, Oxford 2006, 1–31, hier: 8 in Bezug auf M. Silberstein/J. Mc Geever, ›The Search for Ontological Emergence‹, in: PhQ 49,2 (1999) 182–200, hier: 186: »A property of an object or system is **epistemologically emergent** if the property is *reducible to or determined by the intrinsic properties of the ultimate constituents* of the object or system, while at the same time it is very difficult for us to explain, predict or derive the property on the basis of the ultimate constituents. Epistemologically emergent properties are *novel only at a level of description*. […] **Ontologically emergent** features are n*either reducible to nor determined by more basic features*. Ontologically emergent features are features of systems or wholes that possess *causal capacities not reducible to any of the intrinsic causal capacities of the parts nor to any of the (reducible) relations between the parts*.« [Hervorhebungen von D. St.].

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschlagen, »dass ›Gott‹ oder ›das Göttliche‹ eine emergente Ebene oder Eigenschaft in (oder ›von‹) der natürlichen Welt« darstellen soll.[38] Den radikal-emergenten Theisten zufolge entsteht Gott oder das Göttliche erst mit der evolutionären Entwicklung der natürlichen Wirklichkeit. Die Welt wird sozusagen durch den Prozess der Entwicklung selbst erst göttlich. Dies hat jedoch zur Folge, dass Gott nicht mehr im eigentlichen Sinne die natürliche Wirklichkeit erschafft. Er selbst entsteht vielmehr erst durch die Selbstentfaltung der Welt. Probleme insbesondere mit dem klassischen Gottesbegriff, aber auch mit religiös praktischen Überzeugungen, die Allmacht und Allgüte, Verehrungswürdigkeit und Erlösungsmächtigkeit in den Vordergrund stellen, sind auf diesem Wege allerdings vorprogrammiert. Clayton mahnt deshalb bzgl. des Emergenzkonzeptes zur Zurückhaltung. Emergenz ist seines Erachtens zwar für den Dialog mit den Naturwissenschaften essenziell, weil sie die Türe zur Metaphysik öffnet, ersetzt aber weder eine theologische noch eine metaphysische systematische Gesamtkonzeption. Sie stellt in einer solchen lediglich ein (wenn auch wichtiges) Element dar:

> »Emergenz ist deshalb eine konzeptuelle Struktur; geboren im Schmelztiegel der Wissenschaften kann sie zur Kategorie des Göttlichen oder der Spiritualität als einer emergenten Eigenschaft in der Evolution führen. Aber Emergenz ist schlussendlich nicht hinreichend dafür, diese Eigenschaft vollkommen zu erklären. Emergenz treibt einen zur Metaphysik, und metaphysische Reflektion wiederum legt ein theologisches Postulat über und jenseits der Logik von Emergenz nahe.«[39]

Widmet man sich Claytons offenem kenotischen Panentheismus näher, so sind zunächst jene Positionen anzusprechen, denen er sich verbunden sieht und gleichzeitig jene Aspekte herauszustellen, von denen er sich dabei abgrenzt. Denn Clayton sieht das Überzeugende in seiner Position vor allem darin, dass er sowohl von den Einsichten

---

[38] Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 90.

[39] Clayton, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 91: »Emergence is therefore a conceptual structure, born in the crucible of the sciences, that can lead to the category of divinity or spirituality as an emergent property in evolution. But emergence is not in the end adequate to fully explain this property. Emergence propels one to metaphysics, and metaphysical reflection in turn suggests a theological postulate above and beyond the logic of emergence.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der *Prozessphilosophie* als auch von jenen des *offenen Theismus* profitiert.[40]

In der Prozessphilosophie ist es für ihn das Konzept der »Dipolarität« Gottes, das es ermöglicht, die Beziehung zwischen Gott und Welt adäquat(er) zum Ausdruck zu bringen. Einerseits werde Gott so als ewiger Grund und Quelle aller Möglichkeiten vorgestellt (dies entspricht der Whitehead'schen primordialen Ur-Natur Gottes); andererseits sei er, wie Clayton es mit Marjorie Suchocki sagt, »the Supremely Related One«, d. h. der Eine, der zu allem, was es gibt, im höchsten Grad der Beziehungshaftigkeit stehe. Letzteres erlaubt es, davon zu sprechen, dass Gott im höchsten Maße mit allen Erfahrungen der endlichen Wirklichkeit verbunden sei, welche er zugleich in seiner Liebe aufnehme und durch ein göttliches Locken zum Guten hin adäquat beantworten könne.[41] An diesem Punkt schert Clayton jedoch gleichsam aus der Riege der Prozesstheologen im engeren Sinne aus, indem er betont, dass die Beziehung zwischen Gott und Welt zwar durchaus *bi-direktional interdependent* sei, aber *nicht in einem modal starken Sinne*, wie es für die Prozesstheologen gelte. D. h. Gott schafft die Welt nicht mit modallogischer Notwendigkeit.[42] Vielmehr

---

40 Vgl. Clayton, Creation *ex Nihilo* [wie Anm. 36], 23: »Open panentheism, I will argue, offers the most convincing overall response, in that it draws most effectively on the insights of both process theology and open theism.«

41 Clayton, Creation *ex Nihilo* [wie Anm. 36], 23: »I'd argue, though, that dipolarity need mean nothing more than that God is related to the world in two modes: as its eternal ground, the source of all its possibilities, and as ›the Supremely Related One‹, the One who internalizes and unifies all experiences within the world, bathes them in infinite love, and transmits them back to other experiencers in the form of the divine lure.« Siehe auch fast wortgleich Clayton, Kenotic Trinitarian Panentheism [wie Anm. 35], 253: »The God-world relation is dipolar. That phrase means simply that God is related to the world in two modes: as its eternal Ground, the source of all its possibilities, and as the Infinitely Related One, the One who experiences all experiences within the world, bathes them in infinite love, and transmits back to the experiencers the lure of the divine will.«

42 Vgl. dazu die Taxonomie von G. Brüntrup, vorgestellt in Anwesenheit von Ph. Clayton sowohl auf der International Conference »Analytic Theology and the Nature of God. Advancing and Challenging Classical Theism«, 08.-11. August 2017 in München-Fürstenried (online abgerufen unter: https://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/archiv-/analytic-theology-and-the-nature-of-god/international-conference (Stand: 27.08.2020) als auch auf der Fachtagung des Religion and Science Network Germany »Gott und Welt in Beziehung. Zum panentheistischen Paradigma im Dialog von Naturwissenschaft und Theologie«, 6.-8. Oktober 2017 im Tagungszentrum Stuttgart-Hohenheim; online abgerufen unter https://www.forum-grenzfragen.de/panentheistische-annaeherungen/ (Stand: 27.08.2020).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

betont Clayton die Bedeutung des freien Schöpfungsaktes. Nur durch diesen sei die Schöpfung in der Lage, Gottes Liebe zu manifestieren. Während die klassischen Prozesstheologen den Grad an Freiheit und Beziehungshaftigkeit im Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung gegen ihre eigentliche Intention durch das modal starke Verhältnis reduzieren, sei insbesondere eine *trinitarische Perspektive* an dieser Stelle weiterführender.[43] Clayton beruft sich für eine solche, die Prozesstheologie trinitarisch erweiternde, Perspektive vornehmlich auf Joseph Bracken.[44]

Fragt man, warum es um der Liebe willen der Freiheit des Schöpfungsaktes bedarf, wo Gott doch inner-trinitarisch bereits selber wesentlich alles an Beziehungshaftigkeit, Freiheit und Hingabe ausmacht, was für die höchste Form unbedingter Liebe nötig ist, so antwortet Clayton: Es gebe doch jenen einen entscheidenden Punkt, an dem Gottes Liebe sich über den innertrinitarischen Zusammenhang hinaus ausdrücke, indem er freie und das heißt, zu einem gewissen Grad von ihm selbst unabhängig Handelnde schaffe.[45] Nur

---

(I) Gott enthält die Welt. Die Welt ist in Gott. Aber die Welt ist nicht Gott
(II) Wechselseitigkeit der Beziehung zwischen Gott und Welt
(III) Gott-Welt-Beziehung ist kontingent; Creatio ex nihilo (= ex Deo)
1. »Einheit in Differenz Panentheismus« (weit, sogar Thomas von Aquin) (nur I)
2. »Kenotisch bi-direktionaler Panentheismus« (Clayton!) (I+II+III)
3. »Modal starker bi-direktionaler Panentheismus« (Prozesstheologie) (I+II ohne III).

[43] Vgl. Clayton, Creation *ex Nihilo* [wie Anm. 36], 23: »It is no more difficult to conceive of God as both ground and responder when God is understood in trinitarian fashion as a community of persons (or personlike fields of force or influence). Creation is free; it manifests God's love. Yet God was not constrained or metaphysically required to create. Advocating this metaphysical constraint actually *decreases* the free responsiveness and relatedness that its advocates are seeking to safeguard.« Siehe wiederum fast wortgleich Clayton, Kenotic Trinitarian Panentheism [wie Anm. 35], 253: »It is no more difficult to conceive God as both Ground and Responder when God is understood in trinitarian fashion as a community of persons (or more-than-persons). Creation is free: it manifests God's love. Yet God was not constrained or metaphysically required to create. Ironically, process thinkers who argue in such a fashion decrease the free responsiveness and relatedness which they are trying to safeguard.«

[44] Vgl. Kapitel 15.

[45] Vgl. Clayton, Creation *ex Nihilo* [wie Anm. 36], 25: »The divine essence can be love, even prior to creation, only because the divine exists always as community. Indeed, we understand God's relation to creation, and God's act(s) of creation, *as love* in part by extrapolating from the inner-divine relations. At some point this love was manifested *beyond* the inner-divine relations; at some point the God whose nature is love became internally related to others as well.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf diese Weise sei Gottes Liebe – durch die freie Liebes-Beziehung zu einem frei handelnden, *echten »Anderen«* – mehr als bloße Selbst-Liebe. Denn jene »Andersheit« zwischen Schöpfer und Schöpfung zeichne sich gerade durch die radikalste Differenz, nämlich zwischen Unendlichem und Endlichem, aus.[46] Damit betritt Clayton von der Prozesstheologie her den Boden des offenen Theismus:

> »Wie orthodoxe Prozesstheologen behaupten auch die offenen Panentheisten, dass die Welt in das göttliche Sein aufgehoben ist – gleichwohl sie nicht unabhängig von diesem existieren kann. Aber sie fügen hinzu, dass die göttliche Liebe so tief in diesem Gott manifestiert ist, dass er zwar der schöpferischen Tätigkeit nicht notwendig bedarf, nichtsdestotrotz die Welt endlicher Wesen und Prozesse geschaffen hat. Die Liebe, die sich von Gott zu den von ihm verschiedenen Wesen ausgedehnt hat, ist dadurch noch tiefgründiger, dass es für Gott eben keine Notwendigkeit zu *schaffen* gab – *sodass die Schöpfung ein freier Akt* war –, als sie gewesen wäre, wenn Gott notwendig immer von einer bestimmten Welt begleitet wäre.«[47]

Gegenüber der trinitarisch erweiterten Prozesstheologie Brackens betont Clayton durch den Bezug zum offenen Theismus den *Wesensunterschied zwischen Gott und der Schöpfung* stärker. Clayton bleibt der Dialektik des Unendlichen zwar treu, insofern die endlichen, geschöpflichen Akteure nicht ›außerhalb‹ des Unendlichen sein können, da ein solches ›Außerhalb‹ nicht existieren kann. Er beschreibt sie stattdessen als aufgehoben im »einen allumfassenden göttlichen Feld«, in dem sie aber zugleich von Gott verschieden seien, wodurch

---

[46] Vgl. Clayton, Creation *ex Nihilo* [wie Anm. 36], 24f.: »It *does* make a difference that God's love is expressed *externally* at some point. Only if God creates real agents outside of God's self-not automata who acknowledge the deity because they must, but agents who freely love God-only then would it be clear that the divine relatedness is more than self-love. The divine love is most fully manifested in real relatedness to agents who are ›other‹ to God: finite in comparison with the divine infinity, and morally limited in contrast to the One who is essentially good.«

[47] Clayton, Creation *ex Nihilo* [wie Anm. 36], 25: »Like orthodox process theologians, open panentheists affirm that the world is taken up into–indeed, could not exist apart from–the divine being. But, they add, the divine love is manifested just as deeply in that God, not needing to create anything at all, nonetheless created a world of finite beings and processes. The love that is extended from God toward entities that are other than God is even more profound if there was no necessity for God to *create-and hence creation was a free* act-than it would be if God were of necessity always accompanied by some world.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Clayton insbesondere der Kontingenz der Schöpfung gerecht zu werden versucht.[48]

Das Gott-Welt-Verhältnis wird dergestalt mit einem dialektischen Kniff beschrieben: Gott und Welt sind zwar voneinander verschieden, aber im »allumfassenden göttlichen Feld« doch vereint. Daraus ergibt sich aber bei genauerer Analyse die als »das Problem des doppelten Gottes« bezeichnete Nachfrage, ob das Gott und Welt umfassende göttliche Feld ›mehr‹ bzw. ›größer‹ gedacht werde als Gott allein und es sich deshalb bei diesem göttlichen Feld auch oder sogar im eigentlichen Sinne um Gott handeln müsse. So gäbe es dann $Gott_1$, welcher der Welt als Schöpfer gegenübersteht, und $Gott_2$, welcher $Gott_1$ und Welt umfasst.[49] Das Problem des Panentheismus scheint auf diese Weise mehr verschoben als gelöst zu sein.

Diese Einschätzung bestätigte in jüngster Zeit Oliver D. Crisp. Er hielt am 5. Juni 2018 einen Vortrag »Gegen Panentheismus« an der Hochschule für Philosophie München. Darin skizziert er in Perspektive auf Philip Clayton und Jürgen Moltmann eine »mereologische« Version des Panentheismus wie folgt:

> »Gott schafft aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus. Deshalb ist er in seinen Handlungen frei, seine Freiheit ist konsistent mit dem Fakt, dass er aus seiner Natur heraus schaffen muss: Er ist der Ursprung seiner eigenen freien Wahlentscheidungen. Zudem ist Gott essenziell schöpferisch. Es jst Teil seiner Natur, schöpferisch zu sein, derart dass die Schöpfung notwendiger Ausdruck seiner Göttlichkeit ist. Gott schafft keine Welt außerhalb seiner; er bringt nicht etwas

---

48 Vgl. Clayton, Creation *ex Nihilo* [wie Anm. 36], 25: »More strongly than Bracken, though, I wish to emphasize that finite, created centers of activity, although still contained within the one all-encompassing divine field differ from God in their essential nature: We are finite, not infinite; we exist contingently, not in all possible worlds; we place our own limited interests above the divine or highest interest, in contrast to the One who is perfectly good by nature. […] I stress the difference between finite and infinite […].«

49 Vgl. dazu G. Brüntrup, auf der International Conference »Analytic Theology and the Nature of God. Advancing and Challenging Classical Theism«, 08.-11. August 2017 in München-Fürstenried, online abgerufen unter: https://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/archiv/analytic-theology-and-the-nature-of-god/international-conferen-ce (Stand: 27.08.2020) und auf der Fachtagung des Religion and Science Network Germany »Gott und Welt in Beziehung. Zum panentheistischen Paradigma im Dialog von Naturwissenschaft und Theologie«, 6.-8. Oktober 2017 im Tagungszentrum Stuttgart-Hohenheim, online abgerufen unter: https://www.forum-grenzfragen.de/panentheistische-annaeherungen/ (Stand: 27.08.2020).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> vollständig von seiner Gottheit Verschiedenes hervor. Eher ›macht‹ er (irgendwie) *in sich selbst* ›Raum‹ für die geschaffene Ordnung. Die Schöpfung ist radikal abhängig von Gott für ihre Existenz. Dennoch ist sie auch notwendiger Ausdruck der göttlichen Natur. Gott ist nicht wirklich glücklich ohne Schöpfung, weil er gerade durch die Schöpfung seine Liebe *nach außen* in einer Weise konsistent mit seiner essenziell guten Natur auszudrücken vermag. Deswegen ist Schöpfung ein ›Teil‹ von Gott. Es gibt Gott; und es gibt die Welt, die er schafft; und diese sind zwei sich überlappende Entitäten, die zusammen ein mereologisches Ganzes bilden, das Gott und die Welt ist.«[50]

Tatsächlich sind in dieser zugespitzten »mereologischen Spielzeugversion« (»toy version of the mereological account«) alle Elemente enthalten, die auch Clayton anführt. Die Frage, ob Gott ohne Schöpfung tatsächlich »unglücklich« wäre und inwiefern Gott und Welt zwei zu einem Ganzen verbundene »Entitäten« sind, steht zumindest im Raum, wenngleich klassische Theisten kontinentaler Prägung dabei vermutlich die Hände über dem Kopf zusammenschlagen werden.[51] Crisps Kritik zielt weniger auf die Problematik modaler Notwendigkeit als vielmehr auf den *mereologischen* Aspekt. Sie betrifft das angesprochene Problem des »doppelten Gottes« bei Clayton.

Nach Crisp ist die mereologische Auffassung, dass *Gott und die Welt zusammen ein höheres Ganzes* ergeben sollen, durchaus ein plausibles Demarkationskriterium, das panentheistische von klassisch-theistischen Vorstellungen sinnvoll unterscheiden kann. Die

---

50 Crisp, Against Mereological Panentheism [wie Anm. 13], 32: »God creates from a necessity of his own nature. Though he is free in his action, his freedom is consistent with the fact that he must act according to his nature: he is the source of his free choices. Yet God is also essentially creative. It is part of his nature to be creative, such that the creation is the necessary output of divinity. God does not create a world outside of Godself; he does not bring about something entirely distinct from Godself. Rather, he (somehow) ›makes room‹ *within himself* for the created order. The creation is radically dependent upon God for its existence. Yet it is also the necessary output of the divine nature. God is not truly happy without the creation because it is by means of creation that he is able to express his love *ad extra* in a manner consistent with his essentially benevolent nature. Thus, creation is a ›part‹ of God. There is God; and there is the world he creates; and these are two overlapping entities that together comprise one mereological whole that is God plus the world.«

51 Es wäre zumindest dem klassisch anselmischen Gottesbegriff des »*id quo maius nihil maius esse potest*« mehr als unangemessen, ihm Bedürfnispassionen des Mangels zuzuschreiben. Der Begriff der »Entität« markiert hingegen jene bereits angesprochene Sorge kontinentaler Theologen, dass im analytischen Denken ontologische Problemfragen ontisch verkürzt dargestellt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

metaphysischen und theologischen Kosten seien gleichwohl hoch.[52] Sie implizieren zumindest entgegen der Lehre von der göttlichen Einfachheit (»divine simplicity«), dass Gott *Teil eines mereologischen Ganzen* sein müssten, was allerdings nur ein Problem für diejenigen darstellt, die explizit hinter der Lehre von der göttlichen Einfachheit stehen – und das sind vor allem klassische Theisten, welche den Panentheismus ohnehin ablehnen.[53] Schwerer wiegt jedoch, dass Gott als Teil eines Ganzen *nicht der letzte Grund der Wirklichkeit* zu sein scheint. Denn Gottes »Letztheit« (»ultimacy«) ist radikal infrage gestellt, wenn die Summe aus Gott und Welt ›mehr‹ sein soll, als Gott allein: Ist diese »Summe« nicht fundamentaler und exzellenter als Gott allein? Das würde zumindest dem biblischen Gottesbegriff aus Hebr 6:13 widersprechen.[54] Hierin drückt sich das Problem des »doppelten Gottes« massiv aus. Auch jene Theologen, die mit Anselm von Canterbury bei der Vollkommenheit Gottes ansetzen wollen (die sogenannte »Perfect Being Theology«), müssen an dieser Stelle Kritik anmelden. Denn wird durch die Schöpfung der Welt, und der sich daraus ergebenden Ganzheit von Gott und Welt, Gottes Vollkommenheit im axiologischen Sinne nicht etwas hinzugefügt?[55] Dann ist Gott aber nicht mehr »dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann« (»id quo nihil maius cogitari potest«).

Des Weiteren greift Crisp die angesprochene Analogiebildung zu Geist und Körper auf und kritisiert, dass der mereologische Panentheismus entweder in die Richtung denke, dass Gott mit der Welt eine Verkörperung bekomme oder zumindest einen materiellen Teil (wenn man die Kombination aus Gott und Welt den eigentlichen Gott nennen wollte). Unkörperlichkeit oder Geistigkeit Gottes gehören aber zumindest zum christlichen Gottesbegriff dazu (auch die Inkarnationslehre lässt sich nach Crisp nicht christologisch als stützende Argumentation anführen, da sie an keiner Stelle impliziere, dass Gott selbst materiell werde oder dass er materielle Teile in sich aufnehme).[56] Den einzigen Ausweg biete der Idealismus. Nur wenn man bereit sei, die Materialität der Welt als Ganzer aufzugeben

---

[52] Vgl. Crisp, Against Mereological Panentheism [wie Anm. 13], 35.

[53] Vgl. Crisp, Against Mereological Panentheism [wie Anm. 13], 35 sogenannte »Personale Theisten« haben, obwohl orthodoxe Christen, ebenfalls Probleme mit einer zu engen Version der göttlichen Einfachheit.

[54] Vgl. Crisp, Against Mereological Panentheism [wie Anm. 13], 37.

[55] Vgl. Crisp, Against Mereological Panentheism [wie Anm. 13], 37f.

[56] Vgl. Crisp, Against Mereological Panentheism [wie Anm. 13], 38.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– bzw. sie als Aspekt des absoluten Geistes zu deuten –, könne man versuchen, die Verkörperungsproblematik abzumildern.[57] Die restlichen Probleme blieben jedoch erhalten.

4. Ein Resümee

Die Stärke des Ansatzes von Philip Clayton ist zugleich sein Problem: Er beweist einerseits eine detailreiche Kenntnis der klassischen philosophisch-theologischen Tradition.[58] Er weiß aus dieser Weite seines Horizontes heraus, dass Vorsicht bei der begrifflichen Engführung geboten ist. Clayton sieht die mit der modal starken Interdependenz einhergehenden Probleme der Prozesstheologie deutlich und wagt es, diese Position deshalb im Blick auf opponierende Positionen selektiv zu ergänzen. Andererseits droht Claytons Panentheismusverständnis aus seiner Weite heraus und im Zuge der Zurückhaltung in Bezug auf klare und eindeutige Demarkationskriterien, vage zu erscheinen. Er gibt explizit die Unmöglichkeit einer univok-präzisen Begriffsbestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses zu bedenken. Dabei fällt er jedoch hinter sein eigenes Niveau der Einsicht in den metaphorischen Charakter des »In« zurück, indem er das Prinzip der Analogie in theologischer Perspektive durch paraphrasierende Verhältnisbestimmungen (Körper-Geist) allzu leicht in das Fahrwasser der Mereologie treibt, wo das Problem des »Doppelten Gottes« lauert.

Dennoch stellt sich Clayton der Herausforderung, indem er im Grenzbereich zwischen offenem Theismus und Prozesstheologie versucht, eine dialektische Lösung im Geiste Jürgen Moltmanns[59] auf der begrifflichen Höhe der gegenwärtigen Diskussionen, insbesondere aber im interdisziplinären Grenzbereich zwischen Philosophie, Theologie und den Naturwissenschaften zu artikulieren. Der Rückgriff auf Joseph Bracken plausibilisiert die partielle Adaption prozessphilosophischer Elemente, die trinitarisch vor der modal starken Bi-direktionalität bewahrt bleiben. Den genuinen Beitrag Claytons kann man allerdings im emergenztheoretischen Verständnis des In-Seins Gottes in den Dingen sehen. Schließlich ist einer der wesentlichsten

---

57 Vgl. Crisp, Against Mereological Panentheism [wie Anm. 13], 39.

58 Grundgelegt bereits durch Ph. Clayton, Das Gottesproblem. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn 1996.

59 Vgl. Kapitel 12 dieses Bandes.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Problemkerne des Panentheismus an einem zureichenden Verständnis der Immanenz Gottes anzusetzen. Dass es sich dabei nicht um ein rein theologisches Spezialproblem handelt, sondern mit dem Emergenzbegriff zugleich die metaphysischen Fragehorizonte des naturwissenschaftlichen Weltbildes eröffnet werden, hebt Clayton hervor. Primär scheint dieser Ansatz jedoch gegen naturalistische Reduktionismen gewendet zu sein und bleibt gegenüber der Theologie zurückhaltend. Das »panentheistische Forschungsprogramm« wirbt vielmehr für sich mit innerweltlichen Problemfeldern, die von der Ökologie bis hin zu Frauenrechten reichen. Diese in Aussicht gestellten sozial- und umweltpolitische Benefits dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Aufgabe, dialektisch die Immanenz des Transzendenten, die Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen, des absoluten Grundes im Kontingenten zu denken, als vordringliches Problem erhalten bleibt, das womöglich, wie auch bei John Bishop und Ken Perszyk, auf eine stärker zu entwickelnde transzendentale Perspektive verweist.[60]

[60] Vgl. Kapitel 14 dieses Bandes.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dennis Stammer

14 Die immanente Transzendenz des Guten in der euteleologischen Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk

In der englischsprachigen – vornehmlich analytisch geprägten – Religionsphilosophie nehmen John Bishop und Ken Perszyk eine Sonderstellung ein. Sie sind keine Theologen. Ihre Profession ist die Philosophie. Dennoch haben sie nach der Jahrtausendwende einen originellen Beitrag zur Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis geleistet, der unter Analytischen Theologen zurzeit eine gewisse Hochkonjunktur hat. Man könnte sogar sagen, sie rütteln mit ihrem Beitrag an den Grundfesten der Debatte um den Panentheismus, indem sie ein eigenständiges Gegenkonzept offerieren: eine »eu-teleologische« Konzeption.[1]

---

[1] Die Beiträge von John Bishop alleine und zusammen mit Ken Perszyk erstrecken sich über einen Zeitraum von 20 Jahren. Zu nennen sind vor allem: J. Bishop/K. Perszyk, A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency, in: Th. Schärtl/Ch. Tapp/V. Wegener (Hg.), Rethinking the Concept of a Personal God, Münster 2016, 211–225, J. Bishop/K. Perszyk, God as Person – Religious Psychology and Metaphysical Understanding, in: Th. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.), Rethinking the Concept of a Personal God, Münster 2016, 227–241, J. Bishop/K. Perszyk, Concepts of God and Problems of Evil, in: A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.), Alternative Concepts of God, Oxford 2016, 106–127 und J. Bishop/K. Perszyk, The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God, in: Topoi 36 (2017) 609–621 sowie bereits vorausgehend in Ansätzen: J. Bishop/K. Perszyk, Divine Action Beyond the personal omniGod, in: J. Kvanvig (Hg.), Oxford Studies in Philosophy of Religion 5, Oxford 2012, 1–17. Weitere Aufsätze, die grundlegend in die Richtung der Euteleologie weisen, sie jedoch noch nicht explizit oder nur sehr skizzenhaft in Ansätzen ansprechen, sind: J. Bishop, The normatively relativised logical argument from evil, in: IJPR 70,2 (2011), 109–126, J. Bishop, Towards a Religiously Adequate Alternative to OmniGod Theism, in: Sophia 48 (2009) 419–433, J. Bishop, How a Modest Fideism may Constrain Theistic Commitments: Exploring an Alternative to Classical Theism, in: Philosophia 35 (2007) 387–402 sowie J. Bishop, Can There Be Alternative Concepts of God?, in: NOÛS 32,2 (1998), 174–188 [=Bishop 1998]. Ich

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Die Ausgangsproblematik: Kritik am sogenannten »Personal Omni-God«

Nach wie vor, so stellen Bishop und Perszyk fest, sei das dominante Gottesverständnis in der englischsprachigen Religionsphilosophie analytischer Prägung dasjenige eines als Person aufgefassten übernatürlichen Wesens, das die klassischen All- bzw. Omni-Prädikate (Allmacht, Allwissen und Allgüte) auf sich vereinigt und als Schöpfer unserer Welt gelte. Dies sei der sogenannte »personal omniGod«.[2] Sie geben eine Vielzahl von Referenzen für dieses Statement an, von denen namentlich besonders Richard Swinburne, William P. Alston und Alvin Plantinga hervorstechen.[3] Wenn etwa mit Plantinga Gott als »allmächtige, allwissende, vollkommen gute Person (eine Person ohne Körper)« begriffen wird, »die uns und unsere Welt geschaffen hat«, stellt sich unmittelbar die Frage nach der Bedeutung und Vereinbarkeit dieser Prädikate in Bezug auf die klassischen Probleme des Handelns Gottes in der Welt – vor allem aber bezüglich der Theodizee-Problematik.[4] Gleich wie man die Gottesprädikate versuche zu deuten oder zu korrigieren, versage letztlich die Vorstellung eines transzendenten »personal super-agent«, wie Bishop und Perszyk den »omniGod« durchaus pejorativ auch bezeichnen,[5]

---

konzentriere mich in diesem Beitrag für die Darstellung der eutelologischen Konzeption vornehmlich auf die jüngeren und ausgearbeiteteren Konzeptionsbeiträge und ergänze diese lediglich, wo unbedingt nötig, durch Ausgriffe auf die ältere Literatur.

2 Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 211: »The dominant conception of God found amongst English-speaking philosophers of religion in the analytical tradition is that of the personal omniGod, according to which God is ›an all-powerful, all-knowing, wholly good person (a person without a body) who has created us and our world‹.« Vgl. auch Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 609: »The God of the monotheist traditions is typically taken to be ›the personal omniGod‹, a supernatural immaterial personal agent who creates all else that exists and who possesses the ›omni-properties‹ (such as omnipotence, omniscience, and omnibenevolence). On this view, God's attributes are the attributes of a person, albeit of essentially unique status.«

3 Vgl. Bishop/Perszyk, Divine Action [wie Anm. 1], 1. Siehe zudem die lange Liste von Bezügen in Bishop/Perszyk, God as Person [wie Anm. 1], 227. Vgl. auch W. Löffler, Panentheismus ohne Subjekt. Zur »euteleologischen« Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk, in: S. Wendel/Th. Schärtl, Gott – Selbst – Bewusstsein, Regensburg 2015, 203–223, hier: 207.

4 Vgl. Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 107f. unter Bezug auf A. Plantinga, Warranted Christian Belief, Oxford 2000, 3.

5 Bishop/Perszyk, Divine Action [wie Anm. 1].

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fortwährend an dem massiven Problem des Bösen in der Welt. Mit ihrem »Normatively Relativized ›Logical‹ Argument from Evil« (NRLAFE) haben Bishop und Perszyk dies mehrfach vorgebracht.[6] Sie erweitern das klassische »Argument from Evil« in seinen logischen und existenziellen Aspekten[7] um einen *beziehungsethischen* Aspekt (»ethics of (perfectly) right relationship«). Dabei bezweifeln sie die Möglichkeit, dass ein für das Böse in der Welt auch nur – durch das bloße Zulassen – mitverantwortlicher Schöpfer in eine Beziehung vollkommener Liebe zu seinen Geschöpfen treten kann.[8] Wie man es dreht und wendet, als »Schöpfer und Erhalter von allem, das es gibt«, bleibt Gott für Bishop und Perszyk nicht nur mit-, sondern auch letztverantwortlich für das Böse – dies zudem in seinen schlimmsten Formen, den sogenannten »horrendous evils«. Selbst eine schlussendliche Erlösungstat Gottes vermag den Makel der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpfen ihres Erachtens nicht zu versöhnen, weil das Vertrauen in die unbedingte Güte unwiederbringlich vorbelastet sei.[9]

Für Bishop und Perszyk ist deshalb die Vorstellung Gottes als einer transzendenten Person das hauptsächliche Problem der aktuellen Analytischen Theologie, wenn nicht gar der Theologie überhaupt. Ihrer Analyse des modernen Personbegriffes zufolge ist es unumgänglich, dass – egal wie man es ausdrückt, ob als »eine Person«, »personal«, »person-ähnlich«, »persönlich« usw. – der semantische Kerngehalt in »Geist- und Handlungsprädikaten« besteht.[10] Genauer

---

[6] Siehe Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1] sowie bereits Bishop, The normatively relativised logical argument from evil [wie Anm. 1], 109–126.

[7] Vgl. zum klassischen Argument from Evil Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 106: »how is it possible to (continue to) believe in God with intellectual integrity in the face of full clear-sighted, acknowledgement of actual evil?«.

[8] Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 112: »The Being who is ultimately causally implicated in sustaining each created person's every thought, feeling, and action arguably cannot Itself be a person who could establish with those creatures the best kind of interpersonal loving relationship.«

[9] Vgl. Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 109: »Now, the personal omniGod is the creator in the sense that he is the unproduced producer and sustainer of all else that exists. God is thus ultimately, if indirectly, causally responsible for all horrendous evils. So if God does finally bring participants in those evils into the joy of eternal relationship with him, he will be coping with the effects of evils *that he himself ultimately produced*.«

[10] Vgl. Bishop/Perszyk, God as Person [wie Anm. 1], 232f., hier insbesondere 233: »to say that God is personal *just is* to say that God is a person to whom it is appropriate to ascribe (literally, whether partially univocally or analogically) at least a restricted range of mental- and action-predicates. On this view, however, God is being described

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geben sie das bestimmende moderne Personverständnis mit Boethius, John Locke und René Descartes anhand zweier Aspekte wider: erstens als »diskret individuelles Bewusstseinszentrums«, das zweitens über Handlungsfreiheit verfügt und somit letztlich auch für seine Handlungsfolgen in einem »forensischen« Sinne verantwortlich ist.[11] Das moderne Personverständnis kann somit aus ihrer Perspektive kurz zusammengefasst werden als das eines *selbstbewussten Verantwortungssubjekts*.

Die entscheidende Frage ist, ob sich dieses Verständnis ohne Weiteres vom Menschen auf Gott übertragen lässt. Handelt es sich dabei nicht vielmehr um einen galoppierenden Anthropomorphismus, wie ihn etwa schon Fichte oder Feuerbach unterstellt haben? Trägt der Begriff der Person nicht alle Grenzen und Beschränkungen der endlichen Person in den Gottesbegriff ein? Ist er somit lediglich eine Projektion unserer Selbsterfahrung, die ins Unendliche verlängert wird? Inwieweit ist es schließlich für die metaphysische Gottes-Rolle überhaupt erforderlich, Gott als *eine Person* zu denken, damit er als vollkommene Güte mit seiner Schöpfung in einer Beziehung vollkommener Liebe stehen kann? Möglicherweise erscheint um des Guten und der Liebe willen eine Abkehr vom Verständnis eines personalen »omniGod« unausweichlich, sodass die Rede von Gottes Personalität nur im Rahmen einer »religiösen Psychologie« zu verorten sein kann, die unsere alltagspraktischen religiösen Glaubensvollzüge leichter vermittelbar macht?[12] Zumindest würde nach Bishop und Perszyk Gott auf diese Weise die »Verantwortung« für das Böse los, weil er nicht mehr als *Verantwortungssubjekt* gelten könnte.[13]

---

as a person in a suitably pared down sense (excluding corporeal properties, in particular). It seems, then, that there may be little real distinction between holding that God is personal and holding that God is a person: in either case, what is ascribed to God is understood as making a literally true metaphysical claim about God or God's nature.«

11 Bishop/Perszyk, God as Person [wie Anm. 1], 230: »the modern (Boethian-Cartesian-Lockean) sense of a discrete individual centre of consciousness that considers itself as itself; […] the modern (Lockean) forensic sense of a person as an agent capable of bearing moral responsibility for outcomes that occur through its own agency.«

12 Dieser Vorschlag wird in Bishop/Perszyk, God as Person [wie Anm. 1], dort insbesondere 235–239 erörtert. Sie schränken jedoch schon vorher ein, dass ein trinitarisches Verständnis gemäß der christlichen Lehre diese Probleme nicht unbedingt haben muss. Vgl. Bishop/Perszyk, God as Person [wie Anm. 1], 230. Vgl. auch Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 611.

13 Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 618: »No responsibility for the evil exercise of creaturely power can be transmitted to God, since God is not a

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Eine monistische Wende der Theologie?

Was aber ist das für eine Alternative? Wird nicht sprichwörtlich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, wenn man auf die Personalität Gottes ganz verzichten wollte? Ist es nur religiöse Psychologie, die uns die Rede von Gottes Personalität nahelegt, etwa im Bittgebet, oder gehört Personalität nicht doch – auch unter metaphysischen Gesichtspunkten – maßgeblich zur »Gottes-Rolle«?[14]

Nähern wir uns diesen Fragen langsam an. Aus der Perspektive von Bishop und Perszyk gilt es zunächst, ein Zwei-Stockwerke-Denken bzw. einen Dualismus zwischen Gott und Welt zu vermeiden. Insbesondere der sogenannte »klassische Theismus« scheint ihnen auf den ersten Blick einen solchen Dualismus zu forcieren. Wird Gott als welt-transzendente Entität verstanden, die nur durch interventionistische Eingriffe in und gegen die ontologische Eigendynamik der Welt und ihre Naturgesetze auf sie wirken kann, wird ein »Drama der Freiheiten« etabliert, das beispielsweise im kontinentalen Diskursfeld Magnus Striet seit geraumer Zeit propagiert.[15]

Was aber wäre eine probat entgegenzusetzende theologische Option mit weniger Problemen? Diese müsste Bishop und Perszyk zufolge grundlegend monistisch sein, was in der konkreten Ausgestaltung jedoch nicht erst seit Spinoza eine Menge weiterer Fragen und Probleme aufweist. Bishop und Perszyk bekennen sich bzgl. ihrer

---

personal agent, who must then be regarded as belonging to our moral community if it is to be meaningful to describe him as perfectly good.«

14 Dafür plädiert zumindest Brian Leftow. Vgl. B. Leftow, Naturalistic Pantheism, in: A. Buckareff /Y. Nagasawa (Hg.), Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, Oxford 2016, 64–87, hier besonders 73: »If God is a person of an extraordinary sort, He is still a person. If He is not a person, still He is personal. Even the most anti-anthropomorphic theists, so long as they do not simply subside into negative-theological silence, admit that God knows, God wills, and God is good, in some legitimate sense of these terms: Even Aquinas' theory of analogy tells us that these are really, literally true of God, though the way these properties are realized in God – the sense in which they are true of Him or what it is in God that satisfies these terms' senses- is ultimately beyond us.«

15 Vgl. etwa schon M. Striet, Bestimmte Negation. Annäherungen an ein offenes Kapitel der Gotteslehre, in: J. Valentin/S. Wendel (Hg.), Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, Regensburg 2001, 130–144, hier besonders 143: »[…] es [ist] aber um so dringlicher, zu einer Denkform zu gelangen, die die ursprüngliche und bleibend-reale Differenz im Gott-Welt/Mensch-Verhältnis zu denken erlaubt.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigenen Konzeption freimütig zu einem »naturalistischen Monismus«:

> »Die euteleologische Konzeption ist monistisch – sie weist den Dualismus von supernatural und natural zurück. Und sie kann in diesem Sinne, und nur in diesem Sinne, zutreffend als ›naturalistische‹ Konzeption der Göttlichkeit und der göttlichen Schöpfung bezeichnet werden.«[16]

Ohne sogleich einen atheistischen Naturalismus oder einen Pantheismus zu behaupten, widmen sich Bishop und Perszyk erst einmal der Klärung des Naturalismus-Begriffes. Sollte mit diesem unmittelbar ein reduktionistischer Physikalismus gemeint sein, der Geistigkeit mikroreduktionistisch eliminieren oder epiphänomenal seiner Wirksamkeit berauben wollte, so wäre dieser Begriff ihres Erachtens für die eigene Konzeption unangebracht. Vielmehr hegen sie explizit keinerlei naturwissenschaftliche Absichten.[17] Liegt die eigentliche Intention des Begriffes jedoch darin, eine Kontraposition zum Supernaturalismus zu eröffnen, d. h. jegliche Form außerhalb der natürlichen Welt befindlicher Sonderbereiche sowie welttranszendenter Wesenheiten abzulehnen, so erklären sich die beiden Philosophen gerne offen als Naturalisten. Das raumzeitliche Universum (möglicherweise auch als »Multiversum«) sei *alles*, was es gibt.[18] Naturalismus bezeichnet somit die Ablehnung von metaphysischen Hinterwelten.

Aber sind wir dann nicht doch wieder bei einem Pantheismus angelangt, der Gott und Welt gemäß dem spinozistischen *deus sive natura* identifiziert? Bishop und Perszyk verweisen zuvorderst darauf, dass kein ernstzunehmender Pantheismus eine derart schlichte Iden-

---

[16] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 214: »the euteleological conception is monist – it rejects the dualism of supernatural and natural. And it can, in that sense, and just in that sense, be properly described as a ›naturalist‹ conception of divinity and divine creation.« [Übersetzungen, wenn nicht anders ausgewiesen, von D. St.].

[17] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 214, Anm. 12: »We should emphasize that the euteleological conception is not a ›naturalist‹ conception of divinity in another commonly employed sense of that term, which connotes that it belongs to natural scientific theory. Euteleological divinity would not register even at the limit of an ideally completed scientific ›theory of everything‹.«

[18] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 214: »For such a monist conception, ›the Universe‹ really does mean what it most fittingly ought to mean namely, *all* that exists over the whole of space-time – or, as the case may be, over the whole ›multiverse‹ of different spatio-temporal universes that may exist.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tifikation behaupten könne, bei der Gott gleichsam als Aggregat der endlichen Dinge aufgefasst würde.[19] Dies wäre in der Tat ein a-theistischer Naturalismus, der einfachhin die Vielheit der Seienden zur letzten Wirklichkeit erklärte (was auch Spinoza definitiv nicht gerecht wird). Stattdessen stehe vielmehr die Göttlichkeit der »Einheit« (unity) alles dessen, was existiert, im Vordergrund. Damit es um einen »Theismus« im weiteren Sinne gehen könne, müsse Gottes Realität selbst durchaus als »transzendent« (transcendent) bezeichnet werden können. Ihre eigene Konzeption erlaube dies, so Bishop und Perszyk, auch ohne die Annahme einer metaphysischen Hinterwelt. Sie formulieren: »Euteleologie identifiziert Gottes konkrete Realität mit dem Sein des Universums als Einheit, die das höchste Gute als ihr *Ziel* [telos] realisiert.«[20] Die Zielgerichtetheit der Realität, die Ausrichtung auf die Realisierung des höchsten Gutes (und Guten), ist für Bishop und Perszyk das Moment der Einheit (unity), das die vielen natürlichen Einzelnen miteinander vereint: Sie sind alle darin geeint, teleologische Instanzen der Realisierung des Guten zu sein. Zugleich sind sie als endliche Realisierung im Prozess der Realisierung befindlich, solange sie existieren. Endliches Seiendes zu sein, bedeutet aus der Perspektive von Bishop und Perszyk somit *final strebende Selbsttranszendenz*.

Wie aber ist dieses finale Streben ontologisch begründet? Bedarf es nicht einer kausalen Erklärung dafür, weshalb es nicht nur strebende Entitäten, sondern auch ein Universum als ihre Einheit samt dem Ziel des Strebens überhaupt gibt? Und wie kann eine solche Erklärung funktionieren, wenn sie nicht doch auf einen der Weltwirklichkeit gegenüberstehenden Grund angewiesen sein soll? Schließlich ist das Gute als finaler Bezugspunkt bei Platon explizit eine »jenseits des Seins« (epekeina tes ousias) verortete Idee, was dem monistischen Ansatz von Bishop und Perszyk scheinbar zuwiderläuft.[21]

---

[19] Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 222: »any serious pantheism posits the divine as the *uniy* of all that exists, not the mere aggregation.«

[20] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 222: »For theism, God's reality must be a transcendent – a desideratum which we think euteleology meets by identifying God's concrete reality with the Universe's being a unity that realizes the supreme good as its *telos*.«

[21] So schreiben Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 217 entsprechend: »But this Platonic way of meeting the requirement that the ultimate efficient cause of the Universe be real retains the dualism our alternative seeks to avoid.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Realität des Guten als immanenter Grund der Wirklichkeit

Bishop und Perszyk möchten mit ihrem Ansatz durchaus theistisch bleiben. Unter Bezug auf Brian Davies' Unterscheidung zwischen »Klassischem Theismus« und »Theistischem Personalismus« sehen sie keinen Widerspruch zwischen der Bejahung eines traditionellen Theismus und einer Ablehnung der Vorstellung, dass Gott eine übernatürliche Person sei.[22] Nichtsdestotrotz impliziert ein theistischer Ansatz nach wie vor, dass »Gott« oder »das Göttliche«, wie auch immer er bzw. es schlussendlich gedacht wird, als schöpferischer Ursprung der Wirklichkeit anzusehen ist.[23] Diesbezüglich sprechen sie sich dennoch nachdrücklich dagegen aus, irgendeine Form eines Handlungsgeschehens anzunehmen:

> »Der Monismus der euteleologischen Konzeption bringt es mit sich, dass ein Verständnis von Gottes Schöpfung als Vollzug einer Handlung durch eine übernatürliche Person zurückzuweisen ist. […] die euteleologische Konzeption *schließt notwendig aus*, die Idee Gottes als Schöpfer so zu verstehen, dass er ein Produzent von allem ist, das existert.«[24]

Ein Schöpfungsmodell, das sich auf »Handlungskausalität« (agent-causation) verpflichtet, lehnen Bishop und Perszyk strikt ab. Gegen ein solches »agent-productive model« sei ihres Erachtens ein grund-

---

Platonic axiarchism, though it avoids God's being an immaterial personal agent, still locates God (as The Good) in a separate immaterial ontological realm.«

[22] Vgl. Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 611: »Brain [Sic!] Davies is a case in point. Davies distinguishes classical theism from what he calls ›theistic personalism‹, and claims that ›according to classical theism, God is not a person‹. In fact, he goes further, saying that for classical theism ›God is not an individual belonging to any kind‹ […].«

[23] Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 215: »it is essential to theism that the existence of the whole natural universe is attributable to God as its ultimate cause.«

[24] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 215: »The monism of the euteleological conception entails that it rejects an understanding of God's creation as the exercise of agency by a supernatural Person. […] the euteleological conception *necessarily excludes* the idea that God is creator in the sense that he is maker of all that exists.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

legend anderes Verständnis von Kausalität nötig.[25] Unter Rückgriff auf die aristotelische Ursachenlehre sehen sie dafür gute Chancen. Schließlich gebe es dort eine Vielfalt von Kausalitäten. Man könne dem euteleologischen Ansatz entsprechend Gott ohne Weiteres zur »letzten Finalursache« (ultimate final cause) erklären:

> »Was die euteleologische Konzeption betont, ist, dass Gott nicht nur Schöpfer in dem Sinne ist, dass er Quelle alles dessen ist, was existiert, sondern auch in dem Sinne, dass Gott der letzte Zweck, Ende und Ziel von allem ist, was existiert (wobei ›alles, das existiert‹ alles mit einbeziehen soll, was jemals existiert hat oder existieren wird).«[26]

Dass alles, was existiert, als »göttliche Schöpfung« bezeichnet wird, bedeutet für sie dasselbe, wie zu sagen: »es existiert für ein göttliches Ziel oder einen Zweck«.[27] Wird man dadurch aber die Frage nach der »letzten Effizienzursache« (ultimate efficient cause) los?[28]

Bishop und Perszyk nehmen sich David Hume als Gewährsmann, der Effizienzkausalität ihrer Lesart zufolge lediglich im weiteren Sinne oder metaphorisch verstehen lässt. Bestimmte Bedingungen »zählen als Gründe« auf dem Hintergrund bestimmter Auffassungen von Naturgesetzen: »Die Notwendigkeit (oder Wahrscheinlichkeit) eines Effekts folgt lediglich logisch aus der Notwendigkeit der jeweiligen Gesetze auf die Bedingungen.«[29]

Unter diesem Gesichtspunkt mahnen sie zur Vorsicht, dass es zumindest nicht gänzlich abwegig erscheine, »die Idee einer direkten

---

[25] Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 216. Ähnlich auch zum Folgenden die Argumentation in Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 614.

[26] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 213: »What the euteleological conception emphasizes is that God is creator, not just in the sense that God is the source of all that exists, but also in the sense that God is the ultimate purpose, end, or telos of all that exists (where ›all that exists‹ is here intended to include all that ever has or ever will exist).«

[27] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 213: »it exists for the sake of a divine end or purpose«.

[28] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 215.

[29] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 216: »On a Humean account, we provide an efficient cause of an event's occurrence by situating it within a natural-law-governed pattern of events, in which certain antecedents to the explanandum count as its causes. The necessitation (or probabilification) of the effect by its causal antecedents is logically derivative from the necessity of the relevant laws. Event-causes ›produce‹ their effects, then, only in an extended or even metaphorical sense of the word ›produce‹.«.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Identifikation der Effizienzkausalität mit Handlungsproduktivität als anthropozentrischen Fehler aufzufassen«, insbesondere, wenn es um die Übertragung auf »Gott als der letzten Effizienzursache« gehe.[30] Was wäre aber eine andere Option?

Ohne das platonische, oder wie Bishop und Perszyk es nennen, »axiarchische« Zwei-Stockwerke-Denken direkt zu übernehmen, lässt sich ihres Erachtens dennoch daraus die allgemeine Ansicht entnehmen, dass Effizienzkausalität nicht notwendig nur als Handlungsproduktivität aufgefasst werden muss. Schließlich sei die »Idee des Guten« als platonische Letztursache auch im effizienzkausalen Sinne anzusehen.[31] Sie begründe alles, was es gibt, durch ihre schlechthinnige »ontologische Priorität«.[32] Bishop und Perszyk nehmen an dieser Stelle *implizit* an, dass ontologische Letztbegründung nicht auf der Ebene einer ontischen Verursachung geschehen kann. Qua metaphysischer Erstursächlichkeit leistet Letztbegründung nur ein Unbedingtes. Es ist grundlose Begründung nur als dasjenige, was ohne Bedingungen ist, was es ist. Darin offenbart sich sein letzter axiologischer Charakter, insofern es intrinsisch *sein soll*. Somit ist seine Seinsweise als Begründendes kategorisch – ohne hypothetische Voraussetzung, die den Erstgrund nur in ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwingen würde. Kurz gesagt: Das Sein als solches und im Ganzen gründet im Sollen aus Freiheit! Bei Bishop und Perszyk klingt das folgendermaßen:

> »Gemäß der euteleologischen Konzeption ist das Universum eine Schöpfung *ex nihilo* in einem noch radikaleren Sinne, als dass nur die Materialursache entfällt: es gibt überhaupt *keine* produktive Ursache. Dennoch wird die essenzielle Verpflichtung des Theismus – dass Gott die letzte Effizienzursache von allem ist, das existiert – erhalten.«[33]

---

30 Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 216: »we may perhaps be open to the idea that directly identifying efficient causation with productive agency is an anthropocentric error, especially when it comes to God's status as ultimate efficient cause.«

31 Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 217.

32 Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 218.

33 Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 218: »According to the euteleological conception, the Universe is a creation *ex nihilo* in a more radical sense than merely lacking a material cause: it altogether lacks *any* productive cause. Yet the essential commitment of theism – that God is ultimate efficient cause of all that exists – is retained.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sie schildern die »absolute ontologische Priorität« der unbedingten Erstursache als eine »Effizienzursache *höherer Ordnung*« (efficient causation of a *higher order*) und betonen, dass diese nicht im Widerspruch stehe zu produktiven Effienzkausalität der Manifestationen in der Wirklichkeit. Quasi als bedingte (Zweit-)Ursachen – sie nennen es »boot-strapping dependence of the incarnate divine« – verdanken die weltlichen Manifestationen ihre Eigenkausalität weiterhin fortwährend der unbedingten Erstbegründung.[34]

Auf den ersten Blick (und vielleicht auch darüber hinaus) erscheint dieses Vorgehen als sprachlicher Trick: Wird hier nicht letzte Effizienzkausalität einfachhin in Finalursächlichkeit umgedeutet? Aus der Warum-Frage nach der Effizienzursache wird letztlich eine Wofür/Weshalb-Frage nach der Finalursache. Bishop und Perszyk bringen das mit eigenen Worten zum Ausdruck, wenn sie schreiben:

> »Was die euteleologische Konzeption des Göttlichen uns präsentiert, ist dann keine metaphysische Theorie davon, wie das Universum existiert oder zur Existenz gekommen ist (tatsächlich wird behauptet, dass solch eine Theorie unmöglich zu erlangen ist); vielmehr macht sie die metaphysische Annahme, dass das Universum real ist, weil es um des höchsten Guten willen und als sein Ziel, und dieses aktual realisierend, existiert.«[35]

Die Verschiebung in der Fragestellung komme jedoch nicht von ungefähr. Sie begründen es mit der wesentlichen »Unbegreifbarkeit« ([In]comprehensibility) des Erstgrundes, welche mit seiner »Einzigkeit« (uniqueness) einhergeht.[36] Es gebe zwar keine schlechthinnige »Unsagbarkeit« (ineffability), welche jede philosophische Theologie notwendig zu einer reinen Apophatik, zum mystischen Schweigen, zwinge, sehr wohl aber müsse man den notwendigen Limitationen des vernünftigen Zugriffs auf das Göttliche Rechnung tragen.[37] Dies

---

[34] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 218.

[35] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 220: »What the euteleological conception of divinity presents us with, then, is not a metaphysical theory of how the Universe exists or comes to exist (indeed, it holds that such a theory is necessarily unavailable); rather, it makes the metaphysical posit that the Universe is real because it exists for the sake of, and actually realizes, the supreme good as it telos.«

[36] Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 218f.

[37] Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 219: »Another consequence of the uniqueness of ultimate explanations of the Universe's existence is that the intelligibility conferred by such an explanation will fall short of ›comprehen-

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschehe eben durch den Wechsel zur teleologischen Erklärung, welche allerdings nicht »auf eine intentionale Erklärung in Begriffen von produktiver Handlungskausalität oder auf nomologisch-untergeordnende, humeanisch ereigniskausale Erklärungen reduziert« werden dürfe.[38]

Wie aber dürfen wir die euteleologische Teleologie dann verstehen? Nach wie vor ist die Frage offen, wie das höchste Gute – als erstbegründendes Unbedingtes – ein kategorisches Begründungsverhältnis zum Ganzen der Realität, bzw. des »Universums«, eröffnen können soll, ohne in einen transzendenten Wirklichkeitsbereich zu rutschen. Genau das, würden Bishop und Perszyk insistieren, kann nur vermieden werden, wenn nicht von einem »Begründungsverhältnis« – zwischen zweien – zu reden ist. Es sei das Universum selbst, das das Gute realisiert. Das Realisieren des Guten sei das Telos, das mit der Realität des Universums bereits erfüllt sei.[39]

> »Das ist, was das Präfix ›eu-‹ konnotieren soll: Es meint nicht einfach, dass das *Ziel [Telos]* des Universum das höchste Gute ist (die Güte des Endes ist sowieso in jeder Teleologie als solcher impliziert); der Punkt ist eher die ›gute Nachricht‹, dass das Universum sein *Ziel [Telos] erreicht*.«[40]

Was soll das bedeuten? Ist das Universum mit dem Telos, das faktische Sein mit dem Sollen, einfachhin zu identifizieren? Das mutet wie ein zur metaphysischen Konzeption erhobener naturalistischer Fehlschluss an. Bishop und Perszyk klären das Missverständnis sogleich auf: Nicht »*der faktische*« Zustand des Universums oder ein Aggregat

---

sibility‹ in the sense that no *complete* intellectual grasp of its content will be possible. Divine incomprehensibility is a classical attribute – sometimes upgraded to ineffability, and sometimes interpreted as restricting philosophical theology to the apophatic. We endorse neither of these implications (though we agree that many classical attributes of the divine are intended to express only what God is not). But we do accept divine incomprehensibility, interpreted as necessary limitation on the intelligibility of the divine.«

38 Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 219: »Yet, unlike all other teleological explanations, this explanation is neither reducible to an intentional explanation in terms of productive agent-causation nor to a nomological-subsumptive Humean event-causal explanation.«

39 Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 214.

40 Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 219: »This is what the prefix›eu-‹ is intended to connote: it is not simply that the Universe's *telos* is the supreme good (the goodness of the end is anyway already implicit in teleology as such); the point is rather the ›good news‹ that the Universe *achieves* its *telos*.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der faktisch guten Dinge sei der letzte göttliche Bezugspunkt. Die »Inkarnationen des Guten«, wie Bishop und Perszyk sie nennen, bringen zwar die göttliche Realität des höchsten Guten zum Ausdruck, insofern sie wirklich vollständige Realisierung dieses Guten als solchen sind. Dies unterscheidet die Position von einem herkömmlichen Platonismus, für den das Gute als Ideal nie vollständig konkret realisiert wird. Dennoch seien sie vollständige Realisierungen lediglich »ihrem Charakter nach«. Sie »erschöpfen die Göttliche Realität« niemals, selbst in der Ansammlung aller bisher realisierten guten Dinge nicht, weil es fortwährend eine »Offenheit für weitere Realisierungen des Guten« gebe, die »kein inhärentes Limit« besitze: »Deshalb transzendiert die göttliche Realität die Inkarnationen des Guten«, man darf ergänzen: prinzipiell.[41]

Fassen wir kurz mit eigenen Worten zusammen, was uns Bishop und Perszyk hier vorstellen: Die Lösung der Frage nach einer letzten Ursache geschieht über ein *immanentes Prinzip der Selbstrealisierung des Guten*. Als Sein-Sollendes ist ›Es‹ identisch mit dem Universum als Ganzem, das keine Entität, sondern eher im thomanischen Sinne das »esse ipsum subsistens« meint. So ist Es dasjenige, das die Realisationen (als sein erfülltes Ziel kontinuierlich) ›gibt‹.[42] Das ist der teleologische Sinn, der die Realität des Universums ausmacht und begründet: das Gute *zu realisieren*. Dennoch sind die *faktischen* Realisierungen niemals genug. Der Realisierungs*prozess* des Guten kommt an kein inhärentes Ende. Dass er fortlaufend über die faktischen Realisierungen hinausstrebt, kann wiederum als Ausdruck des Guten selbst – im Sinne der *wesentlich unausschöpflichen Selbsttranszendenz*

---

41 Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 222: »God is not concretely ›an existent‹, but reality (*ipsum esse subsistens*, in Aquinas's phrase) – yet reality *as realizing the supreme good*. […] These incarnations do fully realize the supreme good – they do not to any degree fall short of it (as Platonism would maintain). Accordingly, what we may reasonably refer to as *the character* of the divine is fully manifest in them. (This identification of the supreme good as the divine character brings euteleology close to the classical doctrine that God is goodness itself.) It does not follow, however, that any incarnation of the supreme good (or any aggregate of them) could exhaust divine reality. At any point in the history of the Universe, there is openness to further realization of the good, which has no inherent limit: there can be no point at which *enough* realization of the good has been achieved. Divine reality accordingly transcends incarnations of the good.«

42 Vgl. Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 609 und 612: »Our proposal holds that foundational theist claims make an all-of-Reality reference, yet aims to retain God's status as the transcendent Creator.« Was das genau bedeutet, wird im nächsten Abschnitt zu erörtern sein.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des *bonum diffusivum sui* – gesehen werden. Insofern ist es gerade Zeichen der *Fülle und Erfüllung* des Guten, dass seine Selbstrealisierung kein Ende kennt. So schreiben Bishop und Perszyk:

> »Es ist zu erwähnen, dass die Beschreibung des Göttlichen als Transzendieren seiner Inkarnationen *essenzielle Referenz auf die Realität dieser Inkarnationen nimmt*. Euteleologie hebt somit die reziprok dialektische Bewegung von göttlicher Transzendenz und göttlicher Immanenz oder Inkarnation hervor […].«[43]

4. Das Verständnis der ›göttlichen Realität‹ und eine Zuordnung der Konzeption

Bishop und Perszyk fügen der »reziprok dialektischen Bewegung« einen Vergleich mit christlich trinitarischem Denken an, welches sich ihres Erachtens als kompatibel erweise. Mit diesen Ausführungen hat sich die Frage danach, was die göttliche Realität selbst in der euteleologischen Konzeption sein soll, allerdings eher verkompliziert: Es ist allem Anschein nach weder ein – wie auch immer – der Realität des Universum vorzuordnendes Gutes, noch faktisch gute Manifestation, mithin keine die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Manifestationen umfassende Menge. Am ehesten scheint für den Gottesbegriff *die aktiv-prozessuale Selbstrealisierung von Gutem* als *Güte selbst* infrage zu kommen. Und tatsächlich gestalten die beiden Philosophen ihr Konzept im Blick auf die Trinität weiter in diese Richtung aus, indem sie die Realisierung des Guten als »göttliche Aktivität« verstehen:

> »So bringt die euteleologische Identifikation Gottes mit der Realität als Gerichtetheit auf die und Realisierung der höchste/n Güte nicht nur mit sich, dass das Gute konkrete Inkarnationen aufweist; zudem ist damit verbunden, dass die Realität das Vermögen besitzt solche Inkarnationen hervorzubringen. Die Ausübung dieses Vermögens im

[43] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 223: »It is notable, however, that this description of the divine as transcending its incarnations *makes essential reference to the reality of those incarnations*. Euteleology thus exhibits a reciprocal dialectical movement from divine transcendence to divine immanence or incarnation […].«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Universum ist somit berechtigter Weise als göttliche Aktivität anzusehen.«[44]

Gott ist mit anderen Worten aus der Perspektive von Bishop und Perszyk weder eine dem Universum gegenüber äußerliche Entität, noch mit dem Universum als einer Menge der Entitäten identisch. Sie betonen – für analytisch geprägte Denker geradezu wagemutig – mit dem an Thomas von Aquin angelehnten Seinsbegriff des »esse ipsum per se subsistens«, dass Gott vorzugsweise gar nicht als Entität bezeichnet werden sollte. Dies würde nach ihrer Ansicht die Gott zuzuschreibende *Transzendenz* verletzen, was auch nicht dadurch gelöst werden könne, ihn zu einer »transzendenten Entität« zu erklären:

> »Gott ist kein zu irgendeiner Art gehörendes ›Ding‹, das Existenz ›hat‹ und dem Attribute gemäß dem Substanz-Attribut-Schema zugeschrieben werden könnten: das Schema kann nicht angemessen auf Gott angewendet werden. […] wir werden der Bedeutung von ›Gott ist transzendent‹ nicht gerecht dadurch, dass wir es als die Behauptung verstehen, eine transzendente Entität müsse zur Ontologie der Theisten gehören (in der Weise wie es OmniGod-Theisten ohne Umschweife für akzeptabel halten, wobei sie die Einsicht nicht ernst nehmen, oder sich nicht bewusst machend, dass ›Entitätenschaft‹ [entity-hood] unweigerlich Beschränktheit impliziert).«[45]

Anfangs sahen Bishop und Perszyk diesbezüglich in ihrem Ansatz ein *panentheistisches* Moment: Alles, so könnte angenommen werden, ist »in« Gott, weil jedes endliche Element der Welt darin übereinkommt, dass seine Realität in der Ausrichtung auf das Ziel besteht, aktiv das Gute zu realisieren. So übertreffe die göttliche Realität jede

---

[44] Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 223: »Thus, the euteleological identification of God with reality as directed upon and realizing the supreme good not only entails that the good has concrete incarnations, it also entails that reality has the capacity to produce such incarnations. The exercise of this capacity within the Universe is thus reasonably viewed as divine activity.«

[45] Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 612: »God is not ›a thing‹ belonging to some genus, that ›has‹ existence and may be ascribed attributes in accordance with the usual substance-attribute schema: that schema cannot properly be applied to God. […] we will not do justice to the meaning of ›God is transcendent‹ by taking it to be the claim that a transcendent entity must belong to a theist's ontology (in the way personal omniGod theists straightforwardly find it acceptable to do, dismissing, or remaining oblivious to, the insight that ›entity-hood‹ inevitably implies limitation).«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einzelne Entität und jeden einzelnen Aspekt der Realität sowie deren Aggregate – zwar nicht in ihrem Charakter, Realisierungen des Guten zu sein, aber in dem *Vermögen*, unerschöpflich Gutes zu realisieren.[46]

Allerdings ist im euteleologischen Ansatz die grundsätzliche Problematik des Verständnisses des panentheistischen »in« nicht gelöst. Mehr noch: Ist dieser Ansatz mit der Zuordnung zum Panentheismus überhaupt richtig klassifiziert? Bereits 2015 merkte Winfried Löffler in seinem Beitrag zu der damals im Entstehen begriffenen euteleologischen Konzeption an, ob man sie – bei aller Unklarheit der Bestimmung des Panentheismus hinsichtlich seiner Demarkationskriterien[47] – wegen der rigorosen Zurückweisung des Dualismus im Gott-Welt-Verhältnis und der expliziten Annahme des naturalistischen Monismus nicht »vielleicht treffender als ›theos-em-pantistisch‹ einordnen denn als panentheistisch«[48] bezeichnen sollte.

Im Zuge ihres längeren Aufenthaltes im deutschsprachigen Raum (unter anderem bei der Summer School des Analytic Theology Projects 2017 in Kloster Weltenburg und der anschließenden Konferenz in München[49]) setzten sich Bishop und Perszyk mit diesem Hinweis aufgeschlossen auseinander. Ihr Aufsatz *The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God*[50] zeigt sich stark beeinflusst von den Diskussionen jener Veranstaltungen. In unserem Kontext von Bedeutung ist vor allem ihre Präzisierung bzgl. der göttlichen Realität. Während sie noch 2016 dazu neigten, den Begriff der Emergenz für die göttliche Aktivität zu nutzen,[51] wählen sie für die Existenzweise des Göttlichen – nach einer vorausgeschickten Abweisung fiktionalistischer und anti-realistischer Missverständnisse – nun den Status

---

46 Vgl. Bishop/Perszyk, A Euteleological Conception [wie Anm. 1], 222: »although many will prefer the term ›pantheism‹ as connoting that all that exists is ›in‹ the divine reality which nevertheless transcends each and every item and aspect of reality including their aggregate.«

47 Vgl. Kapitel 1 dieses Bandes.

48 Löffler, Panentheismus ohne Subjekt [wie Anm. 3], 218.

49 Siehe dazu: https://www.uni-regensburg.de/studium/gasthoerer/medien/advancing-challenging-classical-theism.pdf (Stand: 27.08.2020).

50 Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1].

51 Vgl. Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 122: »This salvific power of love, though not supernatural, may nevertheless count as *transcendent*, in the sense that it is an emergent power (the power of something *relational)* whose operations could not be the object of any *scientific* understanding.« Dazu merken sie in Anm. 41 an: »Nevertheless, an understanding of the power of love, as the power of something relational, may need to rest (through analogy at least) on a scientific understanding of how powers emerge out of complex interrelation of entities.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer *transzendenten Realitätsweise*, die ein am Deutschen Idealismus geschulter Leser wohl »transzendental« nennen würde:

> »Indem er alle existierenden Entitäten und Arten transzendiert, transzendiert Gott dennoch nicht völlig die Realität, ist vielmehr auf transzendente *Weise* [transcendent*ly*] *real* (und deshalb real im vollkommensten Ausmaß).«[52]

Besonders spannend an dieser Stelle ist im Kontext der gegenwärtigen Analytischen Theologie der methodische Umgang mit dem apophatischen Aspekt. Die Unbegreifbarkeit der göttlichen Realität wird von Bishop und Perszyk explizit anerkannt. Mit endlichen Begriffen könne die göttliche Realität nicht erschöpfend begriffen werden, wenngleich das nicht bedeute, dass Gott unintelligibel sei.[53] Vielmehr sei auf verendlichende »Vergegenständlichungen« [reification] zu achten, dann können etwa durch »*analoge Prädikation*« theologische Behauptungen mit Wahrheitsanspruch vorgebracht werden. Sie berufen sich dabei wiederum besonders auf Thomas von Aquin.[54]

Dennoch fällt bei ihrer Präzisierung zur »transzendenten Realitätsweise« Gottes auf, dass in der Tat die Hauptdifferenz zu den panentheistisch zu nennenden Konzeptionen in der starken Betonung der *Immanenz der göttlichen Realität in der Welt* liegt. Diese ist zwar nicht misszuverstehen als Immanenz des *faktisch Realisierten*, was einen klaren pantheistischen (und selbst für diesen sehr schlichten)

---

[52] Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 612: »In transcending existing entities and kinds, God doesn't altogether transcend *reality*, but is transcendent*ly real* (and therefore real to the fullest extent).« Die Übersetzung als »transzendental« wäre ungenau, weil es im Englischen ›transcendent*al*ly‹ heißen müsste. Zudem ist dieser Begriff Bishop/Perszyk vermutlich zu nah an kantianischen Abgründen zum Antirealismus einerseits und übernatürlichen Hinterwelten andererseits gebaut.

[53] Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 612: »We think that positive divine metaphysics *are* feasible, though they must respect the limitations of divine ›incomprehensibility‹, the doctrine, not that God is unintelligible, but that God may not be *fully* grasped in the compass of any finite mind.«

[54] Vgl. Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 612: »If apt divine attributions are metaphorical, then, the metaphors must be conveying claimed truths *about reality*. But in that case it will at least remain open that some understanding is possible of what those metaphors convey that does not simply re-echo the metaphors themselves. The mediaevals appealed to analogical predication in accounting for meaningful attribution to the transcendent divine. Descriptions whose meaning we grasp from their application to creatures may be applied to God by analogy, and convey important truths. This doctrine, at its most sophisticated and robust in the work of Aquinas, is worthy of careful attention.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hang zu einem atheistischen Naturalismus darstellen würde. Vielmehr ist die transzendente Realitätsweise Gottes für Bishop und Perszyk die Kombination aus dem realen Vermögen, unerschöpflich immer weiter Gutes realisieren zu können, und den aktiven Realisierungen in den Inkarnationen bzw. Manifestationen des Guten. Das reale Vermögen gelangt in den Realisierungen der Manifestationen zur Erscheinung, ohne sich in ihnen zu erschöpfen und zugleich ohne diesen als gesonderte Instanz vorauszugehen. Letzteres wird ein Panentheismus im Gegensatz zur Euteleologie wohl geneigt sein, einzufordern: Gott müsse als Schöpfer durch sein unerschöpfliches Vermögen zur Realisierung von Gutem die Realität der Schöpfung selbst noch einmal übersteigen. Genau diese Bifurkation bringe nach Bishop und Perszyk jedoch das Handlungsproduzenten-Denken mit sich, das sie hinter sich lassen möchten. So schreiben sie:

> »Gott als Ursprung (arché) zu verstehen, ohne ein Handlungsproduzent [agent-producer] zu sein, macht Gott auf intime Weise präsent in der Ausübung aller handlungsproduzierenden Macht [agent-productive power] und erweist diese Macht letztlich damit als Gottes Macht.«[55]

Ist das In-Sein Gottes in der Welt – das mit dem Begriff der Immanenz gefasst wird – in klarer Weise erfüllt, so steht doch die Transzendenz zumindest hinsichtlich des *In-Seins der Welt in Gott* zur Disposition. Das wird im Seitenblick auf die transzendentale Tradition der Neuscholastik klarer: Man könnte sagen, Bishop und Perszyk heben die Erstursächlichkeit Gottes auf und verschieben sie in die Zweitursächlichkeit. Auf diese Weise wird alles aktive Wirken im Universum zu einem Ausdruck des göttlichen Wirkens, das demgegenüber seine Eigenrealität zu verlieren droht. Ob, und wenn ja, wie sich eine derartige Auffassung der göttlichen Allgegenwart – gefasst in die markigen Worte: »It's God-ing all over«[56] – noch von den bekannten Problemen des All(ein)wirksamkeitsverständnisses[57] abgrenzen kann, ist noch zu erfragen. An dieser Stelle ist jedoch vorerst festzuhalten, dass, sollte ihre Konzeption nicht letztlich doch in einen (vielleicht sogar

---

55 Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 617: »Understanding God as source (arché) without being agent-producer, makes God intimately present in the exercise of all agent-productive power, and shows that power to be ultimately God's.«

56 Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 617.

57 Vgl. A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg 2006, 312–316.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sehr anspruchsvoll elaborierten und durchaus vertretbaren) Pantheismus kippen, zumindest die Zuordnung zum Pan-en-theismus zu fallen scheint. Sie selbst merken entsprechend an:

> »Euteleologie, obwohl nicht pantheistisch, scheint somit nur schwerlich als panentheistisch bezeichnet werden zu können, wenn dieses konnotiert, dass die natürliche Welt ›in‹ Gott ist. Es könnte folglich besser sein, Euteleologie als ›theen-pan-istisch‹ zu bezeichnen, weil, wie wir derzeit bemerken, sie dafür hält, dass Gottes Macht in und durch alle natürlichen Ausübungen von Macht ausgeübt wird.«[58]

Was aber bedeutet »Theen-pan-ismus«? Darunter kann nach allem, was Bishop und Perszyk mit ihrer Euteleologie erarbeitet haben, nicht verstanden werden, dass Gott als Entität in die Welt einzuordnen wäre. Das »Gott-in-Allem« bezieht sich somit nicht auf ein mereologisches Teil-Ganzes-Verhältnis, bei dem die Welt gegenüber Gott das Umfassendere wäre. Möglicherweise handelt es sich schlicht um eine Spielart des *Kosmotheismus*, im Sinne einer monistischen – den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem aufhebenden – kosmischen Schöpferkraft, die alles, was existiert, in sich als Ausdruck des Kosmos realisiert. Ist das In-Sein allerdings als Gleichsetzung mit dem Begriff des kosmischen Ganzen – bei Bishop und Perszyk: des Universums – aufzufassen, bleibt zu fragen, wie sich die Konzeption tatsächlich noch von einem Pantheismus samt dessen Problemen abgrenzen lässt. Wenn letztlich die Grundaussage nur das In-Sein der göttlichen Kraft in einer explizit monistisch verstandenen Welt behauptet, und mehr noch: alle Ausübung von Kraft die Realisierung der göttlichen Kraft sein soll, erscheint es nahezu ausgeschlossen, überhaupt Eigenständigkeit und Freiheit endlicher, kreatürlicher Wesen zu denken.

---

[58] Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 617 Anm. 27: »Euteleology, though not pantheist, might thus seem fairly described as panentheist, where this connotes that the natural world is ›in‹ God. It might be better, though, to describe euteleology as ›theen-pan-ist‹, since, as we are currently noting, it holds that God's power is exercised in and through all natural exercises of power.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Problemüberhänge der Konzeption und Anfragen zur Personalität

Erinnert man sich, dass die Grundmotivation der euteleologischen Konzeption in der Unerträglichkeit der Konsequenzen des univoken Personverständnisses im Gottesbegriff lag, ist vernehmlich zu fragen, wie sich die Konzeption selbst an diesen Problemen bewährt. Vor allem scheint mit der starken Betonung der *göttlichen Immanenz im naturalistischen Monismus* das Problem des Bösen in der Welt nur mehr verschärft zu sein. Wenn alles nur existiert, weil das Gute sich selbst realisiert – oder noch zugespitzter: Wenn alles nichts Anderes ist, als die unerschöpfliche Selbstrealisierung des Guten –, woher kommen dann die Übel? Gegen diese Fragestellung erscheint die von Laktanz Epikur zugeschriebene Theodizeeproblematik geradezu harmlos, oder etwa nicht? Zumal Bishop und Perszyk das klassische Argument vom Übel (Argument from Evil) gegen den personalen OmniGod selbst noch beziehungsethisch zum »Normativ relativierten ›logischen‹ Argument vom Übel« (Normatively Relativized ›Logical‹ Argument from Evil) aufgeladen haben.[59] Das euteleologische Gottesverständnis soll demgegenüber Gott als »Liebe« im vollen Sinne denkbar machen. Und Liebe und Realität des göttlichen Guten fallen bei ihnen zusammen:

> »In der euteleologischen Konzeption kann das Göttliche nicht nur mit Liebe identifiziert werden, insofern das höchste Gute das letzte Ziel (*telos*) von allem ist, das existiert, sondern zugleich mit der Realität, insofern diese inhärent auf das höchste Gute ausgerichtet ist, und tatsächlich existent ist nur, weil das Ende bereits erreicht/erfüllt [fulfilled] ist.«[60]

---

[59] Vgl. Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 110. Sie sehen sogar ein – vom Bösen unabhängiges – beziehungsethisches Argument gegen den OmniGod, 112: »If God is both a person and the all-powerful producer and sustainer of all else that exists, he may not be able to relate to created persons in ways consistent with the highest perfection of personal relationship, because he cannot escape playing too dominant a role in those relationships. The Being who is ultimately causally implicated in sustaining each created person's every thought, feeling, and action arguably cannot Itself be a person who could establish with those creatures the best kind of interpersonal loving relationship.«

[60] Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 121: »On the euteleological conception, the divine may be identified, not just with Love, as the supreme good which is the ultimate *telos* of all that exists, but, at the same time, with reality at its most

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aber wie kann diese Perspektive nun mit der Realität des Übels vereinbart werden? Der bereits angesprochene Schachzug, dass zumindest ohne »personal super-agent« auch kein Verantwortungssubjekt für das Böse mehr ausgemacht werden könne,[61] mag logisch-semantisch bestechen, erscheint nichtsdestoweniger dennoch das eigentliche Problem der Theodizee nicht zu lösen. Erscheint es nicht vielmehr allein aus Kohärenzgründen als blanker Hohn, dass nun die Realität selbst sich realisierende Güte, ja, Liebe sein soll – trotz der »horrendous Evils«, auf die Marilyn McCord Adams nachdrücklich hinwies: »Liebe und Horror sind zugleich die kausalen *Resultate* des Universums, wie es uns vorliegt.«.[62] Bishop und Perszyk antworten darauf:

> »Das Übel und Defekte der Existenz können zu Bestandteilen in der evolutionären Entwicklung unter Naturgesetzen erklärt werden, die notwendig für hinreichende Level physischer Komplexität zur Realisation des höchsten Guten sind.«[63]

Alles Unbehagen, das sich mit den klassischen stoischen oder Leibniz'schen Argumenten der Theodizee verbindet, keimt diesbezüglich auf: Ist es nicht makaber, zu behaupten, alles sei nicht nur Realisierung des Guten, sondern grundsätzlich Erscheinung der Liebe, das Übel dafür lediglich hinzunehmende notwendige Konstitutionsbedingung, und eine Verantwortung könne man schlicht dem letzten Wirklichkeitsgrund nicht zuschreiben, weil er zwar in sich selbst höchster Sinn, Ziel und Zweck, sei, aber eben nicht Verantwortungssubjekt? Mit einem speziell Richard Schaeffler gedenkenden Wort, das auch in anderen geschichtsphilosophischen Kontexten oft gebraucht wurde, müsste man es doch in höchstem Sinne skandalös nennen, wenn eine Theodizee sich so versteht, dass sie »die Opferung ganzer Gene-

---

profound or ultimate-that is to say, with reality as inherently directed upon the supreme good, and actually existing only because that end is fulfilled.«

61 Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 618: »No responsibility for the evil exercise of creaturely power can be transmitted to God, since God is not a personal agent, who must then be regarded as belonging to our moral community if it is to be meaningful to describe him as perfectly good.«

62 Vgl. dazu M. McCord Adams, Horrors. To What End?, in: A. Buckareff /Y. Nagasawa (Hg.), Alternative Concepts of God, Oxford 2016, 128–144, hier: 133: »Both love and horrors are causal *resultants* of the universe as we have it.«

63 Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 122: »The evils and defects of existence may be explained as inherent in the evolutionary development under natural law of sufficient levels of physical complexity for the realization of the supreme good to be a real possibility.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rationen und Völker ›auf der Schlachtbank der Geschichte‹ dadurch rechtfertigt, dass nur auf diesem Wege ein göttlicher Heilsplan erfüllt werden konnte.«[64]

An diesem Punkt scheint sich die All(ein)wirksamkeitsthese der Euteleologie am meisten selbst auf die Füße zu fallen. Spricht man von einem Heilsplan, kommen wir aus der Theodizeeproblematik ohne Umschweife in die soteriologische Perspektive: Ist es aus theologischer Perspektive überhaupt noch möglich, mit einem nicht explizit personalen Gottesverständnis von Erlösung zu reden? Ein Erlösergott, der am Ende vielleicht nicht alles einfach wegwischt, aber zumindest begründete Hoffnung stiftet, dass »der Tod nicht das letzte Wort hat«, scheint eine eschatologisch-soteriologische Grundbedingung gelungener Theologie zu sein.[65]

Diesbezüglich geraten Bishop und Perszyk selbst ins Straucheln. Sie sehen klar und deutlich, dass sie womöglich das *logische* Problem des Übels – zumal in der erweiterten Variante – zwar vermeiden, nicht aber das *existenzielle* Problem des Übels:[66]

> »Die andere Art intellektueller Schwierigkeit, Gott zu vertrauen, die Lösung des existenziellen Problems des Übels, entsteht für die euteleologische Konzeption in der Tat. Ist der Gott, der Liebe ist, das letzte *Ziel [telos]* des Universums, dessen Realisationen seine ganze Existenz erklären, mächtig *genug*, dass man ihm berechtigterweise vertrauen kann, dass er *wertvoll* genug ist, vom Übel erlösen zu können?«[67]

---

64 R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie, Bd. 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg – München 2008, 385, bezogen auf Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

65 Vgl. H. Tetens, Gott denken. Versuch einer rationalen Theologie, Stuttgart 2015, 65: »Behält der Tod das letzte Wort, ist eine Erlösung durch Gott nichts als eine Illusion.«

66 Vgl. zu dieser Unterscheidung im Problem des Übels Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 106: »The phrase ›the problem of evil‹ may be used to refer to importantly different problems. In particular, a distinction is sometimes made between the ›intellectual‹ or ›theoretical‹ and the ›existential‹ or ›pastoral‹ problems of evil. The problem of evil from which our present discussion begins does have an essential intellectual component, though at its root it is an existential problem – a problem for lived human existence. But, at the outset, we will leave the labels aside, and be content to specify ›the problem of evil‹ with which we are concerned as expressed in this question: how is it possible to (continue to) believe in God with intellectual integrity *in* the face of full, clear-sighted, acknowledgment of actual evil?«.

67 Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 122: »The other kind of intellectual difficulty in trusting God in resolving the existential problem of evil does, however, arise for the euteleological conception. Is the God who is Love, the ultimate *telos*

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indem sie die Werthaftigkeit als Vertrauensgrundlage zur Erlösungsmächtigkeit hervorheben, liegt ein rhetorisches Moment in der Frage: Was sollte denn wertvoller sein, als die höchste Güte, das Gute selbst? Man könnte darin fast die geradezu schnoddrige Abweisung der Frage wähnen, dass es »nichts Besseres« gäbe, als dieses Gute, wie es nun mal im Universum sich realisiert. Ganz leibnizeanisch gewendet: Die beste aller möglichen Welten. Wird man damit der Kontingenz der endlichen Wirklichkeit aber gerecht? Wird sie als Kontingenz überhaupt ernst genommen? Man darf sich durchaus fragen, ob Bishop und Perszyk mit ihrer monistischen Wende, statt lediglich die axiarchische Ausgliederung des Guten ins »Jenseits des Seins« aufzuheben, das kontingente Sein in seiner Kontingenz verloren oder zumindest unsachgemäß bonisiert haben.

So einfach machen es sich Bishop und Perszyk aber nicht. Sie gestehen vielmehr die Schwierigkeit zu, in die sie geraten. Gerade im Blick auf die Einwände von Marilyn McCord Adams Argumente konzedieren sie, dass in der Euteleologie »die göttliche Macht zu retten, keine alles-kontrollierende Macht« sei und deswegen *prima facie* durchaus »schwach erscheine«; vielmehr sei die göttliche Macht in ihrer Konzeption »eher sanft überredend, unnachgiebig erfindungsreich, und im Letzten siegreich«, was aber ohne Weiteres zum Verständnis der »Erlösungskraft der Liebe« (salvific power of love) in christlicher Tradition passe.[68] Man solle sich diese Kraft in der euteleologischen Konzeption zwar nicht als »übernatürlich« vorstellen, nichtsdestotrotz aber als »transzendent«, insofern sie »eine emergente Kraft (die Kraft von etwas *Beziehungshaftem/Relationalem*)« sei.[69] Als solche *scheint* sie schließlich doch »alles an Erlösung durch göttliche Aktivität zu sein, worauf wir innerhalb der Schöpfung

---

of the Universe whose realization explains its very existence, *powerful enough* to be rightly trusted for *worthwhile* salvation from evil? Without supernatural personal agency, how could the divine love be *effective* for salvation? And how widely could salvation be achieved?«.

68 Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 122: »There is widespread witness to the salvific power of love in the Christian scriptural/ecclesial tradition. Yet, in the experience of that tradition, the divine power to save is not an all-controlling power-in that mode it appears weak-but rather it is gently persuasive, relentlessly inventive, and ultimately victorious.«

69 Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 122: »This salvific power of love, though not supernatural, may nevertheless count as *transcendent*, in the sense that it is an emergent power (the power of something *relational)* whose operations could not be the object of any *scientific* understanding.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzen können«, und das kann uns möglicherweise als zu wenig erscheinen, unsere Zweifel restlos zum Verschwinden zu bringen. Dennoch sei es »Grund für Hoffnung, dass die Erlösung erreichbar sei«.[70] Schwieriger sei jedoch, dass anscheinend die Realität des Übels gegen die Grundthese der Euteleologie spreche: Anscheinend erklärt die Realisierung des Guten letztlich doch nicht das Ganze der Wirklichkeit:[71] »Das Übel, von dem wir erlöst werden wollen, ist inhärent *dysteleologisch* – oder wird zumindest so erfahren.«[72] Dies sei ein »evidenzielles« bzw. »induktives« Argument des Übels gegen ihre eigene Konzeption.[73] Als solches betreffe es nicht die logische Konsistenz, viel grundlegender jedoch, könnte man sagen, die Bewährung an der Wirklichkeit. Für dieses Problem sehen Bishop und Perszyk aber die Möglichkeit, dass beispielsweise die Christologie eine Lösung bieten könne, die sie allerdings bislang nicht vorlegten.[74]

Fraglich erscheint vor diesem Hintergrund jedoch, inwieweit die euteleologische Konzeption der existenziellen Dimension generell gerecht zu werden vermag. Das Problem des Übels ist der augenfälligste Extremfall. Aber die Probleme beginnen schon früher: Wie lässt sich eine Gottesbeziehung – mehr noch: Gott als Liebe – denken, wenn er selbst nicht personal sein soll? Ist das nicht ein Widerspruch,

---

[70] Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 123: »If there is no overarching supernatural control, and ›all‹ we have to rely on for salvation by divine agency is the power of love within creation, that power may seem too weak to deserve our ultimate trust. Participating fully in perfectly loving relationship may indeed constitute worthwhile salvation (perfect love casts out fear, enabling us properly to come to terms with evil, sin, and death). What may seem doubtful, however, is whether love's productive power for good is powerful enough to ground hope that this salvation is achievable.«

[71] Vgl. Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 123: »The problem is that actual evils and defects count against the world's being as euteleological theism says it is. Arguably, the nature and extent of actual evils and defects are *evidence* that the supreme good of loving relationship is *not* the ultimately explanatory *telos* of the Universe, and any ›salvation‹ achieved by participation in perfect love is purely a happy accident.«

[72] Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 123: »Evil from which we desire to be ›delivered‹ is – or, at least, is experienced as – inherently *dysteleological*«.

[73] Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 124.

[74] Bermerkenswert ist diesbezüglich vor allem der Hinweis Bishop/Perszyk, Concepts of God [wie Anm. 1], 125, Anm. 48: »Our response to the problem of evil thus agrees with Marilyn Adams in accepting the importance of theological content that goes beyond the bounds of ›restricted‹ theism. Adams has made a notable contribution to Christology in her response to the problem of evil (see Adams 2006). A euteleological Christology would no doubt look significantly different from hers.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der über die bloße »religiöse Psychologie« auch in die metaphysische Dimension hineinreicht?

Bishop und Perszyk lehnen in erster Linie ab, Gott »*eine* Person« zu nennen – noch dazu in übernatürlicher Wohnhaft. Es ist gewissermaßen der »bärtige Mann auf der Wolke«, gegen den sie sich wenden. Dies sei, wie sie selber sehen, nicht der Gott christlicher Lehre:

> »Die rechtgläubige Lehre von der Trinität unterstützt die Idee nicht, dass Gott ›eine Person‹ (auch wenn dieser Ausdruck nur so zu verstehen sein soll, dass er ›zumindest eine Person‹ meine) in einem modernen Sinne des Begriffs ist. In Wirklichkeit behauptet keine konziliare Verkündigung oder konfessionelle Formel explizit, dass Gott eine Person ist.«[75]

Deswegen erscheine es einerseits durchaus gerechtfertigt, die Übertragung des literal gefassten, modernen Personverständnisses – des numerisch identischen Verantwortungssubjektes – auf Gott zu kritisieren. Andererseits sehen sie sich selbst eher in apophatischer Tradition der negativen Theologie. Dieser entsprechend müsse ergänzend hinzugefügt werden, dass Gott zugleich »nicht unpersönlich« (not impersonal) genannt werden könne – er sei, man habe Paul Tillich im Hinterkopf – »nicht weniger als eine Person« (not less than a person).[76] In ihrer bis dato jüngsten Publikation werden sie sogar noch deutlicher:

> »Hier ist es erwähnenswert, dass eine nicht-personale Konzeption der Göttlichkeit Gott nicht ›unpersönlich‹ zu nennen braucht, indem sie ihn als *weniger als* einen allwissenden und allmächtigen, übernatürlichen und immateriellen personal Handelnden interpretiert; stattdessen kann die Interpretation darauf drängen, dass Gott *mehr* als solch ein Seiendes sei, ›transpersonal‹, wenn man so möchte. Folglich sind in der Euteleologie die der Realität inhärenten göttlichen Kräfte analog zu *und größer als* jene irgendeines möglichen personalen Handelnden

---

[75] Bishop/Perszyk, God as Person [wie Anm. 1], 230: »So, the orthodox doctrine of the Trinity does not support the idea that God is ›a person‹ (even if this expression is understood to mean ›at least one person‹) in anything like the modern sense of the term. In fact, no conciliar pronouncement or confessional formula explicitly states that God is a person.«

[76] Bishop/Perszyk, God as Person [wie Anm. 1], 235. Ähnlich P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart ^{8}1987, 283: »›Persönlicher Gott‹ bedeutet nicht, dass Gott eine Person ist. Es bedeutet, daß Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die ontologische Macht des Personhaften trägt. Er ist nicht eine Person, aber er ist auch nicht weniger als eine Person.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> sowie aktual endlicher Personen. Mit ihren beschränkten Wissen und Handlungskräften behalten sie *das Bild* jener größeren Kräfte.«[77]

So gesehen kann man den euteleologischen Ansatz als ein Plädoyer in erster Linie gegen *univok-abstrakte Gottesverständnisse* (wie sie leider zuhauf in der Analytischen Theologie des angelsächsischen Raumes präsentiert werden) auffassen. Vielleicht entwickelt sich sogar unter Rückgriff auf die *analoge Redeweise* und tiefer reichende Verständnisse von *Personalität als analoger Begriff und Transzendentale*[78] ein Verständnis des *deus semper maior* auch innerhalb der analytisch geprägten Religionsphilosophie. Bishop und Perszyk bieten dafür einen interessanten Ausgangspunkt, wenngleich die nötige Balance der Konzeption noch Arbeit erfordert. Insbesondere eine *grenzbegriffliche Ausarbeitung des Personenbegriffs* inklusive einer *transzendentalen Vertiefung des Transzendenzverständnisses*, die es bewerkstelligen, religiöse Psychologie und Metaphysik zusammen zu binden sowie dem Problem des Übels in Form der Dysteleologie zu entgehen, erscheint mir nötig, damit der Ansatz nicht der Feuerbach'schen Projektionshypothese zum Opfer fällt oder an der soteriologischen Frage zerbricht.

---

[77] Bishop/Perszyk, The Divine Attributes [wie Anm. 1], 616: »Here it is worth remarking that a non-personal conception of divinity need not render God ›impersonal‹ by interpreting him as *less than* an all-knowing and all-powerful supernatural and immaterial personal agent; instead the interpretation may be urging that God is *more* than such a being, ›transpersonal‹, if you like. Thus, for euteleology, the divine powers inherent in Reality are analogous to, *and greater than*, those of any possible personal agent, and actual finite persons, with their limited knowledge and agential powers, simply bear *the image* of those greater powers.«

[78] Ausgehend von D. Stammer, Im Erleben Gott begegnen, Freiburg – München 2016, ab S. 167, hoffe ich dieser Perspektive auch künftig weiteren Ausdruck verleihen zu können.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dennis Stammer

15 Systemisch-trinitarischer Panentheismus bei Joseph A. Bracken

Unter den prozessphilosophischen Denkern in der Theologie sticht der Ansatz von Joseph Bracken in besonderer Weise heraus. Er reflektiert durchaus kritisch die Entwicklungen der Prozesstheologie und sieht sowohl die Vorteile als auch die Problematiken, die mit dem prozessphilosophischen Ansatz einhergehen. So spricht er einerseits die Notwendigkeit eines neuen, zeitgemäßen metaphysischen Weltbildes an, das den naturwissenschaftlichen Entwicklungen der Gegenwart angemessener zu entsprechen vermag. Im Gegensatz zur klassischen Substanzmetaphysik setzt er inspiriert von Alfred N. Whitehead dabei auf eine »Metaphysik des Werdens« (metaphysics of becoming) bzw. auf eine »Ereignisontologie« (event ontology).[1] Andererseits bemerkt Bracken aber auch metaphysische Schieflagen, in die das prozessphilosophische Gottdenken zu geraten droht. Insbesondere die modal-starke Bi-direktionalität zwischen Gott und Welt gefährdet nach seiner Meinung die Auffassung letzter göttlicher Freiheit und stellt ein christliches Verständnis Gottes als Trinität radikal in Frage.[2] Gegenüber diesen Problemen möchte Bracken mit seinem

[1] J. A. Bracken, The World in the Trinity. Open-Ended Systems in Science and Religion, Minneapolis 2014, 2f.

[2] Vgl. J. A. Bracken, Creatio Ex Nihilo: A Field-Oriented Approach, in: Dialog 44, 3 (2005) 246–249, hier: 246: »Process-oriented thinkers complain that the classical understanding of the God-world relationship is inherently dualistic. Instead they propose a model of the God-world relationship based on the soul-body analogy. Yet this seems to compromise the freedom of God vis-à-vis creation and the notion of God as Trinity.« Ebd. 247: »First of all, if God needs a finite world in order to exist, then God acts out of a necessity of nature in creating our world, not out of self-giving love, the desire to share divine life with creatures. Secondly, if God is the ›soul‹ of the universe, then the classical understanding of God as Trinity is jeopardized. The soul is a unitary agent within the body, not itself a Trinitarian perichoresis.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»revidierten neo-whiteheadianischen«[3] systemtheoretischen Ansatz ein Korrektiv bieten.

1. Eine gesamtsystematische Metaphysik vor dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Perspektiven

Es geht Bracken neben der Klärung spezifisch theologischer Problemfragen wie der Inkarnationslehre und der Trinitätstheologie um nicht weniger als »ein neues Weltbild«, das »evolutionäre Metaphysik« und »verschiedene Weltreligionen« gleichermaßen »komplementär« vereinbaren kann.[4] Zudem soll eine angemessenere Sinndeutung neuester physikalischer Wirklichkeitsmodelle ermöglicht werden.[5]

Die moderne naturwissenschaftliche Weltsicht stellt für Joseph Bracken den Hintergrund einer umfassenden philosophisch-theologischen Gesamttheorie dar. Zum einen möchte er die Darwin'sche Evolutionslehre mit ihrer sprunglosen Entwicklung der Arten in die Schöpfungslehre integrieren, zum anderen eine naturphilosophische Perspektive zur Interpretation der modernen Quantenmechanik hinsichtlich des Welle-Teilchen-Dualismus anbieten. Was auf den ersten Blick nach einem ambitionierten Projekt aussieht, das ein Spannungsfeld als Motivation offeriert, das in Amerika nach wie vor äußerst kontrovers und nicht selten emotional diskutiert wird (Einklang von naturwissenschaftlicher und religiös-christlicher Weltdeutung), entpuppt sich bei näherer Betrachtung geradezu als willkommene Steilvorlage für Brackens revidierte Prozesstheologie: Mit Referenz auf Teilhard de Chardin gleubt Bracken einerseits die Evolution als einen »noogenetischen Prozess« deuten zu können, der Materie mit einer geistigen »Innenseite« versieht und alles in einen »personalisierenden Entwicklungsprozess des Kosmos« auf den »hyper-personalen

[3] Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 44.

[4] Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 31f.: »a new worldview, a new evolutionary metaphysics, that can make sense of the truth-claims both of science and of the various world religions and show their complementarity, their deeper reality of being different but still interrelated dimensions of one and the same physical reality. To sketch how this might be possible, of course, is the aim of this book as a whole.« Siehe auch a.a.O., 24f. und 248f.

[5] Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 32–40, hier vor allem 37 und 40.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott« hin stellt.[6] Andererseits ist eine wesentliche Bi-Polarität der Aktualen Entitäten bereits Kernelement der Whitehead'schen Metaphysik, sodass Bracken eine Verbindung zum quantenmechanischen Welle-Teilchen-Dualismus herstellen kann.[7] Diese Fusion von Teilhard und Whitehead auf dem Hintergrund von Evolutionslehre und Quantenmechanik erlaubt es Bracken schließlich, für sein Projekt den Anspruch eines zeitaktuellen naturphilosophisch-metaphysischen Theoriemodells zu erheben:

> »Wir leben nicht in einer Welt der Dinge, bestehend aus relativ fixierten und unveränderlichen materiellen Objekten, sondern in einer Welt wechselseitig-bezogener Prozesse oder Systeme, in der die Dinge, die wir wahrnehmen, momentane Nebenprodukte oder Resultate von diesen Prozessen sowohl in uns als auch um uns herum sind; die[se Prozesse] können wir nicht direkt wahrnehmen, sondern uns nur auf Basis rationaler Reflexion auf empirische Daten erschließen.«[8]

2. Eine Weiterentwicklung des Ansatzes von Whitehead

Allerdings ergänzt Bracken die Prozessphilosophie Whiteheads nicht lediglich äußerlich um Aspekte der Philosophie de Chardins. Letzterer mag zwar einen gewissen Anstoß hinsichtlich des Verständnisses einer personalen Entwicklung gegeben haben, wie wir sogleich ausführlicher sehen werden. Im Vordergrund steht aber eine der Philosophie Whiteheads immanente Problematik, die Bracken durch eine eigenständige Weiterentwicklung im Whitehead'schen Denken bereits angelegter Elemente zu überwinden sucht. So spricht Bracken selbst von seinem Ansatz als einem »revidierten Verständnis«[9] bzw.

---

[6] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 41f.

[7] Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 40: »Alfred North Whitehead with his notion of an actual entity, a momentary self-constituting subject of experience with an objective material counterpart, might point the way to such a dual-dimensional explanation of physical reality.«

[8] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 37: »We do not live in a world of things, relatively fixed and unchanging material objects, but in a world of interrelated processes or systems in which the things that we perceive are the momentary byproduct or result of these processes both within us and around us that we cannot directly perceive but can only infer on the basis of rational reflection upon empirical data.« [Übersetzungen, wenn nicht anders ausgewiesen, von D. St.].

[9] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 42.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von einer »neo-whiteheadianischen Perspektive«.[10] Um was für eine Problematik geht es bei dieser Revision?

Das prozessphilosophische Denken zeichnet sich vor allem durch die metaphysische Zentralstellung der »Kreativität« aus.[11] Das Werden von Neuem wird zum Grundstein der holistisch verwobenen Ontologie: Alles, was ist, ist wechselseitig-bezogenes Werden – kreativer Prozess. Die dafür vielzitierte Stelle in Whiteheads Hauptwerk *Process and Reality* lautet: »Die vielen werden eins und werden um eins vermehrt.«[12] Interne wechselseitige Verschränkung physikalischer Prozesse als Konstitutionsbedingungen höherstufiger Organismen im Bereich der Natur anzunehmen, erscheint uns auf dem derzeitigen Stand naturwissenschaftlicher Forschung durchaus angemessen. Bracken ist sicherlich zuzustimmen, dass vulgäre Ding-Ontologien, die nach dem Vorbild von LEGO®-Bausteinen isolierte Substanzen kombinieren, das komplexe Entwicklungsgeschehen, welches wir evolutionsbiologisch beschreiben oder quantenmecha-

---

10 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 44.

11 Vgl. A. N. Whitehead, Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt am Main ^{2}1984, 62: »›Kreativität‹ ist die Universalie der Universalien, die den elementaren Sachverhalt charakterisiert. Aufgrund dieses elementaren Prinzips werden die vielen, die das Universum als trennendes verkörpern, zu dem einen wirklichen Ereignis, in dem sich das Universum als verbindendes darstellt. Es liegt in der Natur der Dinge, dass sich die vielen zu einer komplexen Einheit verbinden. ›Kreativität‹ ist das Prinzip des Neuen. Ein wirkliches Ereignis ist ein neues Einzelwesen, das sich von jedem unter den ›vielen‹ unterscheidet, die es vereinigt. Daher führt die ›Kreativität‹ etwas Neues in die Natur der vielen ein, die das Universum als trennendes verkörpern. Das ›kreative Fortschreiten‹ ist die Anwendung dieses elementaren Prinzips der Kreativität auf jede neue Situation, die es hervorbringt.«; im englischen Original: A. N. Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28 by Alfred North Whitehead. Corrected Edition edited by *D. Griffin* and *D. Sherburne*, New York 1978, 21: »›Creativity‹ is the universal of universals characterizing ultimate matter of fact. It is that ultimate principle by which the many, which are the universe disjunctively, become the one actual occasion, which is the universe conjunctively. It lies in the nature of things that the many enter into complex unity. ›Creativity‹ is the principle of novelty. An actual occasion is a novel entity diverse from any entity in the ›many‹ which it unifies. Thus ›creativity‹ introduces novelty into the content of the many, which are the universe disjunctively. The ›creative advance‹ is the application of this ultimate principle of creativity to each novel situation which it originates.«

12 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 11], 63; im englischen Original: Whitehead, Process and Reality [wie Anm. 11], 21: »The many become one and are increased by one.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisch erforschen, nicht mehr zureichend erfassen und beschreiben können. Die inhärente Problematik der whiteheadianischen Perspektive betrifft jedoch weniger die Kompatibilität mit der naturwissenschaftlichen Forschung als die Entwicklung des Geistigen. Obwohl von Whitehead inspirierte panpsychistische Ansätze sich in der Philosophie des Geistes seit einiger Zeit im akademischen Aufwind befinden, kämpfen alle diese Ansätze mit einem zentralen Problem: Dem *Kombinationsproblem*.[13]

Kurz gefasst versuchen alle panpsychistischen Ansätze die Entstehung des Geistigen in einem Universum natürlicher Prozesse dadurch zu erklären, dass sie (in variierenden Erklärungsweisen) behaupten, eine anlagenhafte Vorform des Geistigen – i.e. Proto-Mentalität – sei grundlegender Bestandteil der Materie; es handele sich spezifischer um die *intrinsische Natur* bzw. wie bei de Chardin um die »Innenseite« des Materiellen, oder sie sei zumindest ein nicht weiter zu reduzierender Aspekt neben der materiellen Seite. So bedarf es keines gesonderten Emergenz-Sprunges oder eines wie auch immer gearteten übernatürlichen, göttlichen Eingriffs in die Entwicklung der natürlichen Evolution, da sich jeweils höherstufige Geistigkeit mit der Zeit auf dem Weg natürlicher Selektion aus ihrer primär anlagenhaften Form entfalten kann. So weit, so gut – die Problematik tritt auf den Plan, sobald nachgefragt wird, wie genau aus niederstufigen, primitiven Vorformen des Bewusstseins höherstufige einheitliche Bewusstseinssubjekte entstehen sollen. Mag man *konstitutive Emergenz* von Makrosubjekten aus einer Vielzahl von Mikrosubjekten vor allem deswegen ablehnen, weil man sich von der Sprache wiederum in die ding-ontologische Vorstellungswelt hat locken lassen, bleibt die Frage dennoch virulent: Wie können viele einzelne, niederstufige, phänomenale Erfahrungsperspektiven zu einer einheitlichen, höherstufigen, Erfahrungsperspektive verschmelzen?

Ein Erklärungsversuch unter Zuhilfenahme des Konzeptes *starker Emergenz* scheint hier prima facie noch schwieriger als bei dem Übergang von Agglomeraten oder Aggregaten zu komplexen, lebendigen Organismen im physisch-biologischen Bereich. Der Grund der Schwierigkeit liegt in der höherstufigen *Einheit*, die bei der

---

13 Vgl. G. Brüntrup/L. Jaskolla (Hg.), Panpsychism. Contemporary perspectives, New York 2017. Zum Kombinationsproblem und seinen Spielarten siehe dort besonders die Beiträge von David Chalmers, Barbara Montero, William Seager, Sam Coleman und Philip Goff, 179–302.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschlichen Person nicht nur den unhintergehbaren Einheitspunkt des *Bewusstseins* im »Ich denke«,[14] sondern auch den *Ersturspung des Handelns* darstellt. Die Irreduzibilität der Erste-Person-Perspektive scheint demgemäß eine plurale Konstitution auszuschließen.[15]

An dieser Stelle kann Bracken mit Whitehead einhaken, indem er den prozessmetaphysischen Begriff der »Gesellschaft« (society) ausdeutend fortentwickelt. Eine Gesellschaft als höherstufige Einheit werde nämlich durch ihre Mitglieder/Teile konstituiert, ohne dass diese in der Einheit schlicht aufgingen. Obwohl sie auf diese übergeordnete Einheit angewiesen sind, da sie erst in ihr das sein können, was sie als bestimmte Einzelne sind, bleiben sie doch zugleich von ihr als eigenständige Individuen verschieden. Bracken verweist auf Whiteheads Beschreibung in *Process and Reality*:

> »Das Entscheidende an einer ›Gesellschaft‹, wie der Terminus hier verwendet wird, ist, dass sie sich selbst trägt; mit anderen Worten, dass sie ihre eigene Grundlage bildet. Daher ist eine Gesellschaft mehr als eine Menge von Einzelwesen, auf die dieselbe Klassenbezeichnung anwendbar. Das heißt, sie umfasst mehr als eine bloße; mathematische Konzeption von ›Ordnung‹. Um eine Gesellschaft zu begründen, muss sich die Klassenbezeichnung auf jedes Element anwenden lassen, da es genetisch von anderen Elementen dieser selben Gesellschaft abgeleitet ist. Die Elemente der Gesellschaft gleichen sich, weil sie aufgrund ihrer gemeinsamen Eigenschaften anderen Elementen der Gesellschaft die Bedingungen auferlegen, die zu dieser Ähnlichkeit führen.«[16]

---

[14] Bei Immanuel Kant lautet die entsprechende Passage: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein« (KrV, B 131f.).

[15] Die theologische Relevanz dieser Diskussion zeigt sich etwa auch in der Debatte um die »nicht-egologische Bewusstseinstheorie« und die »egologische Freiheitsanalytik«; vgl. dazu M. Lerch, All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet, Würzburg 2009.

[16] Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 11], 177; im englischen Original: Whitehead, Process and Reality [wie Anm. 11], 89: »The point of a ›society‹, as the term is here used, is that it is self-sustaining; in other words, that it is its own reason. Thus a society is more than a set of entities to which the same class-name applies: that is to say, it involves more than a merely mathematical conception of ›order.‹ To constitute a society, the class-name has got to apply to each member by reason of genetic derivation from other members of that same society. The members of the society are

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der dabei verwendete Begriff der Gesellschaft expliziere deutlich den »intern-relationalen«, d. h. wechselseitig selbst-konstitutiven Charakter, in dem die Beziehungsglieder einer Gesellschaft zueinander stehen: »Als wirklich Seiende [actual entities] werden sie, was sie sind, indem sie ihre spezifische Form der Existenz und Aktivität mit allen anderen [Mitgliedern] der Gesellschaft teilen.«[17] Obwohl die individuellen Teile der Gesellschaft miteinander in ihrem jeweils eigenständigen Werdeprozess verschränkt sind, gestalten sie somit zugleich sich selbst wie auch die Gesellschaft als eben jene Einheit, die sie in ihrem Beziehungsverhältnis als übergeordnete Gemeinsamkeit teilen.

Bracken geht über Whitehead hinaus, insofern letzterer nach Brackens Lesart offenlasse, ob die »spezifische Form einer Gesellschaft« bloß als »logische Abstraktion« der sie konstituierenden individuellen Teile zu gelten habe. Nach Brackens Ansicht ist es allerdings nur konsequent, Whitehead an dieser Stelle weiter zu interpretieren; denn das »Ganze« der Beziehung muss »mehr als die Summe seiner Teile« sein, ohne dass die Teile ihre Eigenständigkeit dem Ganzen gegenüber verlieren.[18] In dem Ganzen der Beziehungseinheit einer whiteheadianischen Gesellschaft sieht Bracken »einen Grad höherer Ordnung von Existenz und Aktivität gegenüber den konstituierenden Teilen«, sodass er die Höherentwicklung aus dem Beziehungsgefüge als konkretes Emergenzprodukt deuten kann:

---

alike because, by reason of their common character, they impose on other members of the society the conditions which lead to that likeness.«

17 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 45: »That is, what each actual entity is becoming in terms of its specific form of existence and activity is shared with all the other actual entities in the society in terms of their internally related but still individual processes of self-constitution.«

18 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 45: »what he [Whitehead] leaves unspecified is whether the defining characteristic or common element of form for the society as a whole is simply a logical abstraction from the individual patterns of self-constitution proper to its constituent actual entities at that moment or whether this common element of form for the society as a whole has an affinity with but is not identical with any of those individual patterns of existence and activity among the constituent actual entities. If the common element of form for the society as a whole is simply a logical abstraction from diversity of patterns to be found among the constituent actual entities, then the society is still an aggregate. […] It is more than the sum of its parts; it represents a higher-order level of existence and activity than that proper to its constituent parts or members.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Zu jedem Zeitpunkt ist es ein der dynamischen Wechselbeziehung seiner es konstituierenden wirklichen Seienden entstammendes Emergentes, aber in sich selbst ist es etwas Neues und davon Verschiedenes.«[19]

Bracken entwickelte diesen Gedanken bereits um die Jahrtausendwende.[20] Er sieht darin einen »impliziten feld-orientierten Ansatz« Whiteheads. Dieser begreife »Gesellschaft als ein fortwährend strukturiertes Feld der Aktivität für seine es konstituierenden wirklichen Seienden von Moment zu Moment«.[21] Im Zentrum stehen die »internen Relationen« (internal relations), die Entitäten erst zu dem machen, was sie sind. Sie »beeinflussen auf das Stärkste die wechselseitige Selbstkonstitution der Entitäten und co-konstituieren dabei ein strukturiertes Feld der Aktivität für ihre dynamische Interrelation.«[22] Es ist Evan Thompson, der Bracken zufolge diesen Gedanken als »dynamische Co-Emergenz« im Zusammenhang »nichtlinearer dynamischer Systeme« diskutierte.[23] Bracken selbst schließt sich allerdings aus anderen Gründen einer *systemischen Interpretation* an. Im Gegensatz zur whiteheadianischen Rede von »Gesellschaften« (societies) haben »Systeme« seines Erachtens den Vorteil, dass sie »besser den Eindruck von etwas Objektiv-Realem vermitteln können und doch eine andere Art von Realität darstellen als eine aristotelische Substanz oder ein materielles Ding.«[24] Sprach Bracken anfangs noch

---

[19] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 45: »It is emergent out of the dynamic interrelationship of its constituent actual entities at any given moment but in itself it is something new and different.«

[20] Vgl. etwa Bracken, Creatio Ex Nihilo [wie Anm. 2], 246–249 sowie J. A. Bracken, Panentheism: A Field-Oriented Approach, in: Ph. Clayton/A. Peacocke (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Cambridge 2004, 211–221.

[21] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 47: »the notion of a Whiteheadian society as an ongoing structured field of activity for its constituent actual entities from moment to moment can in some measure be found in Whitehead's metaphysical scheme, provided one allows for a modest extension and refinement of what Whitehead himself says.«

[22] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 49: »Entities with internal relations to one another […] heavily influence their mutual self-constitution even as they thereby co-constitute a structured field of activity for their dynamic interrelation.«

[23] Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 49 in Bezug auf E. Thompson, Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind, Cambridge 2007, 411.

[24] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 47: »I prefer to call Whiteheadian societies systems; systems better convey the impression of something objectively real

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von einem »feld-orientierten Ansatz«, erscheint ihm der Feldbegriff letztlich doch zu missverständlich, wie er unter Hinweis auf Wolfgang Pannenbergs »Kraftfeld«-Metaphorik in Bezug auf die Trinität feststellt. Bracken fühle sich Pannenbergs Denken durchaus nahe, will aber keinesfalls eine Verwechslung mit »Naturkräften der gegenwärtigen Physik« in Kauf nehmen.[25] Stattdessen solle „›Feld‹ wie ›Substanz‹ in der klassischen Metaphysik als analoger Begriff gelten, der immer jeweils hinsichtlich seines Verwendungsbereiches näher spezifiziert werden« müsse.[26]

Bracken nimmt also den Begriff der »Gesellschaft« (society) aus der induktiv-metaphysischen Kosmologie Whiteheads auf und deutet ihn erst feld-, dann systemtheoretisch aus. Schließlich möchte er ihn als *metaphysischen Grundbegriff analogen Charakters* nutzen. Worin besteht aber das besondere Potenzial dieses Begriffs bspw. zur Lösung des angesprochenen Kombinationsproblemes? Auf den ersten Blick erscheint er lediglich als verkomplizierende Erklärungsweise des ohnehin schon hinreichend komplexen konkreszenten Prehensionscharakters des Werdeprozesses wirklicher Seiender bzw. aktualer Entitäten.[27] Was vermag der Systembegriff also zu leisten?

3. Eine Lösung des Kombinationsproblems durch den Begriff personaler Systeme?

Der Vorzug des Systembegriffs gegenüber dem Feldbegriff besteht laut Bracken unter anderem darin, dass er deutlicher zum Ausdruck bringe, dass »die Realität sozial organisiert« ist, was ihm zufolge bedeutet, dass es eine »objektive Realität über die dynamische Interrelationalität der konstituierende Teile hinaus gibt« und dass »das Ganze oder die gesellschaftliche Totalität der tiefere Grund für die

---

and yet are a different kind of reality than an Aristotelian substance or material thing.«

[25] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 63 Anm. 47: »I only differ from Pannenberg in claiming that ›force field‹ in this context is not to be identified with any of the four fundamental forces of nature in contemporary physics.«

[26] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 63 Anm. 47: »›Field‹ like ›substance‹ in classical metaphysics is an analogical concept that always needs to be further specified when it is employed in different areas of academic investigation«.

[27] Vgl. dazu T. Müller, Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads, Paderborn u. a. 2009, 53–82.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Existenz und Aktivität der Teile ist, und nicht vice versa.«[28] Dergestalt geht es nicht um eine bloße Konstitutionsbeziehung, welche die Teile in einem höheren Ganzen schlicht aufgehen ließe. »System« lässt sich nämlich »zugleich auf die Analyse von gesellschaftlichen Realitäten wie auch auf individuelle Entitäten anwenden«.[29] Dabei ist entscheidend, dass es aus der intern-relationalen (bzw. holistischen) Perspektive der Systemtheorie gar *keine isolierten* Individuen oder Entitäten gibt. Diese sind, was sie sind, *nur im und aus dem Zusammenhang miteinander* heraus. Ein Individuum alleine für sich zu denken sei vielmehr »eine Abstraktion von der konkreten Lebenswelt«, die leicht zum »Trugschluss falscher Konkretheit« (Fallacy of Misplaced Concreteness) verführe.[30] Wie hilft dies aber bei dem Kombinationsproblem weiter?

Die Frage, wie aus einzelnen, anlagenhaften bzw. niederstufigen Mentalitätsformen höhere Individuen werden können, wird von Bracken in den systemischen Kontext wie folgt stufenweise eingebracht: Er rekurriert auf unterschiedliche »Seinsweisen« (modes of existence), die im Falle von Anorganischem (Bracken nennt Atome und Moleküle) als »klar nicht-personale« (clearly non personal), und in einigen Fällen »vor-personale« (pre-personal) Systeme angesetzt werden können – letzteres, sofern sie in Form von »Subsystemen« als Teile komplexerer höherstufiger Systeme wie zum Beispiel Lebewesen dienen.[31] Es ergibt sich somit auf allen Ebenen natürlicher Prozesse eine wechselseitige Verschränkung von unterschiedlich komplexen Systemen. Niedere Systeme stehen als Subsysteme höherer Systeme in systemischem Zusammenhang miteinander, welche wiederum in systemischen Zusammenhängen stehen usw. Diese Zusammenhänge sind von intern-relationaler Art, sodass sie aufeinander (in unterschiedlicher Weise) (selbst-)konstitutiv wechselwirken. So gel-

---

[28] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 111: »The term ›system‹ better than ›structured field of activity‹ makes clear that reality is socially organized. It is more obviously an objective reality over and above the dynamic interrelationship of its constituent parts or members. […] the whole or the social totality is the deeper reason for the existence and activity of the parts, not vice versa.«

[29] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 80: »›system‹ is applicable to the analysis of social realities as well as of individual entities.«

[30] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 81: »To consider oneself an individual entity is in fact a mental abstraction from the concrete reality of life this world. It is what Whitehead called in Science and the Modern world the fallacy of misplaced concreteness, ›mistaking the abstract for the concrete‹.«

[31] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 79f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Bracken beispielsweise auch »mentale Aktivitäten (Wahrnehmen, Denken, Entscheiden)« als »untergeordnete Systeme im Menschen«, die er »intra-personale Systeme« nennt, wohingegen alleine der Mensch selbst »personal im vollen Sinne des Wortes ist«. »Beziehungen zu Freunden, Geliebten, Familie, lokalen Gemeinschaften, politischen Organisationen« dagegen sind, »dem Ökosystem oder internationale[n] Beziehungen« entsprechend, als »interpersonale Beziehungen« zu bezeichnen.[32]

Unter diesen Vorzeichen ist die an Teilhard de Chardin angelehnte »Noogenese« eine systemische Entwicklung des grundlegend nie nur für sich bestehenden Einzelnen. Restlos alles wird von jeher in einen umfassenden systemischen Kontext gestellt, in dem es auf vielfältige Weise interaktiv bzw. intern-relational konstitutiv vernetzt ist. Brackens Lesart von de Chardin geht so weit, dass er die »kosmische Evolution« konsequent als sukzessiv »personalisierende« Entwicklung deutet, die in ihrer gesamten Fülle einzelner Erlebnisperspektiven, diese als Einzelperspektiven erhaltend, zu einer auf ein »transzendentes Zentrum« ausgerichteten systemischen Einheit verbunden ist: »Gott im hyper-personalen Sinne«.[33]

Brackens Umgang mit dem Kombinationsproblem hat folglich zwei Aspekte: Einerseits kann gesagt werden, dass *das Problem* als solches gewissermaßen dadurch *im Keim erstickt* wird, dass es zum *durchgängigen Erklärungsprinzip* erhoben wird. Die Entstehung personaler Individuen aus niederen Wirklichkeitsformen bedarf schlicht keiner Erklärung mehr, wenn *personale Konstitutionsrelationen die gesamte Wirklichkeit ausmachen*. Dass das bei ihm der Fall ist, macht Bracken hinreichend explizit. Er erklärt eingangs die konkrete Wirklichkeit mit feldtheoretischen Begriffen: »Alles, was real existiert, sind Felder von Aktivität, deren Konstituenten dynamisch wechselseitig-bezogene Prozesse oder Systeme sind, von denen jedes aus einer Serie

---

32 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 80: »Likewise mental activities (sensing, thinking, decision-making) are subordinate systems within a human being who alone is personal in the full sense of the word. Furthermore, from such intra-personal systems, one can then move to interpersonal relations between friends and lovers, within families, local communities, political organizations, economic systems, international relations.«

33 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 42: »Cosmic evolution is thus ultimately ›personalizing‹; all the centers of consciousness both human and nonhuman, while retaining their individual identity, are nevertheless united with a transcendent Center, God as the Hyper-Personal.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Ereignissen mit einem Serienmuster von Existenz und Aktivität besteht.«[34] Bracken ordnet diese Erklärung in den Zusammenhang eines dynamischen, wechselseitig-konstitutiven Verständnisses der Beziehung ein, welches unterschiedliche Grade an Wechselwirkungen erlaubt: »Was daraus resultiert, ist eine Form von Top-Down- und Bottom-Up-Kausalität, in der Kontinuität und Diskontinuität zugleich in verschiedenen Verhältnissen präsent sein kann, abhängig von der Stufe des infrage stehenden evolutionären/entwicklungshaften Prozesses.«[35]

Starke Emergenz wird auf diese Weise zu einer fundamentalen Eigenschaft der Realität erklärt. Auf dem Hintergrund des whiteheadianischen Kreativitätsbegriffes verwundert dies zwar nicht, wird jedoch im Blick auf das Kombinationsproblem zu einer einfachen Lösung durch Beseitigung der Frage erhoben. Man könnte als Antwort auf die Frage mit Bracken schlicht entgegnen, dass mit dem systemisch aufgefassten Begriff der Whitehead'schen »Gesellschaft« (society), schlicht »die Definition der Gesellschaft eine graduale Evolution auf die sie regierende Struktur hin einschließe«.[36] Und damit kommen wir zum zweiten Aspekt des Umgangs mit dem Kombinationsproblem: Die konkrete Wirklichkeit ist nicht nur *per se* eine sich stark emergent in wechselseitiger Verschränkung systemisch Entwickelnde. Das Ziel ihrer »personalisierenden« Entwicklung wird von vornherein mit Gott als einem »hyper-personalen«, »transzendenten Zentrum« angegeben.[37] Kurz: Das Kombinationsproblem stellt sich nicht, wenn man die whiteheadianische Auffassung der Realität als fundamentale Kreativität mit der theologischen Perspektive von Teilhard de Chardin verschmilzt, der in aller Deutlichkeit seine Motivation benannte:

> »Um Raum für das Denken in der Welt zu schaffen, musste ich die Materie ›verinnerlichen‹: eine Energetik des Geistes vorstellen; eine Noogenese entwerfen, die gegen den Fluss der Entropie hinaufsteigt;

---

[34] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 50: »All that really exist are field of activity whose constituents are dynamically interrelated processes or systems, each of which consists of a series of events with a serial pattern of existence and activity«.

[35] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 53: »What results, then, is a form of top-down and bottom-up causation in which continuity and discontinuity can both be present in varying proportions, depending upon which stage of the evolutionary/developmental process is in question.«

[36] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 57: »[…] since a society by definition allows for gradual evolution of its governing structure […].«

[37] Siehe oben in Bezug auf Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 42.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Evolution mit einer Richtung versehen, einer Linie des Fortschreitens und kritischer Punkte; und schließlich alle Dinge auf *Jemanden* beziehen.«[38]

Brackens Weiterentwicklung der whiteheadianischen Perspektive geschieht jedoch nicht aus dem Interesse einer ad hoc-Modifikation, um das Kombinationsproblem zu entschärfen. Dies ist vielmehr ein willkommener Nebeneffekt, den er nicht einmal eigens unter dem Schlagwort des Kombinationsproblems mit Referenz auf die aktuellen Debatten thematisiert. Er widmet sich der Problematik allein aus dem systematischen Weiterdenken der Whitehead'schen Position heraus, um ein gesamtsystematisches metaphysisches Wirklichkeitsmodell zu konzipieren, das sowohl theologischen wie auch naturwissenschaftlichen Kenntnisständen der Gegenwart genügt. Ist diesbezüglich aber nicht genau der systemtheoretische Vorzug hinsichtlich der personalen Aufladung kritisch zu betrachten? Ist eine solche »Personalisierung« der Wirklichkeit tatsächlich kongruent zu den gegenwärtigen Naturwissenschaften? Überwiegt hierbei nicht viel eher das theologische Grundmotiv? Diese Fragen lassen es angeraten scheinen den Status seines metaphysischen Wirklichkeitsmodelles näher zu begutachten.

4. Der Modellcharakter des systemtheoretischen Wirklichkeitsverständnisses

Getreu der induktiven Metaphysik Whiteheads sucht Bracken nach »einem passenden Modell oder einer symbolischen Repräsentation unserer Lebenswelt«.[39] Nicht die logische Konsistenz der Theorie, sondern allein die erfahrbare, konkrete Wirklichkeit gibt den letzten Maßstab dafür vor. Wenn das Modell mit der lebensweltlichen Erfahrung nicht übereingebracht werden könne, dann sei nicht die

---

[38] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 42 zitiert P. T. Chardin, The Phenomenon of Man, New York 1965, 290: »To make room for thought in the world, I have needed to ›interiorize‹ matter: to imagine an energetics of the mind; to conceive a noogenesis rising upstream against the flow of entropy; to provide evolution with a direction, a line of advance and critical points; and finally to make all things double back upon someone.«

[39] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 57: »A suitable model or symbolic representation of the world in which we live«.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wirklichkeitserfahrung zu diskreditieren, sondern die Theorie zu revidieren; denn die »Exaktheit« logischer Analyse stelle nicht mehr als eine »Täuschung« dar,[40] so die leitende Vorgabe Whiteheads. Damit wird ein grundlegender *metaphysischer Realismus* bejaht – die konkrete Wirklichkeit entscheidet, was wahr und falsch ist, nicht unsere Erkenntnis von ihr –, während der *Theoriebildung* eher ein *pragmatischer* oder sogar *instrumenteller Charakter* zukommt. Im Blick auf sein eigenes Verständnis der physikalischen Wirklichkeit schließt sich Bracken einem Zitat von Ian G. Barbour an:

> »Modelle und Theorien sind abstrakte Symbolsysteme, die inadäquat und selektiv bestimmte Aspekte der Welt zu spezifischen Zwecken repräsentieren. […] Modelle sind in dieser Lesart zwar ernst, aber nicht buchstäblich zu nehmen; sie sind weder buchstäbliche Abbilder noch nützliche Fiktionen, sondern beschränkte, inadäquate Wege, sich vorzustellen, was nicht beobachtbar ist.«[41]

Theoretische Modelle können mehr oder weniger komplex sein. Physikalische Modelle, die zwar in komplexere, detailliertere und genauere Modelle integriert werden können (wie etwa das Newton'sche Gravitationsverständnis in die Allgemeine Relativitätstheorie Einsteins), werden deshalb nicht schlechthin falsch, solange sie in Umfang und Genauigkeit ihren pragmatischen Zweck erfüllen. Je umfangreicher und genauer die Modelle werden, umso verführerischer wird der Anspruch eines perfekten Wirklichkeitsabbildes. An dieser Stelle geht das Bewusstsein des hohen Abstraktionsgrades leicht verloren, welcher der Genauigkeit mit der Verallgemeinerung bedingend zugrunde liegt. Wenn andererseits begriffliche Genauig-

---

[40] Vgl. A. N. Whitehead, Immortality, Ingersoll Lecture, Harvard Divinity School, in: P. A. Schilpp (Hg.), The Philosophy of Alfred North Whitehead, Evanston/Chicago 1941, 700: »Logic conceived as an adequate analysis of the advance of thought, is a fake. It is a superb instrument, but it requires a background of common sense. […] My point is that the final outlook of Philosophic thought cannot be based upon the exact statements which form the basis of special sciences. The exactness is a fake.«

[41] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 58 zitiert wörtlich I. G. Barbour, Religion and Science: Historical and Contemporary Issues, San Francisco 1997, 117: »Models and theories are abstract symbol systems, which inadequately and selectively represent particular aspects of the world for specific purposes .... Models, on this reading, are to be taken seriously but not literally; they are neither literal pictures nor useful fictions but limited and inadequate ways of imagining what is not observable.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit bzw. »Exaktheit« nur um den Preis der Abstraktion zu erlangen ist, dann sind metaphysische Begriffe grundsätzlich – insbesondere je allgemeiner und grundlegender sie ontologisch Verwendung finden – kritisch zu betrachten. Deshalb wird Bracken nicht müde, den *analogen Charakter* seines System-Begriffes hervorzuheben.[42]

Egal, wie genau die Prognosen eines theoretischen Modells auch sein mögen, egal wie umfassend es Details und andere Theorien zu integrieren vermag, solange es ein theoretisches Modell ist, bleibt es eben ein solches: Ein *Abbild* der Wirklichkeit, das in einer bestimmten Funktion steht, ist *nicht die Wirklichkeit selbst*. Dies trifft aber nach Whitehead und Bracken auch und gerade auf die Metaphysik zu. Sie liefert Theoriemodelle, die sich ebenfalls an der Wirklichkeit durch Erfahrung zu bewähren haben. Und beide zählen zum Raum der Erfahrung auch die Dimension religiöser Erfahrung. So schreibt Whitehead in *Process and Reality*: »Die Philosophie darf nicht die Mannigfaltigkeit der Welt vernachlässigen – die Feen tanzen, und Christus wird ans Kreuz geschlagen.«[43] Ist damit aber nicht der Willkür Tür und Tor geöffnet? Wo verlaufen die Grenzen der Wissenschaftlichkeit, und liegt eine solche Metaphysik noch innerhalb ihrer?

Weder Whitehead noch Bracken leugnen den Ernst der Wissenschaft. Sie bringen vielmehr zum Ausdruck, dass der Zweck der Theoriebildung darüber bestimmt, was eine Theorie von der Wirklichkeit möglicherweise »abs-trahierend« ausspart, um möglichst präzise funktionieren zu können. Wenn ich theoretisch über die Funktionsweise eines Computers aufgeklärt werden soll, ist es ent-

---

42 Vgl. etwa Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 79f.: »›system‹ is not a univocal but an analogical term with different connotations, depending upon the reality thereby being described. […] ›system‹ is just as much an analogous term as ›substance‹ in classical metaphysics.« Oder Bracken, Creatio Ex Nihilo [wie Anm. 2], 249: »Finally, one should recall that metaphysical concepts are by definition analogical.« Siehe auch unter theologischer Rücksicht J. A. Bracken, Comparing and Contrasting Aquinas and Whitehead: An Introductory Commentary, in: Open Theology 1 (2015), 540–545, hier: 543: »Yet Whitehead freely admits that his cosmology like every other philosophical scheme is simply an imperfect model or symbolic representation of the reality of the God-world relationship; it does not even metaphorically or analogically correspond to the truth about God and the God-world relationship in the way that Aquinas and Masson in terms of their understanding of metaphor and analogy in talking about God claim to be the case.«

43 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 11], 604; im englischen Original: Whitehead, Process and Reality [wie Anm. 11], 338: »Philosophy may not neglect the multifariousness of the world – the fairies dance, and Christ is nailed to the cross.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprechend belanglos, wie der Kaffee des Konstrukteurs am Morgen geschmeckt hat, oder dass Wasser chemisch mit der Formel H_2O repräsentiert wird. Ist der Zweck einer Theorie jedoch ein metaphysischer, betrifft er also das Verständnis der Wirklichkeit als solcher und im Ganzen, dann muss die Theoriebildung dafür offen sein, dass sogar phänomenale Erfahrungsqualitäten einzelner Personen die Allgemeinheitsansprüche infrage stellen können. Denn eine solche Theorie darf schlechthin nichts aussparen, das *de facto* Teil der Wirklichkeit ist (was nicht ausschließt, dass gewisse Interpretationen, *wie* sie Teil der Wirklichkeit sind, diskussionswürdig werden). Dies gilt dann auch für die Möglichkeit der Integration theologischer Perspektiven. Eine Ausklammerung wäre nicht nur methodologisch zu begründen, sondern müsste sich auch vor der mit William James benannten Realität der *Vielfalt religiöser Erfahrungen* rechtfertigen.

Erhöbe man den Anspruch, die Wirklichkeit *als Ganze* rein physikalisch (bzw. physikalistisch) verstehen zu können, wäre dies ein überzogener metaphysischer Anspruch. Weil aus einer abstraktbeschränkten Theorieperspektive – unter einem empirisch-naturwissenschaftlichen *a priori* – nur bestimmte Aspekte der Wirklichkeit zu einem vorher bestimmten Zweck (bspw. als Prognose von Experimenten oder als Anleitung für eine technische Konstruktion) beschrieben werden können, ist *die konkrete Wirklichkeit als Ganze niemals Gegenstand der naturwissenschaftlichen Methode*. Darüber hinaus ist es der Physik ebenfalls nicht möglich, die Frage des Woher der physikalisch beschreibbaren Wirklichkeit zu klären. Bracken schreibt dazu im Anschluss an Lothar Schäfer, »dass es einen transzendenten Ursprung oder eine letzte Quelle der physischen Realität« geben müsse.[44] Das »Quantenvakuum« als letzte physikalisch beschreibbare Realität ist seines Erachtens nur verstehbar als »Derivat einer übergeordneten strikt transzendenten Realität«,[45] die selbst dem physikalischen Zugriff prinzipiell verwehrt bleibt.

Die Frage nach einem letzten Grund der physikalischen Wirklichkeit stellt folglich eine metaphysische Frage dar, die zugleich

---

[44] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 62, unter Bezug auf L. Schäfer, In Search of Divine Reality: Science as a Source of Inspiration, Fayetteville 1997: »Yet I would side with Schäfer in his contention that there must be a transcendent source or ultimate ground of physical reality.«

[45] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 62: »That is, the quantum vacuum must itself be derivative from a higher-order, strictly transcendent reality.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den theologischen Fragehorizont eröffnet. Hier zieht Bracken Ervin Laszlo zu Rate, der von einem dem Quantenvakuum metaphysisch zugrundeliegenden »all-umfassenden Feld der Aktivität« ausgeht, das dem christlichen Trinitäts-Dogma der »fortlaufend dynamischen Wechselbeziehung der drei Personen« entspricht.[46] Das systemisch-trinitarische Wechselverhältnis der göttlichen Personen wird somit zum letzten Grund der Schöpfung, auf den alles – insbesondere auch die physikalische Realität – bis zum letzten Moment kontingenter Existenz systemisch bezogen bleibt.[47]

Obwohl auf diese Weise die physikalische Kosmologie in die metaphysisch-theologische Gesamttheorie eingepflegt wird, bleibt die Eigenständigkeit der naturwissenschaftlichen Perspektive gewahrt. Denn für sich betrachtet bedarf es keiner theologischen Erklärungsaspekte innerhalb der physikalischen Perspektive, solange diese nicht den Rahmen ihres Erklärungsanspruches überspannt. Andererseits stellt die physikalische Theorie aus metaphysisch-theologischer Perspektive ein zweckorientiertes Repräsentationsmodell dar, das mit Veränderung der Zwecksetzung auf die theologische Perspektive hin freimütig als Erklärungsmodell auch für das Gott-Welt-Verhältnis sowie die schöpferische Tätigkeit Gottes verwendet werden kann. Wichtig ist, dass dieses Erklärungsmodell keine Exaktheit beansprucht, sondern nur *ein kohärenter Erklärungsversuch unter möglichen weiteren* zu sein beabsichtigt.

5. Die Gott-Welt-Konzeption nach dem systemischen Modell Brackens

Wurden bislang vor allem der Anschluss an das naturwissenschaftliche Weltbild, die Frage nach der Entwicklung höherstufiger personaler Systeme (das Kombinationsproblem) und die Reflexion auf den Status metaphysischer Theorieentwürfe thematisiert, ist nun der Punkt

---

[46] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 62f.: »As I see it, the invisible quantum vacuum in Laszlo's scheme is derivative from the all-comprehensive field of activity for the three persons of the Christian doctrine of the Trinity in their ongoing dynamic interrelation.«

[47] Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 63: »This structured field of activity for the divine persons, accordingly, is what all the material entities of this world originally come forth from, exist for a while, and eventually recede back into at the moment they cease to exist in creation.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erreicht, von dem aus auf die theologische Perspektive im engeren Sinne eingegangen werden kann: D. i. in erster Linie die Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis.

Gegenüber eher revisionistisch motivierten Akteuren in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte, die aufgrund unüberwundener klassischer (meistens im Rahmen der Theodizeefrage angesiedelter) oder mit der Zeit hinzugekommener Probleme (verbunden mit den naturwissenschaftlichen Revolutionen und veränderten bio-psycho-sozialen Selbstverständnissen des Menschen in der Gegenwart) eine Abkehr vom sogenannten »klassischen Theismus« propagieren, äußert sich Bracken zurückhaltender. Für ihn schließt die Frage nach »einer geeigneten Grundlage für ein zeitgenössisches christliches Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Welt« zunächst an das aristotelisch-thomistische Verständnis der Tradition an.[48] Die überkommene Theologie der Tradition habe zwar ihre Schwachstellen; dennoch liegt es Bracken fern, eine rückhaltlose Überlegenheit der Prozesstheologie infolge der naturwissenschaftlichen Revolutionen zu behaupten. Er sieht vielmehr in allen theologischen Ansätzen, bedingt durch ihren *analogen Modellcharakter*,[49] notwendig bleibende Einseitigkeiten. Es gebe »Beschränkungen sowohl der aristotelisch/thomistischen Metaphysik als auch des whiteheadschen metaphysischen Entwurfs«, die es nicht gestatten, in ihnen eine »adäquate Erklärung der Gott-Welt-Beziehung, wie sie von der Bibel vorgelegt wird«, zu sehen.[50] Im Hinblick auf Aristoteles und Thomas sei darauf zu verweisen, dass keine »vollständig zufriedenstellende Erklärung der Immanenz Gottes in der Welt« gegeben werde, während bezüglich Whitehead zu beklagen sei, dass dieser die »Transzendenz Gottes gegenüber dem kosmischen Prozess« nicht hinreichend klar herausstelle. Vielmehr werde Gott bei Whitehead

48 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 68.

49 Siehe dazu oben Anm. 42.

50 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 71: »These remarks are not intended to show the superiority of the process theology inspired by the philosophy of Whitehead to the classical understanding of the God-world relationship as articulated by Aquinas and his successors through the centuries. Quite the contrary, these remarks are intended to show the limitations of both Aristotelian/Thomistic metaphysics and Whitehead's metaphysical scheme for adequately explaining the God-world relationship as given in the Bible.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»eher als Komponente denn als transzendenter Ursprung des kosmischen Prozesses« behandelt.[51]

Da Brackens eigene Konzeption eine Weiterentwicklung des whiteheadschen Ansatzes darstellt, ist seine Kritik an der Prozesstheologie von besonderem Interesse. Er moniert außerdem einige Aspekte, die »klassischen« oder »kontinentalen« Theologen (so man akademische Lagerbildung einstweilen unter propädeutischem Vorbehalt zulässt) häufiger aufstoßen.[52] Insbesondere die Fragen nach dem Verhältnis zwischen der Kreativität als letztem Prinzip der Realität einerseits und Gott als der primordial-ewigen Aktualen Entität andererseits sind hier zu nennen. Bracken referiert dieses Problem wie folgt:

> »Alfred North Whitehead argumentiert in *Prozess und Realität* zum Beispiel, dass Kreativität als Prinzip der Neuheit für den kosmischen Prozess in der Tat die Ultimative [sic!] Realität darstellt, aber dass sie ›nur in ihren Instantiationen aktual ist‹, welche Gott und alle endlichen Entitäten einschließen.«[53]

Sieht man im kosmischen Prozess »die Welt«, so droht Gott zu einem Teilgehalt der Welt zu werden, anstatt ihr als schöpferischer Grund ontologisch vorauszuliegen. Zwar könne man einwenden, dass es ohne aktuale Entitäten gemäß Whiteheads »Ontologischem Prinzip«[54] auch keine Kreativität gebe, die Kreativität also gewissermaßen einen transzendentalen Status habe, sodass sie nur in ihren konkreten Realitäten überhaupt realisiert sei; dennoch hält Bracken daran fest, dass »Kreativität für Whitehead zwar nicht Gott« sei, »aber

---

51 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 71: »Aristotelian/Thomistic metaphysics, as noted above, does not provide a fully satisfactory explanation of God's immanence within the world, and Whitehead's metaphysics does not make clear God's transcendence of the cosmic process. For, if God like finite entities is ›a creature transcended by the creativity which it qualifies,‹ then God is a component rather than the transcendent source of the cosmic process.«

52 Siehe dazu auch Kapitel 17 dieses Bandes.

53 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 70: »Alfred North Whitehead argues in *Process and Reality*, for example, that creativity as the principle of novelty for the cosmic process is indeed Ultimate Reality, but that it ›is actual only in its instantiations,‹ which include God and all finite entities.«

54 Vgl. Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 11], 58: »Das ontologische Prinzip kann in folgender Weise zusammengefaßt werden: Wo kein wirkliches Einzelwesen, da auch kein Grund.«; im englischen Original: Whitehead, Process and Reality [wie Anm. 11], 19: »The ontological principle can be summarized as: no actual entity, then no reason.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Prozessprinzip für den kosmischen Prozess als Ganzen« ausmache.[55] Bracken resümiert bezüglich des Gott-Welt-Verhältnisses bei Whitehead deshalb:

> »Für Whitehead ist nicht Gott, sondern der kosmische Prozess als Ganzer der ontologische Ursprung und fortwährender Grund der Kreativität. Gott ist das ›primordiale, nicht-zeitliche Akzidenz‹ oder die hauptsächliche Instantiierung im kosmischen Prozess.«[56]

Das für den prozesstheologischen Panentheismus bestehende Problem des »doppelten Gottes«[57] in der Frage nach dem absoluten Ursprung oder letzten Grund der Wirklichkeit als Ganzer – die Frage, ob der Zusammenhang aus Gott und Welt ›mehr‹ ist als der auf die Welt bezogene Gott allein – wird in Brackens Lesart von Whitehead folglich zugunsten der Immanenz im kosmischen Prozess und damit zulasten eines transzendent-vollkommenen Gottes aufgelöst.

Diesbezüglich versucht Bracken mit seiner Weiterentwicklung des prozessphilosophischen Ansatzes zwischen den beiden Einseitigkeiten – der aristotelisch-thomistischen Transzendenz-Perspektive und der whiteheadianischen Immanenz-Perspektive – zu vermitteln. Dazu bedient er sich wiederum des systemischen Denkens, das er nicht nur als Weiterführung gewisser Denkansätze aus dem Whitehead'schen Werk entbirgt, sondern zudem an das christliche Gottesverständnis der Trinität rückbinden kann.

> »Aus meiner neo-whiteheadianischen Perspektive besteht die Welt aus Systemen höherer und niedrigerer Ordnung innerhalb des all-umfassenden Systems des göttlichen Lebens, des Reiches Gottes. Gott ist also weder eine transzendente individuelle Entität (wie in der klassischen Metaphysik), noch einfach das notwendige Prinzip der Einheit im kosmischen Prozess wie in Whiteheads Kosmologie, sondern das allumfassende System in einer Welt, die aus hierarchisch geordneten Systemen besteht.«[58]

---

55 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 70:„Yet creativity for Whitehead is not God but the principle of process for the cosmic process as a whole.«

56 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 71: »So for Whithead, not God but the cosmic process as a whole is the ontological origin and ongoing ground of creativity. God is creativity's ›primordial, non-temporal accident‹ or principal instantiation within the cosmic process.«

57 Vgl. Kapitel 13 dieses Bandes.

58 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 76: »From my own neo Whiteheadian perspective the world is composed of higher-order and lower-order systems within the all-comprehensive system of the divine life, the kingdom of God. God is

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott wird aus metaphysisch-theologischer Perspektive bei Bracken mit anderen Worten als transzendenter Ursprung gedacht, jedoch nicht als einzelne, der Welt enthobene Instanz, die der geschaffenen Wirklichkeit ontologisch getrennt gegenüberstünde. An diesem Punkt nimmt Bracken das Verbindungsmotiv des whiteheadianischen Panentheismus auf, indem er die *doppelte Bedeutung des panentheistischen ›in‹ systemisch integriert*: Die *Welt* ist *in Gott*, weil Gott so ihren transzendenten Ursprung darstellt, dass er als systemische Dynamik das weltliche Stufensystem endlicher Kreatürlichkeit bleibend als Teil seines systemischen Vollzuges – des göttlichen Lebens – enthält. Zugleich ist *Gott in* der *Welt* immanent, insofern alle geschaffenen Systeme auf ihn systemisch bezogen bleiben. Sie stehen als das, was sie sind, immer im Horizont des göttlichen Systems, das alles umfasst. Dies klingt zunächst formal oder technisch. Erinnert man sich jedoch an die Fundierung in der Entwicklung des Begriffes der Gesellschaft (society), liegt eine interpersonale Deutung nahe, die sich ohne Weiteres mit trinitarischem Gottesdenken verknüpfen lässt. Entsprechend expliziert Bracken sein systemisches Kausalitätsverständnis als wechselseitig konstitutive Beziehung zwischen Erfahrungssubjekten mit Bezugnahme auf Martin Bubers *Ich und Du*.[59] Dient ihm dieses Verständnis vor allem zur Erklärung innerweltlicher Wirkungsbeziehungen (inklusive der Inkarnation), eignet es sich zudem dazu, das göttliche Schöpfungshandeln aus einem sozialen Trinitätsverständnis heraus zu entfalten. Der eine Gott schafft nach Bracken als systemische Einheit der drei Personen aus einem interpersonalen Beziehungsakt heraus:

---

thus neither a transcendent individual entity (as in classical metaphysics) nor simply the necessary principle of unity within the cosmic process as in Whitehead's cosmology, but the all-inclusive system within a world composed of hierarchically ordered systems.«

[59] Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 127f.: »Cause-and-effect relations within systems and between systems reciprocally act upon one another so that what results is simultaneous mutual causation. Martin Buber seems to have had in mind this new understanding of causality between interrelated subjects of experience in his classic work on interpersonal relations, I and Thou, when he says: ›I require a You to become; becoming I, I say you.‹ Or, as Buber notes in distinguishing between I-You and I-It relations, ›There is no I as such but only the I of the basic word I-You and the I of the basic word I-It.‹ In either case, the ›I‹ exists in relation to another, either another subject of experience as in the I-Thou relation or an object apart from oneself as in an I-It relation. Hence, to think of oneself as separate either from other human beings or from the world of things is an unconscious abstraction from concrete reality.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Das Handeln des dreieinen Gottes auf die Schöpfung hin ist immer eine vereinheitlichte Gemeinschaftsrealität, in der alle drei Personen in verschiedener Weise vollständig involviert tätig sind. Die Einheit des göttlichen Wesens ist deshalb am richtigen Ort in unserem menschlichen Verständnis von Gott wiederhergestellt. Aber es ist keine homogene Einheit mehr, die der angeblichen Simplizität Gottes entspricht. Stattdessen ist es eine viel komplexere, diversifizierte Einheit aus wechselseitig-bezogener Existenz und Aktivität zwischen den göttlichen Personen, die den notwendigen sozialen Charakter der Realität sowohl für Gott als auch für alle Geschöpfe Gottes in den Vordergrund rückt.«[60]

Ein verdinglichendes Missverständnis wehrt Bracken jedoch sogleich ab. Man solle sich den sozialen Charakter des göttlichen Handelns nicht dergestalt vorstellen, wie sich drei menschliche Wesen gemeinschaftlich verhalten, wenn sie »gemeinsame Ziele und Werte« realisieren. Demgegenüber sollten die »göttlichen Personen« vielmehr als »dynamisch wechselseitig-bezogene Unterprozesse« begriffen werden, die dem »gemeinsamen Prozess des göttlichen Gemeinschaftslebens zu eigen« sind.[61]

Das »göttliche Gemeinschaftsleben« macht bei Bracken als trinitarisches System den »hyper-personalen« Grund- und Zielpunkt der gesamten Schöpfung aus, ähnlich wie ihn Teilhard de Chardin für seinen Ansatz vorgestellt hat. Es ist dasjenige System, das allen anderen Systemen durch seine systemische Dynamik bleibend voraus- und zugrunde liegt.[62] Schlechthin kein anderes System bzw. kein anderer systemischer Vollzug ist dem trinitarischen System gegenüber

---

[60] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 111: »[…] the agency of the triune God toward creation is always a unified corporate reality in which all three divine persons in different ways are fully engaged. The unity of the divine being is thus rightly restored to its proper place in our human understanding of God. But it is no longer a homogeneous unity in line with the alleged simplicity of God. Instead, it is a much more complex diversified unity of interrelated existence and activity among the divine persons that brings to the fore the necessarily social character of reality, both for God and all of God's creatures.«

[61] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 111: »[…] the community of the three divine persons as one God should not be conceived as akin to the interactions of three human beings in ongoing cooperation for the achievement of common goals and values. The divine persons are rather to be understood as dynamically interrelated subprocesses within the corporate process proper to the divine communitarian life.«

[62] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 86 spricht deshalb auch von einer die klassische »analogy of being« ersetzenden »analogy of becoming between God and creatures based on the foundational metaphor of process or system.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

isoliert. Als Individuum zu existieren, bedeutet mit anderen Worten, systemisch in ein System von Systemen eingebunden zu sein, die alle in je eigener Weise vom trinitarischen System abhängen und auf es bezogen sind. *Der panentheistische Grundgedanke entspinnt sich folglich auf eine holistische Weise aus dem intrinsischen Selbstbezug der göttlichen Trinität*. Dieses Selbst-Verhältnis kann jedoch weder als rein willkürliches, zufälliges noch als ein faktisch blindes, notwendiges Ursprungssystem gedacht werden. Als vollkommener, wechselseitiger Selbstbezug ist es zugleich vollkommene interpersonale Hingabe aus intrinsischer Güte und bester Absicht. Es ist somit reine Selbstmitteilung des Guten um seiner selbst willen. Der Begriff der Liebe als interpersonale Hingabe höchster Güte erscheint deshalb angemessen für die dynamische Wechselbeziehung des göttlichen Lebens. Dies lässt verstehen, wie Schöpfung aus Freiheit – ohne nötigende Zwänge oder Zweck-Mittel-Erwägungen – dennoch dem systemischen Verhältnis derart entsprechen kann, dass sie den Charakter einer *inneren Notwendigkeit* erhält. Weil Gott als vollkommene, liebende Selbstmitteilung in sich selbst systemische Beziehungsdynamik ist, gibt er diese Dynamik über sich hinaus zur Selbstmitteilung frei.[63]

Die in der Prozesstheologie angelegte modal starke Bi-direktionalität von Gott und Welt, oder anders ausgedrückt: Die *wechselseitige Abhängigkeit* der Schöpfung von Gott *und Gottes von der Schöpfung,*[64] wird auf diese Weise in ein asymmetrisches Bedingungsverhältnis aufgehoben, ohne jedoch Gott von der Welt zu trennen. Er bleibt immanenter Grund aller systemischen Vollzüge, die wiederum als Subsysteme im Horizont des trinitarischen Systems stehen. Das Trinitarische System ist in der Vollkommenheit seines Gemeinschaftslebens derart erfüllt, dass es die Schöpfung nicht ›braucht‹, sondern um seiner selbst willen, aus freier, sich selbst schenkender Güte heraus, frei-setzen kann.

In sich ist der eine Gott als systemischer Vollzug des Gemeinschaftslebens dreifaltig. Zwar kann die Rede von »Personen« nicht im

---

[63] Vgl. dazu den transzendentalphilosophischen Ansatz von B. Nitsche, Der dreieine Gott als Freiheitskommerzium. Versuch über das das trinitarische Selbstsein und die Eigenschaften Gottes, in: Th. Marschler/Th. Schärtl (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, 411–443, besonders 442.

[64] Vgl. dazu Ph. Clayton/G. Brüntrup auf der Konferenz zum Panentheismus in Stuttgart 2017, online abgerufen unter: https://www.forum-grenzfragen.de/panentheistische-annaeherungen/ (Stand: 27.08.2020). Vgl. auch Kapitel 13 dieses Bandes.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beschränkten Sinne endlicher Personalität univok übertragen werden, aber im systemischen Sinne *analoger* Begriffe bleibt sie sinnvoll:[65] Jede einzelne Person empfängt sich von den anderen beiden her und gibt sich ihnen ganz hin. Zusammen bilden sie aus diesem Vollzug ihrer gegenseitigen Hingabe heraus die gemeinsame Realität des göttlichen Lebens.[66] Aus seiner Überfülle wird es frei schöpferisch tätig und teilt auf die Weise sich selbst als das göttliche Leben in die geschaffenen Subsysteme hinein mit. Dabei gilt für Joseph Bracken der Gedanke der »Inkarnation« als »Schlüssel zum Argument für den Panentheismus«.[67]

Persönlich muss ich an dieser Stelle eine gewisse Enttäuschung vermerken, da die Formulierung »Schlüssel zum Argument für den Panentheismus« bei mir Hoffnungen auf einen tieferen Gedanken weckte, als dies schlussendlich in Brackens Ausführung vorzufinden ist. Statt eines systematischen Anschlusses, der das Konzept des Panentheismus (als zwischen Transzendenz und Immanenz vermittelndes) derart argumentativ begründet, dass beispielsweise die Inkarnation die unvertretbare Einmaligkeit der Kontingenz in der Geschichte in die Absolutheit aufhebt, oder dass die geschichtliche Präsenz des einen Gottes in menschlicher Gestalt zur überzeitlichen ontologischen Grundlage für die geschöpflich-kontingenten Rahmenbedingungen dieser konkreten Gestalt erklärt wird, ist Brackens Intention weit weniger prätentiös. Für ihn stellt der theologische Gehalt des Inkarnationsgedankens vielmehr einen »Testfall *par excellence* für ein system- oder prozess-orientiertes Verständnis des

---

65 Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 86: »Since God is not emergent out of the cosmic process but is conceived by Christians and other theists as the transcendent origin of the cosmic process, such a definition of personhood does not apply to God. The personhood and agency of God thus becomes simply a matter of philosophical speculation and religious belief. But, of one adopts a system-oriented approach to the notion of panentheism, then one can still think of human personhood and divine personhood in analogical terms.«

66 Vgl. dazu Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 138: »With respect to the doctrine of the Trinity, however, the system·in question is the divine communitarian life to which each of the divine persons contributes by reason of ›his‹ specific ongoing relation to the other two divine persons. […] in the workings of the divine communitarian life it is three fully constituted individual entities (the divine persons) that are joined together to produce the corporate reality of the divine communitarian life.«

67 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 115.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott-Welt-Verhältnisses« dar.[68] Es ist somit nur ein – wenngleich besonders hervorgehobener – Anwendungsfall, an dem sich das prozesstheologische Denken nach Brackens Weiterentwicklung zu bewähren hat. Was hier zu denken aufgegeben ist, beschreibt Bracken so:

> »Das Göttliche und das Menschliche durchdringen einander gegenseitig, ohne dadurch das Göttliche auf das Menschliche oder das Menschliche auf das Göttliche zu reduzieren. Was das Unendliche und was das Endliche ist, sind keine logischen Widersprüche, sondern komplementäre Realitäten, die einander reichere Bedeutung und Wert geben.«[69]

Nach einem kurzen philosophiegeschichtlichen Exkurs zu Hegel, Whitehead und Hartshorne bietet Bracken sein eigenes Verständnis »zweier dynamisch integrierter Systeme« an.[70] Im Vordergrund steht dabei die Frage nach der unterschiedlichen Wirkungsweise der göttlichen und der menschlichen Natur. Statt mechanistisch »unilateral«, wie Bracken es der »klassischen Metaphysik« zuschreibt, sei die wechselseitige kausale Bezogenheit der Erfahrungssubjekte systemisch »notwendig reziprok« zu denken.[71] Dafür bietet sich jenes bereits angesprochene interpersonale, von Martin Buber inspirierte Verständnis an.[72] Diesem folgend sieht Bracken in Jesus Christus eine lebendige Wechselbeziehung bzw. »gleichzeitige gegenseitige Verursachung« zweier Systeme: Einerseits »zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus« und andererseits »zwischen den göttlichen Personen im göttlichen Gemeinschaftsleben«, die nicht auf eine einfache Ursache-Wirkungs-Relation verkürzt werden können.[73] Derart sei systemisch nachvollziehbar, wie im Erfahrungsleben Jesu »eine fortwährende reziproke Kausalität zwischen Gott und

---

[68] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 116: »The doctrine of the Incarnation is, in other words, the test-case *par excellence* for a systems- or process-oriented understanding of the God-world relationship.«

[69] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 116f.

[70] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 129.

[71] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 127.

[72] Vgl. Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 127f. Siehe oben Anm. 59.

[73] Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 138: »simultaneous mutual causation between the divine and human natures within Jesus on the one hand, and simultaneous mutual causation between the divine persons within the divine communitarian life on the other hand.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mensch« gegenwärtig gewesen sei.[74] Schließlich kann Bracken für seinen Erklärungsansatz den Testfall als Erfolg verbuchen, indem er die »dynamische Synthese der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus« als das spezifische System »einer göttlichen Person« begreift: »Die göttliche Natur fungiert als Prozess höherer Ordnung und die menschliche Natur als Prozess niedrigerer Ordnung innerhalb des Gesamtsystems oder der Operationsweise, die Jesus als göttlicher Person eigen ist.«[75]

6. Ein Resümee

Der Ansatz von Joseph Bracken gewinnt sein eigenständiges Profil vor allem durch den kritischen Umgang mit der Prozessphilosophie Whiteheads. Gleichzeitig vermittelt er die Kernintentionen eines klassisch aristotelisch-thomistischen Gottesdenkens auf diese Weise in eine moderne, von naturwissenschaftlichen Veränderungen gekennzeichnete Weltanschauung. Aus dieser Vermittlungsperspektive konzipiert Bracken unter Zuhilfenahme des Systembegriffes einen breiten gesamtsystematischen Ansatz, der im besten Sinne als zeitgenössische Metaphysik gelten kann. Für diese erhebt Bracken insbesondere hinsichtlich des panentheistischen Charakters den Anspruch, »aus philosophischer Perspektive […] ein neues Modell oder Paradigma für die Beziehung zwischen dem Einen und den Vielen« anzubieten, »in dem das Viele durch seine dynamische Wechselbeziehung von Moment zu Moment die Realität des Einen als Gemeinschaftssystem oder Operationsweise höherer Ordnung für sich selbst als seine Teilnehmer und/oder konstituierende Teile co-produziert.«[76]

---

74 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 130: »there was an ongoing reciprocal causality between the divine and the human Jesus' experience.«

75 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 137: »With respect to the doctrine of the Incarnation, the system in question is the dynamic synthesis of the divine and human natures in Jesus as a divine person. The divine nature functions as a higher-order process and the human nature as a lower-order process within the overall system or mode of operation proper to Jesus as a divine person.«

76 Bracken, The World in the Trinity [wie Anm. 1], 139: »From a purely philosophical perspective, what I am urging here is a new model or paradigm for the relation between the One and the Many in which the Many through their dynamic interrelation from moment to moment co-produce the reality of the One as a higher-order corporate

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Man wird Bracken zugestehen müssen, dass seine systemisch interpersonale Fortschreibung des metaphysischen Gesellschaftsbegriffes auf elegante Weise mehrere Fliegen mit einer Klappe schlägt. So wird er das Kombinationsproblem quasi im Vorbeigang los und kann die Wirklichkeit selbst nicht nur panpsychistisch, sondern (mit meinen eigenen Worten) *pan-proto-personalistisch* auffassen. Das bereits in Whiteheads organismischer Metaphysik angelegte holistische Verständnis erhält somit ein intrinsisches Bezugsverhältnis auf den trinitarisch gedachten letzten Grund der Wirklichkeit hin. Dieser wiederum ist bei Bracken aus dem prekären Spannungsfeld der aktuellen Panentheismus-Debatten befreit: Das Problem des »doppelten Gottes« wird zugunsten eines asymmetrischen Begründungsverhältnisses gelöst. Gott ist als trinitarisches System transzendent seinen Subsystemen voraus und zugleich immanenter Grund aller auf ihn bezogenen geschaffenen Systeme. Anzumerken ist allerdings, dass das mereologische Problem, wie die Subsysteme mit den höheren Systemen und letztlich dem höchsten, trinitarischen System verbunden und doch zugleich im Sinne echter Freiheit eigenständig sein können, nur dann gelöst werden kann, wenn der Schöpfungsakt nicht einfach eine modal-starke notwendige Folge des Ursprungssystems ist, sondern aus der *inneren Notwendigkeit* des trinitarischen Selbstbezuges als freie Hingabe um seiner selbst willen folgt. Brackens dialogisches Verständnis des trinitarischen Gemeinschaftslebens wie auch sein Inkarnationsverständnis erlauben eine solche Interpretation jedoch ohne Weiteres.

Bei aller geradezu ziselierten Ausarbeitung entlang der Bruchlinien zwischen Prozesspanentheismus und klassisch-thomistischem Gottesdenken ist es zwar nicht überraschend, aber deshalb auch nicht weniger beeindruckend, dass Bracken immer wieder darauf verweist, nur ein unvollkommenes theoretisches Modellangebot zu machen. Der klassische Gedanke, dass analoge Rede bei aller Anähnlichung immer eine je größere Unähnlichkeit behält,[77] kann direkt an Whiteheads Warnung vor dem »Trugschluss unzutreffender Konkretheit« angeschlossen werden. So kann dem dialogischen Charakter seiner Metaphysik getreu diese selbst als Angebot zum interdisziplinären wie interreligiösen Dialog verstanden werden.

---

system or mode of operation for themselves as its participants and/or constituent parts.«

[77] Vgl. Kapitel 5 dieses Bandes.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche

16 Von der creatio ex nihilo zur incarnatio et vivificatio continua

Wer sich aktuell mit der Doppelfrage beschäftigt, wie »Gott *in* Welt« und »Welt *in* Gott« zu denken ist, wird notwendig auf den Leitgedanken der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) stoßen. Die Formel von Theophilus: »Gott hat das alles aus nichts zum Sein geschaffen«[1] steht traditionell für die christliche Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Zugleich macht die Formel deutlich, dass sich die Erschaffung aus nichts (*ex nihilo*) als eine Erschaffung durch Gott bestimmt, die nicht auf ein vorhandenes Seiendes zurückgreift. Sie verbindet sich also mit dem Willen und Wollen Gottes. In der aktuellen Diskussion wird diese Auffassung – der jeweiligen Positionierung entsprechend – theistisch orientiert starke Zustimmung und bei eher zum Platonismus oder Pantheismus tendierenden Positionen vehemente Ablehnung erfahren. Daher darf der Umgang mit der Frage einer *creatio ex nihilo* als Indikator dafür angesehen werden, wie das Gott-Welt-Verhältnis insgesamt näher bestimmt wird.

1. Historische Orientierungen

Wer dabei nach den Anliegen und der Herkunft des Leitgedankens von einer Schöpfung aus dem Nichts fragt, kann den historisch-systematischen Zusammenhang mit der einschlägigen Studie von Gerhard May unter vier Gesichtspunkten zusammenfassen:

Erstens entwickelt sich die Lehre von der *creatio ex nihilo* in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im Kontext der pulsierenden

[1] Theophilus of Antioch, Ad Autolycum, hrsg. von R. Grant, Oxford 1970, 6: καὶ τὰ πάντα ὁ θεός ἐποὶησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Metropole Rom, die in dieser Zeit ein brodelnder Schmelztiegel unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Auffassungen ist.[2]

Zweitens stellt die Lehre von der *creatio ex nihilo* aus christlicher Perspektive die unbedingte Souveränität Gottes heraus, welche den Ausgang der Welt aus dem Entschluss und Willen Gottes betont und die uneinholbare Heiligkeit Gottes unterstreicht. Betont wird der freie Wille Gottes und seine Ursprung gebende Macht, die das All macht und sein Handeln in der Geschichte zum Heil der Menschen begründet:

> »Irenäus betont nachdrücklich die Kontingenz der Schöpfung. Gott schuf die Welt und den Menschen aufgrund eines freien Willensentschlusses; er bedurfte des Menschen nicht etwa, sondern er wollte ein Gegenüber haben, dem er seine Wohltaten erweisen konnte. Auch die Erhaltung der ihrem Wesen nach vergänglichen Geschöpfe ist ein Gnadenhandeln Gottes; in seiner unendlichen Güte bewahrt er sie im Sein und führt sie der Vollkommenheit entgegen.«[3]

Diese Positionierung und Profilierung geschieht nach zwei Seiten hin – gegenüber Platonismus und Gnosis.

Drittens richtet sich der Leitgedanke also gegen die Lehre des Platonismus, nach welcher der göttliche Nous die ungeschaffene und seit Ewigkeit bestehende Materie gemäß den göttlichen Ideen formt und gestaltet. So ist der Nous der göttliche Demiurg und Baumeister, der die Dinge sinnvoll ordnet. Aber er ist nicht der Schöpfer, der die Materie als Potenzialität oder Baumaterial ins Dasein ruft. Während Justin der Märtyrer »noch annahm, die Welt sei aus der ungewordenen Materie entstanden, hat sein Schüler Tatian bereits dezidiert die Auffassung vertreten, die Materie sei von Gott geschaffen und könne nicht als Prinzip [!] gelten«.[4]

Aus christlicher Perspektive werden dann vor allem drei Argumente ins Feld geführt, um die Reduktion Gottes auf die Funktion des Gestalters einer bereits vorhandenen Materie zu überwinden.[5] Zum einen kann die Rede von der ungewordenen Materie Gott nicht im strengen Sinne als Schöpfer ansehen, und sie impliziert einen Prinzipiendualismus, dem zufolge Gott nicht der Urheber der Welt ist.

---

[2] Vgl. G. May, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin – New York 1978, 153.
[3] Vgl. May, Schöpfung [wie Anm. 2], 179–180.
[4] Vgl. May, Schöpfung [wie Anm. 2], 62.
[5] Vgl. May, Schöpfung [wie Anm. 2], 163–165.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zum anderen ist eine ungewordene und unveränderliche Materie dem ungewordenen und unveränderlichen Gott in seinem ontologischen Status gleich.

Schließlich würde eine präexistente Materie Gottes Größe depotenzieren, weil Gott sich nicht mehr von einem menschlichen Handwerker unterscheiden ließe, der aus vorgegebenem Material macht, was er will. Demgegenüber wird Gottes Schaffen nur dann der Göttlichkeit Gottes und seiner Souveränität über alles Geschaffene gerecht, wenn Gottes Handeln die innerweltlichen Analogien eines Handwerkers übersteigt.

Diese letzte Einsicht ist bereits bei dem gnostischen Lehrer Basilides präsent.[6] Daraus zu folgern, dass die *creatio ex nihilo* gnostischen Ursprungs sei, ist historisch möglich. Dennoch steht auch bei Basilides die biblisch angelegte über-seiende Souveränität Gottes im Zentrum des Gedankens. Entsprechend verbindet sich der Gedanke der *creatio ex nihilo* im christlichen Kontext mit der Vorstellung unbegrenzter Allmacht, welche die Monarchie und Freiheit des schaffenden Gottes und die Kontingenz der göttlich geschaffenen Welt hervorhebt.[7]

Die Argumente für eine *creatio ex nihilo* zielen vor allen Dingen auf die Einsicht, der zufolge ein Prinzipiendualismus die monotheistische Einzigkeit und unbedingte Souveränität Gottes tangiert. Daraus resultiert die Frage, wie Gottes Göttlichkeit im Unterschied und im Verhältnis zur Welt logisch gedacht werden kann. Daher bedarf es einer klaren Unterscheidung zwischen dem Ungewordenen (Gott als *causa sui*) und dem Gewordenen (Welt als kontingente). Der

---

[6] Vgl. May, Schöpfung [wie Anm. 2], 183–184 und 68–73: Wie die Idee des Guten bei Platon noch jenseits des Seins zu stehen kommt, ist Gott ein nicht-seiender, weil über-seiender Gott. Aus ihm geht der Weltsame, in dem alles als Möglichkeit impliziert ist, oder Weltlogos oder Weltfeuer hervor. So existiert im Weltsamen potenziell alles, was sich im Laufe der Zeit verwirklichen wird. Alles läuft nach dem Plan des über-seienden Gottes ab. Wie lässt sich dieser Ausgang näher bestimmen? May, Schöpfung [wie Anm. 2], 71: »Die Welt ist voraussetzunglos aus dem Nichts geworden. Die Weltschöpfung erfolgt durch den Willen und das Wort Gottes.«

[7] May, Schöpfung [wie Anm. 2], 170f.: »Der Willensbegriff des Irenäus ist seinem Wesen nach unphilosophisch. Zwar ist es auch allgemeine philosophische Überzeugung, dass für Gott Wollen und Verwirklichung des Gewollten zusammenfallen, sein Schaffen mühelos ist, aber Gott kann nur das im Rahmen der Naturordnung mögliche Beste wollen, und sein Wille findet in der Materie seine Grenze. Dagegen meint Irenäus, wenn er vom Willen Gottes als dem alleinigen Grund der Schöpfung redet, die absolute Freiheit und Allmacht des biblischen Gottes.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

platonischen Auffassung, nach welcher die Materie ein Gegenprinzip zu den göttlichen Ideen darstellt, steht u. a. der Johannes-Prolog entgegen, in dem betont wird, dass durch den Logos, der bei Gott war und der Gott war, alles geworden ist, was ist. Von daher wurde die Schöpfung durch Gottes Selbstaussprache im Wort der Liebe und als Wort der Zusage und Verheißung für die Welt geschaffen. So sind der Mensch und sein Heil Ziel und Zweck der Schöpfung.[8] Darin kommt bereits jene trinitätstheologische Dynamik der Differenzierung zur Sprache, nach welcher der Vater als der erste Gott und der Sohn als der zweite Gott begriffen wird. Geht der Sohn in der Zeugung aus dem Vater hervor, so ist der Logos-Sohn der sprechende Gott und Schöpfer im eigentlichen Sinne.

Viertens dominierten neben platonischen Vorstellungen gnostische Spekulationen das damalige Diskursfeld. In Anknüpfung an platonische Schemata und in einer Transformation biblischer Überlieferung wurde gemeingnostisch die Vorstellung eines absteigenden Ausgangs der Welt aus Gott vertreten. Dieser emanativen Auffassung zufolge, die hier nur in einer Grundlinie und nicht in ihren vielen Schattierungen dargelegt werden kann, ist die Schöpfung ein Werk der Engel oder des untergeordneten Demiurgen. Demnach gibt es einen schlechthin vollkommenen, allumfassenden Gott. Durch einen eigenmächtigen bzw. selbstbezogenen Akt in den Äonen, den Abfall der ewigen Weisheit (Sophia) von Gott, wird die Schöpfung als Welt im Gegenüber zu Gott konstituiert. Der Demiurg oder die Engel handeln im Auftrag der Sophia, die sich vom höchsten Gott abgewendet hat. Deshalb ist die Welt und die Lebenswelt des Menschen als in Abfall von Gott in den Äonen bestimmt. Die Theorie des Abfalls hilft zu verstehen, warum die Welt so unvollkommen ist und es das Böse geben kann. Hingegen existiert im Menschen weiterhin das Pneuma als das innenwohnende geistige Prinzip, welches den Menschen in seiner geistigen Sinnspitze mit dem vollkommenen Gott verbindet. Sofern der Mensch sich des Pneumas bewusst wird und das Pneuma von der weltverhafteten und affektiven Psyche, die durch den Abfall der Sophia konstituiert ist, unterscheidet, wird es dem Menschen möglich, sich von den Verhaftungen an die materielle Welt zu lösen. Entsprechend ist Jesus von Nazareth nicht der Sohn des

[8] May, Schöpfung [wie Anm. 2.], 155: »Sowohl Clemens von Alexandrien als auch Origenes berichten, Tatian habe die Worte, ›es werde Licht‹ (Gen 1,3) nicht als Befehl, sondern als Bitte des Schöpfers an den ersten Gott gedeutet.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes der Juden, sondern das Kind der vollkommenen Gottheit. So ist Gott nicht nur als höchste Geistigkeit, sondern auch die Erlösung als Prozess der Vergeistigung zu verstehen. Der christliche Protest richtete sich u. a. gegen die problematischen (anti-jüdischen und doketischen) Züge der Christologie und schöpfungstheologisch gegen die valentinianische Anschauung, nach welcher »der Prozess der Weltschöpfung erst durch den [Ab-]Fall der Sophia [der göttlichen Weisheit von Gott] in Gang gekommen sei« und »der Demiurg in Abhängigkeit vom Soter [Erlöser] und von der Sophia den Kosmos geschaffen hat«.[9] Die Unterordnung und Abtrennung der Sophia von Gott sowie die Übertragung menschlicher Affekte auf die göttliche Instanz der Sophia führen zu einer Trennung in Gott und zu einer Abwertung der Schöpfung.

Hingegen ist die Anschauung Tatians, der zufolge »die Materie unmittelbar von Gott geschaffen wurde«, ganz »ungnostisch […]. Sie stellt den entscheidenden Schritt zur endgültigen Formulierung der Lehre von der *creatio ex nihilo* dar.«[10] Dem biblisch-heilsgeschichtlichen Denken des Irenäus von Lyon entspricht es sodann, die Schöpfung als Ausdruck der Güte Gottes und seines gütigen, auf das Heil der Menschen zielenden Handelns zu verstehen. Dies bedeutet im Unterschied zu den gnostischen Systemen, dass die Welt, dem biblischen Schöpfungsbericht entsprechend, als gute gewollt ist. Die Heilsgeschichte überholt daher alles Böse und soll diese ursprüngliche Gutheit in der Vollendung wieder aufrichten. Allerdings gelingt es Irenäus noch nicht, diese Gutheit im Sinne einer Logik der Liebe als freies Selbst-Verschenken und als Freisetzung endlicher Freiheit zu formulieren. Sein Allmachtsdenken überlagert das Selbstsein und die Eigenständigkeit geschöpflicher Wirklichkeit. Anders als in der valentinianischen Auffassung, der zufolge die Schöpfung ein Resultat des Abfalls der Sophia vom vollkommenen Gott ist, werden der göttliche Logos-Sohn und die göttliche *ruah*-Sophia als die beiden Hände des Vaters vorgestellt. Dadurch kann die Einheit in der Unterschiedenheit der göttlichen Instanzen gewahrt werden und deutet sich bereits an, dass die Schöpfung, christlich gesehen, letztlich trinitarisch auszubuchstabieren ist.

---

9 Vgl. May, Schöpfung [wie Anm. 2], 170.

10 Vgl. May, Schöpfung [wie Anm. 2], 157–158.170.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Notwendige Transformationen

Zu den zentralen Anliegen der Lehre von der *creatio ex nihilo* gehört es daher, erstens die Vorstellung eines Gegenprinzips zu Gott zu vermeiden, das ontologisch gleichwertig und bzw. oder ungeschaffen gleichewig ist. Ebenso wird zweitens eine (manichäische) Spaltung in Gott zwischen den Instanzen des ersten Gottes und der Sophia sowie drittens zwischen Gott (gut) und Schöpfung (böse) abgelehnt. Viertens wird in Übereinstimmung mit dem biblischen Befund die unbedingte Souveränität Gottes betont. Alles, was ist, verdankt sich der schöpferischen Macht und der ins Dasein rufenden Liebe Gottes. Deutlicher als dies am Anfang in den Entstehungskontexten kritischer Abgrenzung geschah, ist Schöpfung im Lichte der Liebe Gottes zu denken, die in zwangloser Freiheit die endliche Schöpfung erwählt und zu eigenständiger Freiheit ermächtigt, damit sie in kreativer Weise an diesem Schöpfungsprozess teilnehmen kann. Das Ziel des Schöpfungshandelns ist fünftens in das Erlösungshandeln eingeordnet. Deshalb ist die Schöpfung auf das Gute und Rettende ausgerichtet. Angesichts dieser zentralen Anliegen kann die Kritik an der Lehre von einer *creatio ex nihilo* bedacht und können die problematischen Akzente ihrer Fassung bei Theophilus und Irenäus im Lichte einer *creatio ex amore* reformuliert werden. Dazu gehört sicher eine neue Bestimmung der Allmacht Gottes. Diese hat das Handeln Gottes ohne fortdauernde einzelne Interventionen zu denken. Das Wollen freier Geschöpfe bedeutet dann keine Einschränkung der Allmacht, sondern ihre Neubestimmung als gott-menschlicher Freiheitsdialog, in dem Gott alles vermag, was werbende Liebe vermag. Das Wollen freier Geschöpfe bedeutet keine Beschränkung der Allmacht im Sinne eines gott-menschlichen Freiheitsdialoges. Das freie Handeln Gottes bedarf in christlicher Perspektive schließlich einer trinitarischen Fassung. In dieser Weise kann der Gedanke der *creatio ex nihilo* transformiert und das Schöpfungsdenken im größeren Kontext der Soteriologie und Trinitätslehre neu modelliert werden. Deshalb darf mit Richard Rice in gegenwärtiger Perspektive gesagt werden:

> »It is precisely because God's preeminent characteristic is self-giving love that God brings into existence a reality distinct from God, a world totally dependent on God's free decision both to sustain and to initiate its existence. Viewed as an expression of divine love, creation out of nothing conveys something important about both creator and

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> creation. In line with Rahner's famous dictum regarding the economic and immanent trinity, creatio ex nihilo reminds us that God's relation to creation is consistent with, and revelatory of, what God has always been.«[11]

Da Liebe nicht nur ein Gottesattribut ist, sondern johanneisch das Sein Gottes kennzeichnet, kann dieser Gedanke noch stärker trinitarisch gewendet werden: Gott existiert in der Trinität als der schlechthin freie Gott, der im Sohn und im Geist das Andere seiner selbst ursprünglich will und von Ewigkeit her freigibt. Denn Freiheit als transzendentale Bedingung konkreter Freiheitsvollzüge ist im Ursprung dadurch bestimmt, dass ihr primärer Gehalt nichts anderes als Freiheit sein kann. Deshalb findet Freiheit ihre Erfüllung im Wollen und in der Bejahung anderer Freiheit.[12] In der ewigen Freisetzung und Freigabe des Sohnes und des Geistes durch den Vater begründet sich von allem Anfang an eine Gegenseitigkeit des freien Wollens des Anderen, das unzeitlich oder überzeitlich bestimmt werden muss.[13] So bilden Vater, Sohn und Geist von Ewigkeit her ein Kommerzium der Freiheit, das durch gegenseitiges Selbst-Verschenken und gegenseitige Hingabe geprägt ist. In dieser lebendigen Überfülle des trinitarischen Lebens liegt in aller Freiheit der göttlichen Instanzen begründet, warum der Vater seinem Charakter als Sich-selbst-Verschenkender entsprechend nicht nur das Andere seiner selbst (Sohn und Geist), sondern auch das Andere *als* Anderes will. In dieser Weise ist das Andere der Welt innerhalb der Selbstunterscheidung Gottes als Differenz-Einheit von Vater, Sohn und Geist umfasst und gewollt. Der Beitrag von Dennis Stammer zu Joseph Bracken kann zeigen, inwieweit hier Verbindungen zum systemischen Prozessdenken möglich sind.

Das Andere als Anderes aber ist per se das Nichtgöttliche, die kontingente Welt und der sterbliche Mensch. In der bejahenden Liebe

---

[11] Vgl. R. Rice, Creatio ex Nihilo. It's Not about Nothing, in: Th. J. Oord (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York 2015, 87–98, hier: 94.

[12] Vgl. H. Krings, System und Freiheit, Freiburg – München 1980, bes. 40–68.99–130.161–184, hier 57–58: »Der in der Selbstgeneration der transzendentalen Regel generierte Gehalt ist mithin die Freiheit selbst. Die Frage des transzendentalen Gehaltes ist von Bedeutung, denn durch den Gehalt erhält der unbedingte Aktus seine Bestimmtheit.« »Der Gehalt für Freiheit ist Freiheit« (121–126).

[13] Vgl. B. Nitsche, Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (= RF 34), Regensburg 2008, 165–243.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Anderen als Anderem realisiert sich auch die Liebe zur geschichtlichen Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit. In dieser Liebe, die Kontingenz bejaht, liebt Gott zugleich die geschichtlich einmalige Singularität und die unwiederholbare Besonderheit befristeter Wirklichkeit. Um dieses kostbaren Wertes der Kontingenz willen, die in der Inkarnation Gottes im Menschen und in der Geschichte Jesu ihren ausgezeichneten Höhepunkt hat, geschieht Schöpfung. Gott will die Kostbarkeit einmaliger, unwiederbringlicher Ereignisse und darin das Gute in den Prozessen der Welt. Aber er kann um der unendlichen Wertschätzung endlicher Güte und endlicher Freiheit in Liebe willen das Risiko des Scheiterns, der Todesverfallenheit, des unschuldigen Leidens oder des abgründig Bösen nicht vermeiden. Insofern gehören die Begrenzungen der Kontingenz, die im Weltall waltenden Naturgesetze, gehören Sterblichkeit und Leid, Krankheit und Katastrophen zur kontingenten Welt. Dies kann erträglich nur gedacht werden, wenn die harten Grenzen der Endlichkeit, wenn die Kollateralschäden der Schöpfung, wenn die Dramen und Leiden der Menschen von einem Vollendungswillen Gottes unterfasst und umfasst sind, sodass sich Tod in Leben, Leiden in Liebe, Ohnmacht in Macht und Dunkelheit in Licht wandeln kann. Nur die erinnernde Rettung unwiederbringlicher Kostbarkeit kann ein österliches Licht der Versöhnung auf das Zerstörte und Verlorene scheinen lassen.[14]

In diesem liebenden Wollen des Anderen als Anderem gibt es keine Notwendigkeit der Schöpfung im herkömmlichen Sinne. Weil aber Liebe das Gegenüber als ein freies und eigenständiges Gegenüber will, ist Schöpfung in diesem Sinne Ausdruck des sinnentsprechenden Selbst-Verschenkens Gottes. Vielleicht kann dieses sinnentsprechende Selbst-Verschenken im Modus der Freiheit und in der Logik der Liebe dann auch als eine intrinsische Notwendigkeit der Liebe zur Sprache gebracht werden. Dann kämen Freiheit und Notwendigkeit in der Liebe überein. In jedem Fall kann das Sein als Sein in Beziehung, können Relationalität und Liebe als Ausdruck des göttlichen Wesens verstanden werden. Insofern ist Gottes Existenz nicht abhängig von der Schöpfung, aber die Weise der göttlichen Existenz und ihres freien

[14] Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. ^{3}2009, bes. 300–310; vgl. B. Nitsche, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (= RGGe 22), Münster u. a. 2001, 481–494.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Charakters impliziert das Wollen des Anderen und damit Schöpfung und Beziehung, die als bejahende Liebe konkret ist.

Im Anschluss an Eric M. Vail darf zunächst summarisch herausgestellt werden: Schöpfung ist nicht eine einmalige (deistische) Es-war-einmal-Aktivität Gottes in der Vergangenheit, aber auch keine innerweltliche (interventionistische) Daueraktivität, die jedes Einzelne in seiner Einzelheit erschafft (gegen Irenäus). Ist Gott Liebe und vermag Gott alles, was Liebe vermag, so ist die Gott-Welt-Relation nicht durch omnipotente Allmachtsphantasien oder durch zwanghaft kontrollierende Machtmechanismen zu bestimmen, wie sie von Kritikern im Denken des Irenäus identifiziert wurden.[15] Daher gilt die theologische Reserve zurecht einem Verständnis von Gottes Macht, sofern diese als größtmögliche, jederzeit alles Denkbare unmittelbar erzwingen könnende Macht vorgestellt wird. Dies ist ein Denken der *potentia Dei absoluta*, welches das Theodizee-Problem extrem anschärft. Schöpfung heißt im Kontext der Liebe Gottes nicht Unterwerfung, sondern freigebende Ermächtigung in das eigene Selbstseinkönnen hinein. Diese begleitende Ermächtigung aus Liebe zur Selbstermächtigung in Liebe (*creatio continua* als *creatio ex amore*) bedeutet eine fortdauernde schöpferische und liebende Freisetzung, sodass jede Art von Existenz oder Prozess von der alles durchdringenden, unablässig gegenwärtigen Aktivität Gottes ermöglicht ist. Im Anschluss an Eric M. Vail bedeutet dies konkret:

1. Gott schuf aus dem Nichts, insofern er aus nichts anderem als seinem freien Willen und seiner überströmenden Liebe heraus schuf und nichts seiner schöpferischen Aktivität ontologisch oder zeitlich vorausging.
2. Schöpfung ist Ausdruck von Gottes Liebe, die sich selbst in der innergöttlichen Communio der Freiheiten verschenkt und anteilgebend sowie anteilnehmend ekstatisch über sich hinaus ist, indem sie die Welt und die Menschen als Gegenüber will und freisetzt.
3. Göttliche Liebe als sich selbst frei und hingebungsvoll verschenkende Liebe ist der Leitgedanke im Meta-Narrativ von Schöpfung. Andere Eigenschaften wie Souveränität, Herrschaft oder formale Unveränderlichkeit Gottes sind von daher zu reformulieren.

---

[15] Vgl. E. Vail, Creation out of Nothing Remodeled, in: Th. J. Oord (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York 2015, 55–68, hier: 66f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Wenn Gottes Liebe als freies Beziehungsgeschehen in Liebe der Grund von Schöpfung und das Ziel von Schöpfung ist, so findet die Schöpfung ihre Erfüllung in der liebenden Gemeinschaft der Geschöpfe untereinander und mit Gott. Dies ist nur möglich, wenn die transzendentale Freisetzung im Ursprung menschlicher Freiheit in den Lebensentwürfen der Menschen kategorial zur Auslegung kommt und durch diese kategoriale Auslegung sichtbare Form und sichtbarer Inhalt in den Lebensvollzügen und Kommunikationen der Menschen wird.[16]
5. Gottes freilassende und befreiende Liebe hat in der Ermächtigung zur Selbstermächtigung der Schöpfung und ihrer Geschöpfe eine synergetische Struktur. Gott ist der ermöglichende und freisetzende Tiefengrund in allen kreativen Prozessen der Welt. Insofern ist Gottesliebe als bejahende Freisetzung menschlicher Freiheit zu eigenständiger Selbstbestimmung und eigenständigem Handeln zu fassen.[17]
6. In unerzwingbarer Weise gibt Gott gnädig Anteil und nimmt Anteil. Gottes Erschaffen aus Liebe und aus seinem freien Willen zieht in einer Logik der Liebe ein dialogisches Geschehen nach sich, in dem Gottes Wirken als Eröffnen, Anregen, Werben, Locken, Zusagen und Ermutigen oder Ermahnen und Einspruch zu begreifen ist.
7. Menschlich findet Gottes Liebe als bejahende und freisetzende Zuwendung in der Liebe des Menschen zu Gott und zum Nächsten ihren sichtbaren Ausdruck. Diese bejahende Hingabe an Gott und an die Menschen gewinnt dort eminente Gestalt, wo sie noch die Widersacher und Feinde anzunehmen und einzuschließen vermag, wie dies bei Jesus im Extrem von Widerspruch und Kreuzigung konkret geworden ist.
8. Eine in das Erlösungshandeln einbezogene Schöpfung ist nicht einfach die göttliche (Selbst-)Präsentation nach außen. Schöpfung ist im Zusammenhang göttlicher Anteilgabe und Anteil-

[16] Vgl. Nitsche, Göttliche Universalität [wie Anm. 14].

[17] Vgl. B. Nitsche, Handeln Gottes. Eine schöpfungstheologische und transzendentallogische Rekonstruktion, in: B. P. Göcke/R. Schneider (Hg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, 204–242.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nahme ein dialogisches Drama, in das die Geschöpfe durch ihre existenzbestimmende Antwort involviert sind.[18]

3. Zentrale Einwände

Vor diesem Hintergrund einer notwendigen Re-Vision des Gedankens der *creatio ex nihilo* innerhalb einer beziehungsorientierten Logik der Liebe können einschlägige Einwände gegen das Denken einer *creatio ex nihilo* aufgenommen und Missverständnisse ausgeräumt werden.

3.1 Die fehlende biblische Basis

Immer wieder wird hervorgehoben, dass die Lehre von der *creatio ex nihilo* keine oder keine genügende Basis in der Heiligen Schrift habe. Das betrifft zum einen den Umstand, dass die Genesis nicht von einer *creatio ex nihilo* spricht, sondern mit dem *tohu wa bohu* eine gestaltlose Masse oder ein erstes Chaos bezeichnet, sodass Gott im Angesicht der Tiefe (*tehom*) erschafft (Gen 1,2).[19] Solche Perspektiven finden sich auch im Neuen Testament (2 Petr 3,5; Hebr 11,3) und begründen, warum auch viele Christen der ersten Generationen bis hin zu Justin oder Clemens von Alexandrien die Vorstellung akzeptierten, der zufolge Gott aus einer ungeformten Materie schuf. Darin wurde zunächst noch kein Konflikt mit Gottes schöpferischer Macht und kein Konflikt des Prinzipiendualismus mit dem Monotheismus gesehen.

Der Sache nach findet sich der Gedanke in 2 Makk 7,28, im Kanon der Septuaginta, aber nicht im hebräisch verfassten Kanon der

---

[18] Vail, Creation Remodeled [wie Anm. 15], 58f.

[19] Die in Gen 1,1–2,4a beschriebene Erzählung von der Erschaffung der Welt ist vom Gegensatz Chaos – Kosmos bestimmt. In eindrücklichen Bildern wird erzählt, wie Gott aus dem in Vers 2 »geschilderten Chaos heraus bzw. in dieses hinein als Umformung und Begrenzung der Todesmächte Wüste, Finsternis und Chaoswasser schafft.« (E. Zenger, Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, 17). Dabei zielt diese erste Schöpfungserzählung nicht allein auf die *creatio prima et continuata*, sondern sie will auch und vor allem auf die eschatologische Vollendung der Welt hinweisen, die im eschatologischen Schabbat ihren Abschluss findet. Vgl. Zenger, Stuttgarter Altes Testament [wie Anm. 19], 17.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Masoreten; expressis verbis mit der Sinnspitze, dass Gott aus keinem Seienden geschaffen habe.[20] Diesbezüglich ist kanonhermeneutisch entscheidend, ob die griechisch-jüdische Überlieferungstradition als eine weitere (deuterokanonische) normative Tradition anerkannt oder exkommuniziert wird. Die Behauptung, es gebe für die creatio ex nihilo keine biblische Grundlage, ist daher einerseits differenziert zu beantworten und ersetzt andererseits nicht die Unterscheidung von Genese und Geltung.

Alle biblischen Schriftstellen und alle nachbiblischen normativen Entwicklungen sind in Kontexte eingeflochten, die allererst zu weiterführenden Reflexionen und sachlichen Klärungen herausgefordert haben. Entsprechend gibt es viele Themen des christlichen Glaubens, die erst nach Abschluss der biblischen Kanonbildung theologisch brisant wurden und von daher dogmatisch neu bestimmt und justiert werden mussten. Dazu gehört auch die Theologie der Schöpfung und die Auseinandersetzung mit antiken Kosmologien. Entscheidend kommt es darauf an, dass solche neuen normativen Regulierungen des Bekenntnisses dem »Grundtenor der Schrift«[21] entsprechen. Von daher zeigt sich:

Es dürfte in der Vielfalt biblischer Traditionsstränge unbestritten sein, dass Gott der von der Schöpfung unabhängige Grund und Geber allen Seins ist. Gott gibt immer die Gabe des Daseins. Für das alttestamentliche Schöpfungsverständnis ist es entscheidend, dass Gott das ausschließliche Subjekt des schöpferischen Handelns als *bara* ist. Neben diesem allein Gott vorbehaltenen Verb können auch andere Verben wie machen, bauen, gründen, formen, gebären, pflanzen, aufspannen oder befehlen usw. verwendet werden. So wird Gott dafür gepriesen, dass er »Himmel und Erde gemacht« hat (Gen 14,22; Jes 37,15; Jer 32,17; Ps 115,15; Ps 121,2 u. ö.). Dabei kommt Schöpfung vorexilisch als fortdauernde Ermöglichung und Erhaltung (*creatio continua*) in den Blick und wird nachexilisch besonders über die uranfängliche Weltschöpfung (*creatio originans*) nachgedacht (Ps 24,1–2; 89,12–13; 95,4–5). Der Bereschit kann, wie in der Septua-

[20] O. Keel/S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002, 174f.: »Auch der in diesem Zusammenhang häufig erwähnte Vers in 2 Makk 7,28 ist kein Beleg für eine creatio ex nihilo hellenistischer Prägung. [...] Dort wird negativ formuliert, Himmel und Erde seien von [!] Gott nicht aus Seiendem erschaffen worden.«

[21] Vail, Creation Remodeled [wie Anm. 15], 58.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ginta, prinzipienorientiert als Anfang innerhalb der uranfänglichen Schöpfungsmacht und völligen Souveränität des Schöpfergottes exponiert werden, sodass es heißt: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«.[22] Er kann nach der hebräischen Fassung aber auch temporal verstanden werden, sodass die Übersetzung – »als am Anfang Gott Himmel und Erde schuf« – möglich ist. In der zweiten Variante wird eine Gleichzeitigkeit von Gottes Schaffen und der Tiefe des Chaos möglich, die von Catherine Keller als der eigentliche Sinn der Aussage herausgestellt wird.

Keller betont angesichts dieses Befundes in der Genesis, dass ihr Interesse an der Frage der *creatio ex nihilo* und einer angemessenen Alternative zu dieser Konzeption zunächst durch »the originating darkness and light of my own life« provoziert ist. Ausgehend von dieser existenziellen Erfahrung versteht sie ihren Rekurs auf Gen 1,1–3 mit Schwerpunkt von Gen 1,2 als entscheidende Autoritätsquelle, als axiomatische Herausforderung für die Lehre von der *creatio ex nihilo* und als biblische »Gegendoktrin«. Die Möglichkeit, Gen 1,1 auch als adverbialen Vordersatz zu verstehen, sowie die exegetische Einsicht, dass das lebensfeindliche *tohu wa bohu*, die Finsternis und die Tiefe der Urflut in Gen 1,2 nicht geschaffen werden, sondern bei der Schöpfung vorausgesetzt sind, führt sie zu folgender Interpretation: »For in the beginning – as we read in the most literal translation – when in the beginning God created the world, the earth was without form and uninhabitable, tohu va bohu. And darkness was upon the face of the deep (the watery chaos called tehom, the profound). The Spirit was vibrating (*meherephet*) over the surface of the waters. Whatever the verse so fluidly evokes, it does not suggest any formed thing. Something, indeed a complex reality that is not the creator and is not the creation is poetically lifted up. And whatever all that precreation not-thing-ness means, it sure is not just nothing!«[23] Hier wird deutlich, dass Keller das Schaffen Gottes im Sinne eines zeitlichen Anfangs (*in initio*) begreift und es vom prinzipiellen Anfang (*in principio*), den das mehrheitlich griechisch sprechende Judentum der Septuaginta favorisiert, abgrenzt. Diese Deutung führt zu dem Problem, dass das Chaos (*tohu wa bohu*) selbstursprünglich ist, weil es in Gen 1,2 nicht als geschaffen bezeichnet wird. Für Keller kollidiert

---

22 Vgl. O. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, Göttingen ^{2}1981, 240.

23 C. Keller, »Nothingsomething« on My Mind. Creatio ex Nihilo or ex Profundis?, in: Th. J. Oord (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York 2015, 31–40, hier: 32.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses Bild mit dem Konzept einer alles kontrollierenden Macht des Schöpfers, die von ihr und der Prozessphilosophie dem Gedanken der *creatio ex nihilo* unterstellt wird. Deshalb plädiert sie für eine *creatio ex profundis*, welche mit einer entgegengesetzten Gemeinsamkeit von Gott und Chaos rechnet, in der Gott der Ordner des Chaos ist und die Schöpfung als sehr gute Schöpfung gestaltend hervortreten lasse. Diese Sicht der Genesis bestätigt sich in den Psalmen, wenn der Königsgott JHWH das Weltengebäude über chaotischen Fluten gegründet hat (Ps 24,1f.; Ps 104,5).

In dieser Sicht von Keller kann das Schöpfungsdenken auch mit einschlägigen Auffassungen vom fluktuierenden Quantenfeld, das dem Leitmythos vom Urknall vorausgeht, verbunden werden. Wie u. a. Edward Tryon gezeigt habe, gebe es am ersten Anfang – in der sog. »Planck Time« – nur eine »vacuum fluctuation«, aus der alles andere hervorgegangen sei. Dieses Vakuum sei freilich auch »nicht nichts, sondern vielmehr »a chaotic plenum of energy«.[24] Dabei stellt Catherine Keller im Anschluss an Whitehead fest: »The immanence of God gives reason for the belief that pure chaos is intrinsically impossible«.[25] Keller und Rubenstein stellen die Perspektivität und Pluralität der Wahrheitsaffirmationen in den Vordergrund und verknüpfen die jeweilige Perspektive der Auslegung mit der Frage, welche Werte sie jeweils repräsentiert.[26]

Dieser ganz von Gen 1,2 bestimmte Rückgriff auf das biblische Zeugnis wird so mit einer naturalistischen Lesart des ersten Anfangs aus der Quantenfluktuation verknüpft. Damit aber bleibt philosophisch die ontologische Frage virulent, warum es überhaupt Urknall und Quantenfluktuation gibt und nicht vielmehr nichts. Theologisch

---

[24] Darauf weist ihre ehemalige Mitarbeiterin M.-J. Rubenstein, Myth and Modern Physics. On the Power of Nothing, in: Th. Oord (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York 2015, 7–16, hier: 12f., hin. Vgl. dazu Keller, »Nothingsomething« [wie Anm. 23], 33.

[25] Keller, »Nothingsomething« [wie Anm. 23], 38.

[26] Rubenstein, Myth and Modern Physics [wie Anm. 24], 15: »The task, then, is not to proclaim the truth of any particular cosmogony, but rather to unearth the particular values it encodes – to ask whom it serves to account for the birth of the universe in this or that way, and toward what ends. In this spirit, one might suggest that while the orthodox creatio ex nihilo reflects the values of oneness, independence, and unilateral power, the quantum-tehomic creatio ex multitudine reflects multiplicity, interdependence, and negotiation. One might, in fact, venture that the fundamental plurality and cooperation affirmed in such a story are more ethically and theologically promising than the singular ›dominology‹ of the nothing.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist zu fragen, wie sich die von Keller beanspruchte biblische Gegendoktrin in Gen 1,2 zu den vielen biblischen Belegen verhält, die Gott eine prinzipielle Souveränität gegenüber dem Geschaffenen zusprechen, sodass alles, was ist, Gott verdankt ist. Diese Problematik spitzt sich noch einmal mit Blick auf den biblischen Befund zu.

So heißt es z. B. in Jer 32,17: »Ach, Herr, HERR! Siehe, du hast den Himmel und die Erde gemacht durch deine große Kraft und durch deinen ausgestreckten Arm, kein Ding ist dir unmöglich.« Deuterojesaja verkündet Gott monotheistisch als den Gott, der alle Gestirne geschaffen hat, der das Erdenrund begründet, der über alle und alles erhaben ist. Denn »der Herr ist ein ewiger Gott, der die Enden der Erde erschuf« (Jes 40,28). Gott »übergibt die Fürsten dem Nichts, die Richter der Erde hat er dem Nichtigen gleichgemacht« (Jes 40,23) und Jes 41,21–29 stellt heraus, dass dies auch für die Fremdgötter gilt, die als Schöpfungsmächte und Geschichtsmächte verehrt werden, aber wie »Nichtse« sind. Dafür lobt der Psalmbeter die Einmaligkeit und Besonderheit des Erschaffenseins: »Herr, ich danke dir dafür, dass du mich so wunderbar und einzigartig gemacht hast! Großartig ist alles, was du geschaffen hast« (Ps 139,14). Ps 136 verbindet die uranfängliche Schöpfung mit dem fürsorglichen Handeln Gottes in der Geschichte. Nach Paulus verdankt sich schließlich alles fortdauernd der Gnade Gottes: »Aus Ihm [Gott] und durch Ihn und in Ihm ist alles« (Röm 11,36). Besondere Beachtung verdient in unserem Zusammenhang die Aussage des Paulus, Gott sei derjenige, »der das Nichtseiende ins Dasein ruft« (Röm 4,17). Dass alles aus Gott und durch Gott ist und alles in Gott ist, sofern Gott in seiner schöpferischen Gegenwart in allem ist, es lebendig macht und erhält, wird bereits im biblischen Zeugnis pneumatologisch und worttheologisch differenziert.

Nach dem Zeugnis der Genesis ist es die *ruah* JHWHs, die über den Wassern der Urflut oder der Tiefe schwebte und sie mit ihrem Anhauch belebte (vgl. Gen 1,2). Von dieser Lebensmacht Gottes sind alle Lebewesen als lebendige Wesen abhängig (vgl. Joel 3,1). Denn »wenn er zurücknähme seine Ruah und seinen Atem an sich zöge – müsste alles Fleisch verscheiden und kehrte der Mensch zum Staube zurück« (Hiob 34,14f.; Ps 104,29.30: »Du sendest deinen Geist aus: Sie werden erschaffen (*bara*) und du erneuerst das Angesicht der Erde«). Im Geist sind die Geschöpfe befähigt, ihr Dasein als ein in Gott geborgenes Dasein zu erkennen, in dem sie leben, sich bewegen und sind (vgl. Apg 17,28). Doch die *ruah* Gottes bewirkt nicht nur schöp-

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ferische Verlebendigung, sondern auch die Neuschöpfung im Geiste. Insbesondere der Prophet Ezechiel stellt die Erwählung Israels im Geist heraus und betont, dass Israel angesichts seiner Untreue einen neuen Geist verheißen bekommt, der zugleich ein neues Herz und damit ein neues Leben ermöglicht (vgl. Ez 36). Entsprechend erblickt Paulus im »Seufzen« (Röm 8,22) der Natur nicht das verpfuschte Leben, sondern die Hoffnung, »dass die Geburt des kosmischen Lebens erst der Anfang des eschatologischen Lebens ist«.[27] Denn alles soll und alle sollen »von der Sklaverei und Verlorenheit« befreit und hinein verwandelt werden in die »Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8,21).

Während die *ruah* JHWHs die schöpferische Antriebskraft Gottes darstellt, ist der Dabar das schöpferische, offenbarende und orientierende Wort Gottes, das ins Dasein ruft, Sinn stiftet oder geschichtsmächtig wirksam wird. Denn »durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen« (Ps 33,6). Und in einer entsprechenden Selbstaussage Gottes heißt es: »So wird mein Wort sein, das aus meinem Mund hervorgeht. Es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern es wird bewirken, was mir gefällt, und ausführen, wozu ich es gesandt habe« (Jes 55,11). Sofern die Aussagen über die Weisheit auch für den Logos Gottes geltend gemacht werden können, muss er als von Ewigkeit her eingesetzt gedacht werden, sodass er den Uranfängen der Erde vorausgeht, sofern Wort und Weisheit miteinander identifiziert werden dürfen, was im NT und spätestens in der Trinitäts-Lehre geschieht (vgl. Spr 8,22f.). Unter Aufnahme dieser und anderer Traditionsstränge formuliert der Johannes-Prolog: »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. […] Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist. In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen« (Joh 1,1–4). Ohne die Differenz-Einheit von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in Jesus Christus in einer Wort-Theologie zu reflektieren, wird das ganze Von-her-Sein und Auf-hin-Sein der Schöpfung in Christus auch im Epheserhymnus und Kolosserhymnus herausgestellt: »Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen« (Kol 1,16). Dies unterstreicht schließlich noch einmal der Hebräerbrief, wenn er Schöpfung und Wortoffenbarung verbindet: »In dieser Zeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den

[27] F. Gruber, Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung, Regensburg 2001, 223.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat« (Hebr. 1,2).

All diese Hinweise machen deutlich, dass zentrale Anliegen der Lehre von der *creatio ex nihilo* der Schrift nicht widersprechen, sondern ihrem Souveränitätsdenken entsprechen und der gesamtbiblische Schriftbefund seinerseits zu einer trinitarischen Lesart der Schöpfungsaussagen anleitet.

3.2 *Creatio ex amore* als geforderte Alternative in der trinitarischen Differenzierung von *incarnatio continua* und *vivificatio continua*

Es gehört inzwischen zum selbstverständlichen *cantus firmus* Systematischer Theologie, die Anliegen der *creatio ex nihilo* in den weiteren und zentralen Horizont der göttlichen Liebe und ihres Erschaffens zu stellen, sodass die *creatio ex amore* den Fokus der Schöpfungstheologie bildet. Dabei wird nicht immer dem Sachverhalt Rechnung getragen, dass Gott nicht einfach als Eigenschaft »lieb ist«, sondern in der trinitarischen Differenzierung und lebensdynamische Einheit der göttlichen Instanzen von Vater, Sohn und Geist »die Liebe« ist (1 Joh 4,8.16).[28] So kann die Liebe in Christus als eine Beziehungsgestalt erfahren werden, in welcher sich der Vater selbst durch und durch bestimmt (Joh 1,18; 3,16). Wo die wechselseitige Einheit von Vater und Sohn (Joh 1,1–3; 10,30) im Heiligen Geist erfasst und angenommen wird, erschließt sich Gott als »die dreifach personal vermittelte Relationalität der Liebe […]. Denn Liebe ist nur als relationales, kommunikatives und gemeinschaftsstiftendes Geschehen möglich.«[29] In der trinitarischen Lebensfülle ist der Heilige Geist der Mitgeliebte, der die Liebe von Vater und Sohn instantial personalisiert und über das Dasein Gottes hinaus der Schöpfung Anteil an dieser Liebe gibt. So darf mit Hans Gruber gefolgert werden: »Ist der Vater Prinzip des Ursprungs aller Wirklichkeit und der Sohn Prinzip der Selbstmitteilung an diese, dann ist der Geist Prinzip des Ankommens

[28] E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 433.
[29] Gruber, Haus des Lebens [wie Anm. 27], 179.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes *in* aller Wirklichkeit.«[30] In ursprunggewährender Liebe lässt der Vater, der sich selbst im Sohn und im Geist gibt, Sohn und Geist aus sich hervorgehen. In diesem Ausgang und Hervorgang von Geist und Sohn gibt der Vater sich selbst an den Sohn und an den Geist und empfängt sich in dieser Gegenseitigkeit so vom Sohn und vom Geist ausgehend als die Ursprung gebende Quelle der Gottheit und als Vater des Sohnes. In dieser trinitarischen Gemeinschaft gegenseitiger Hingabe des Vaters an Sohn und Geist, des Geistes an Sohn und Vater und des Sohnes an Vater und Geist ist Gott lebendige Fülle und unermessliche Eröffnung von Leben in Einheit und Freiheit.

Für jede der trinitarischen Personen erweist sich die Selbstentäußerung und Dahingabe an die andere Person und damit die Unterscheidung von den beiden anderen Personen als Bedingung ihres personalen Seins und ihrer personalen Gemeinschaft in der Einheit des göttlichen Lebens. Es gehört zum Sinnanspruch eines relationalen und kommunikativen Freiheitsverständnisses, dass die formal unbedingte Freiheit material nicht nur die andere Freiheit als Freiheit des Anderen will und freigibt, sondern noch die andere Freiheit in ihrem je eigenen Freiheitsverhältnis zu anderen Dritten annimmt.[31] Insofern gehört es zur innertrinitarischen Communio des einen und freien Gottes, dass jede trinitarische Person ein je eigenständiges Beziehungsverhältnis zur anderen Person hat, die darin ihr eigenständiges Freiheitsverhältnis zu einer wieder anderen (dritten) Person realisiert. In dieser Weise zeugt z. B. der Vater nicht nur ursprunggebend den Sohn und empfängt sich in dieser Freigabe als Vater des Sohnes. Sondern der Sohn hat als schöpferisches und offenbarendes Wort auch ein Verhältnis zum Geist, von dessen Lebensmacht der Sohn

---

[30] Gruber, Haus des Lebens [wie Anm. 27], 179. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre (= Werke 5), Gütersloh 2016, 109: »Die christliche Schöpfungslehre ist durch die Christusoffenbarung und die Geisterfahrung geprägt. Der den Sohn und den Geist sendet, ist der Schöpfer: *der Vater*. Der die Welt unter seiner befreienden Herrschaft zusammenfasst und erlöst, ist das Schöpfungswort: *der Sohn*. Der die Welt lebendig macht und am ewigen Leben Gottes teilnehmen lässt, ist die Schöpferkraft: *der Geist*. Der Vater ist der schaffende, der Sohn die prägende und der Geist die lebengebende Ursache der Schöpfung. Die Schöpfung existiert *im* Geist, ist geprägt *durch* den Sohn und geschaffen *vom* Vater. Sie ist also *aus* Gott, *durch* Gott und *in* Gott.«

[31] Siehe dazu beispielsweise B. Nitsche, Hypostase als freie Selbstvollmächtigkeit. Response auf Thomas Schärtl, in: G. Gasser/L. Jaskolla/Th. Schärtl (Hg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 519–543, hier besonders 531–536: Trinität als Freiheits-Kommerzium.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestärkt wird. Umgekehrt spezifiziert der Sohn durch seine Person und Botschaft die Lebensmacht des Geistes inhaltlich. So ermächtigt der Geist in seiner Macht der Vivifikation nicht nur den Sohn und verherrlicht die kenotische Liebe als inhaltliche Fülle der Offenbarung im Sohn, sondern exponiert darin und dadurch auch den Vater als Geber der Sohnschaft und als Geber der Lebensmacht, die der Geist ist und zur Vollendung führt.

Doch geschieht das Ereignis freier Hingabe und Eröffnung anderer Freiheit nicht nur in Gott. In dieser aus dem Vater entspringenden Fülle wechselseitiger Beziehung öffnet sich die innergöttliche Gemeinschaft der Fülle, um das Andere als Anderes freizusetzen und ihm Anteil zu geben an jener Fülle, die das Leben ist (Joh 10,10). So ruft der göttliche Logos-Sohn die Welt ins Dasein und teilt die Ursprung gebende Macht des Vaters als »Freund des Lebens« (Weish 11,26) mit, indem er dem Leben der Geschöpfe bis in den Tod hinein solidarisch ist und den Tod überwindet. Der Sohn ermutigt die Menschen und verbürgt ihnen, durch seine heilvolle, Beziehung stiftende und befreiende Begegnung, durch seine Verkündigung und seinen Zuspruch der liebenden Nähe Gottes sowie durch seine solidarische Pro-Existenz und Tod überwindende Liebe das definitive Heil von Gott her zugunsten der Menschen.

Vor dem Hintergrund der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes betont Meister Eckhart in der Verbindung von Gen 1,1, wonach Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen habe, mit Johannes 1,1–3, wonachim Anfang das Wort war und durch das Wort alles geworden ist, dass die Zeugung des Sohnes und die Erschaffung der Welt in einem und demselben Akt stattfinden. Dieser Gedanke wurde verurteilt, weil man in ihm eine Leugnung des zeitlichen Anfangs der Welt sah (DH 953). Dabei wurde allerdings übersehen, dass der zeitliche Anfang der Welt allererst mit der Gabe der Welt aus der Ewigkeit Gottes selbst einhergeht, sodass die Zeugung des Sohnes nicht zeitlich, aber ontologisch vor der Erschaffung der Welt liegt. Zudem hat Eckhart nicht ausdrücklich mit der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes argumentiert, obwohl diese seiner Auslegung des Johannes-Evangeliums durchaus entsprach.[32] Unter dezidierter Aufnahme der Figur der Schöpfungsmittlerschaft kann gesagt werden, dass die Zeugung des Sohnes und seine Sendung in Gott im

[32] Zu den Nachweisen vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. II, Göttingen 1991, 42f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erschaffen des Alls durch den Logos-Sohn zum Ausdruck kommt. Zielt die Erschaffung der Welt auf die mitteilende Anteilgabe und Anteilnahme, so ist die *creatio continua* in der *incarnatio continua* grundgelegt und umfasst.

In der Konsequenz kann gesagt und gedacht werden, dass das Wirken des Logos-Sohnes sich nicht auf Jesus beschränkt, sondern Gott in seinem schöpferischen Wort unter allen Menschen symbolische Präsenz im menschlich antwortenden Wort und in menschlich bezeugender Tat gewinnen will, auch wenn dies in einmaliger und unüberbietbarer Weise nur in Jesus geschehen ist. Insofern kann retrospektiv zum Christus-Ereignis von einer spezifischen Koinzidenz von göttlicher und menschlicher Freiheit in Jesus Christus gesprochen werden, die traditionell als hypostatische Union formuliert wird.[33] In dieser Weise ist das Kreuz unverrechenbares Ereignis der menschlichen Geschichte Jesu und zugleich der Ort und das Geschehen der äußersten Nähe der zum Leben errettenden Solidarität Gottes in der Auferweckung im Tod. Solche Rettung geschieht nicht jenseits des Verlassenheitsgefühls Jesu, der Ohnmacht des Kreuzes und dem Schrei nach Sinngebung. Vielmehr offenbart Gott, der Vater, seine rettende und erlösende Liebe angesichts solcher Erfahrungen menschlicher Verlassenheit und Vergeblichkeit, angesichts des menschlichen Scheiterns und der Abgründe von Hass und Gewalt als rettende Liebe im Tod. Diese Liebe richtet kraft des Heiligen Geistes auf zu einem neuen Leben in der Herrlichkeit Gottes. So lässt sich Gottes Liebe in dieser nicht erwarteten Verlorenheit des Kreuzes als unkalkulierbar größere Solidarität mit den Verlorenen bestimmen.[34]

In entsprechender Weise kann vom Geist gesagt werden, dass die Hauchung des Geistes durch den Vater und seine Sendung zur Welt jene göttliche Innenseite bestimmt, die in der Leben schenkenden und Leben ermächtigenden Kraft des schöpferischen Geistes zum Ausdruck kommt. Die daraus resultierende *vivificatio continua* im schöpferischen Wirken des Geistes ist keine Konkurrenz zum Sohn. Vielmehr ist sie der erschaffende Ausdruck jener im innergöttlichen Leben verankerten Ermächtigung des Logos-Sohnes, wie umgekehrt das Sinn-Wort des Sohnes die Lebensmacht des Geistes inhaltlich

---

[33] Vgl. B. Nitsche, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne (= Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003, 396–435.

[34] I. U. Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 38–48.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als kenotische Liebe bestimmt. So führt das verlebendigende Wirken des Geistes zu Jesus Christus hin und gewinnt in ihm inhaltliche Prägnanz.

Durch den Geist des Lebens ist Gott der Schöpfung und allen Geschöpfen innerlicher, als ihnen sonst etwas innerlich zu sein vermag. In dieser Weise des In-Seins eröffnet der Geist – in einer dialogischen Freiheits-Differenz zwischen dem Herrn und Spender des Lebens und den Geschöpfen – die Dynamik des Lebens und die Selbsttranszendenz der Geschöpfe. Wer das dynamische *In* und *Hindurch* des Geistes als Innen-Grund der Schöpfung in seiner sowohl natural-objektiven als auch freiheitlich-subjektiven Formalursächlichkeit in Einheit aussagen will, kann den durch die Schöpfung hindurch wehenden und insofern transkreativen Geist mit Lyle Dabney als »transject« bestimmen.[35]

Mit Jürgen Moltmann darf für das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz darum festgehalten werden: »Der trinitarische Schöpfungsbegriff verbindet die *Welttranszendenz* Gottes mit seiner *Weltimmanenz*. Die einseitige Betonung der *Welttranszendenz* Gottes führte zum Deismus wie bei Newton.«[36] Die einseitige Betonung der *Weltimmanenz* Gottes führte zum Pantheismus wie bei Spinoza. Im trinitarischen Schöpfungsbegriff werden die Wahrheitsmomente des *Monotheismus* und des *Pantheismus* integriert. Der *Panentheismus*, nach dem Gott, der die Welt geschaffen hat, zugleich der Welt einwohnt und umgekehrt die Welt, die er geschaffen hat, zugleich in ihm existiert, lässt sich in Wahrheit nur trinitarisch denken und darstellen.

---

35 L. Dabney, The Nature of the Spirit: Creation as a Premonition of God, in: S. Pickard/G. Preece (Hg.), Starting with the Spirit. Task of Theology Today II (= ATF), Hindmarsh, Australia 2001, 3–113, hier: 101–110.

36 Newton sollte – anders als bei Moltmann – nicht vorschnell als Deist bezeichnet werden, insofern er von der Ordnung und Schönheit der Welt auf die Existenz einer ursprünglich intelligenten Ursache schloss. Zwar ist Newton Vertreter einer mechanistischen Sicht der Weltordnung, aber verstand diese als eine, in die Gott jederzeit eingreifen könne. »Though not a deist himself, Isaac Newton provides fuel for deism with his argument in his Opticks (1704) that we must infer from the order and beauty in the world to the existence of an intelligent supreme being as the cause of this order and beauty.«: W. Bristow, Art. Enlightenment, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017, online abgerufen unter: https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/ (Stand: September 2018). Vgl. auch J. E. Force/S. Hutton (Hg.), Newton and Newtonianism. New Studies, Berlin 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So ist für das Verhältnis von Gott und Natur sowohl »kritische Unterscheidung« wie auch »integrierende Zusammenschau« notwendig.[37]

In Summa kann für ein Verständnis der *creatio ex amore* gefolgert werden: Gott ist in sich selbst beziehungsreiche und sich wechselseitig verschenkende Liebe. Daher kann er sich nicht nur an das Andere seiner selbst, sondern auch an das Andere als Anderes verschenken und es als freies Anderes im Gegenüber zu sich wollen, um in aller Freiheit mit dem Anderen als Anderem erfüllend solidarisch zu sein. Dies bedeutet:

1. Das Andere und alles Andere zu Gott ist nicht *causa sui*, sondern Geschenk und Gabe. Die Fülle an Intensität und Immensität des Anderen ist dessen inhärente Qualität, insofern es Ausdruck jener Fülle und Großzügigkeit Gottes ist, mit der Gott seine Liebe und Güte, seine Schönheit und Lebendigkeit mitteilt. In solcher Weise ist die Schöpfung »Ouvertüre der Liebe Gottes«.[38]
2. Gottes verschenkende Selbst-Hingabe aktualisiert sich als zugleich treue und je neue Erwählung der Schöpfung als das Andere zum Göttlichen. In dieser Weise bestimmt sich Gott als die von der Welt in keiner Weise abhängige, aber höchst verlässliche Pro-Existenz des »für uns«.
3. In diesem treuen »für uns« sind die Menschen erwählt und als liebende Subjekte bestärkt, Gottes Gemeinschaft der Liebe im Anderen zur göttlichen Wirklichkeit dynamisch zu erweitern. Dies geschieht unter der Zusage, dass das menschliche Gelingen und Misslingen von Gottes Liebe rettend umfangen ist.

Ist es Gottes unerschöpfliche Lebensfülle und seine überströmende Liebe, die schafft und erschafft, so kann auch das »ex nihilo« näher bestimmt werden.

3.3 Der Einwand gemäß der philosophischen Formel *ex nihilo nihil fit*.

Wie gezeigt, stellt die Formel *creatio ex nihilo* Gottes Souveränität heraus und wehrt einen Prinzipiendualismus ab, der den Monotheismus verletzt. Zunächst darf Theophilus und Irenäus als biblisch

[37] Moltmann, Gott in der Schöpfung [wie Anm. 30], 109.
[38] Vail, Creation Remodeled [wie Anm. 15], 58.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und heilsgeschichtlich argumentierenden Lehrern zugutegehalten werden, dass sie sich in ihrer Zeit nicht bewusst waren, wie leicht die Betonung der Schöpfung aus dem Nichts *prima facie* in Gegensatz zu dem philosophischen Grundsatz der philosophischen Tradition – *ex nihilo nihil fit* – treten konnte. Zugleich bringt die Formel von der *creatio ex nihilo* ihrem Wortlaut nach nicht zum Ausdruck, dass es sich nicht um eine Schöpfung aus dem Nichts, sondern um eine Schöpfung aus der Freiheit und Liebe Gottes handelt. So kann die Formel der *creatio ex nihilo* in zweifacher Weise in Konflikt geraten mit dem philosophischen Grundsatz *ex nihilo nihil fit*, der das Kausalitätsprinzip verteidigt.

Zunächst könnte der Fokus auf *ex nihilo* ein absurdes Verständnis suggerieren, wonach aus gar nichts etwas entsteht. Eine solche Auffassung legt David Griffin nahe, wenn er in »Unsnarling the World Knot« über Whitehead auf den Gedanken der *causa sui* eingeht und eine Vorstellung derselben kritisiert, der zufolge eine aktuale Entität sich aus dem Nichts selbst erschaffen könnte:

> »It would be incoherent, to be sure, to think of something as completely cause of itself, as if it were responsible for the very fact that it exists. Something may be able to put an end to its own existence, but the idea that something could create itself completely ex nihilo is nonsense. This intuition lies behind the notion that *something actual* must always have existed. Actuality could never have emerged out of a state in which there was nothing actual, not even if (*per impossibile*) a realm of possibility could have preexisted all actualities.«[39]

Dieser Argumentation ist natürlich gänzlich zuzustimmen, weil sie durch die Tradition volle Unterstützung findet. Nach der Tradition sind es immer endliche Seiende, die nicht notwendig und Nicht-aus-sich-Selbst heraus existieren und darum als geschaffene Dinge oder als endliche Aktualitäten angesehen werden. Nur eine einzige Wirklichkeit, die *causa sui* ist und darum Gott genannt wird, existiert als reine Aktualität notwendig und ewig in unendlicher Fülle aus sich selbst heraus. Gott ist *causa sui*, gerade weil er keiner anderen Ursache bedarf und es zu seinem unerschöpflichen Sein gehört, keiner anderen Ursache zu bedürfen. Als reine und ewige Aktualität kann Gott sich nicht selbst »erschaffen«. Erschaffensein ist ein Existenzmodus, für den Gott sich zuvor zu einer bloßen Möglichkeit einer endlichen,

[39] D. Griffin, Unsnarling the World-Knot. Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem, Eugene 1998, 184.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeitlichen, nichtnotwendigen aktuellen Entität depotenzieren müsste. Er würde so gerade aufhören zu sein, was er ist. Es widerspricht der Vorstellung der unerschöpflichen Lebensfülle und Liebesfülle Gottes auch, sich selbst abschaffen zu wollen. Ein solcher Anthropomorphismus wäre allzu menschlich, aber ganz und gar ungöttlich. Gott ist als Ur-Grund der Liebe reinste Aktualität und auf diese Weise Grund allen Seins und aller geschaffenen, endlichen Wirklichkeiten. Aber er kann sich nicht als ein notwendig kontingentes Seiendes »erschaffen«, weil er sich sonst – im Sinne von Griffin – abschaffen müsste.

Demgegenüber verblüfft Griffins entgegengesetzte Korrelation von endlichen Entitäten und unterstellter Unendlichkeit.

> »A universe of finite actualities could not have been created ex nihilo but exists just as necessarily, just as primordially, just as naturally, as does the mind of the universe. Each presupposes the other. This notion precludes any supernatural intervention.«[40]

Er interpretiert den evolutionären Prozess als eine unendliche Vernetzung und wechselseitige Verweisung von endlichen Aktualitäten aufeinander. Nach dieser Logik ist es möglich, dass eine unabschließbare Vielzahl aktueller endlicher Entitäten in einem infiniten Prozess und in einem nicht mehr überschaubaren Verweisungszusammenhang »notwendig« existiert. Allerdings bleibt bei dieser Münchhausen-Argumentation opak, wie ein solcher Prozess aus endlichen Entitäten Unendlichkeit und Ewigkeit als primordiale Gegebenheiten aus-sich-heraus generieren kann. Hegel nennt diese infinitesimale Vernetzung endlicher aktualer Entitäten deshalb das Schlecht-Unendliche. Will man diesen Sachverhalt positiv verstehen, so generiert nicht der wechselseitige Verweisungszusammenhang Unendlichkeit und Primordialität, vielmehr bestehen diese Zusammenhänge primordial, weil Gott seinem Wesensvollzug nach verschenkende Liebe und insofern aus Liebe (»notwendig«) schöpferisch ist:[41]

---

40 Griffin, Unsnarling the World-Knot [wie Anm. 39], 204. Griffin verweist für die wechselseitige Vorausgesetztheit auf: A. N. Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28 by Alfred North Whitehead. Corrected Edition edited by D. Griffin and D. Sherburne, New York 1978, 225.

41 D. Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion, Claremont 2014, 120: »The realm of finitude did not, accordingly, have form or energy such as quarks, electrons, and photons [...]. The realm of finitude was, however, not

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Although God is distinct from the universe, God's relation to it belongs to the divine essence. This does not mean, however, that our particular universe [...] exists necessarily. Rather, it was divinely created [...]. It was even created out of ›no-thing‹.«[42]

Damit ist bereits das zweite mögliche Missverständnis angesprochen, dem zufolge Gott aus einem endlichen Ding oder aus einem hypostasierten *nihil negativum* erschaffen könnte. Ausdrücklich weist Thomas von Aquin darauf hin, dass es bei der Schöpfung und Erschaffung um »die Emanation alles Seienden aus der umfassenden Ursache« geht, welche Gott ist. Und er folgert:

> »Wenn wir darum die Emanation alles Seienden aus dem ersten Grunde betrachten, so ist es unmöglich, für diese Emanation irgendein Seiendes vorauszusetzen. ›Nichts‹ aber ist dasselbe wie ›kein Seiendes‹. Deshalb geschieht die Erschaffung, welche eine Emanation des gesamten Seins ist, aus dem Nichtseienden, welches das Nichts [von allem Seienden] ist.«[43]

Wenn Gott erschafft, so erschafft er durch sich selbst, also seinem Wesen gemäß, aus Liebe und durch Liebe. Aber er bedarf dafür weder einer ungeschaffenen Materie noch einer vorausgehenden Quantenfluktuation, sondern nur seiner kreativen, ins Dasein setzenden Schöpfermacht. So ist es das »Nichts«, insofern er weder einen Teil von sich selbst nimmt noch einen Teil einer ihm gegenüber existierenden (chaotischen) Masse, die eine von Ewigkeit her vorge-

---

devoid of power or energy in the most general sense. Rather, each of the events embodied creativity, understood as the most fundamental type of power or energy, having the potential to be transmuted into the contingent forms of energy constituting our universe.« In Verbindung mit ebd. 121: »Those whose thinking has been shaped by the idea of *creatio ex nihilo* will be inclined, at this point, to ask where this chaos of events came from. They may contend that it must have been created by God. What, however, is the self-evident truth behind this *must*? It cannot be simply that ›everything that exists must have been created,‹ or else we would have to ask who created God. We do not ask this question, however, because part of what we mean by ›God‹ is ›a being who exists necessarily.‹ This point leads to the correct formulation of the self-evident truth involved, which is ›everything that exists contingently, rather than necessarily, must have been created.‹«

42 Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 23.

43 Thomas von Aquin, STh I, q. 45,1: »Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens supponatur huic emanationi. Idem autem est nihilum quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, ex non ente est quod est nihil.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gebene Gegeninstanz zu Gott wäre. Nicht ausgeschlossen werden braucht der Gedanke einer Energie, einer Masse oder einer chaotischen Tiefe, wenn diese angenommene Wirklichkeit sich in ihrem Dasein Gott selbst verdankt und Gott gegenüber ontologisch inferior ist. Theologisch kann ein solches Verhältnis als Verhältnis der Gnade bestimmt werden.

Demgegenüber vertritt David Griffin wie auch Catherine Keller den Vorschlag einer *creation out of chaos* als eine c*reation out of ›no-thing‹*.[44] Diese Schöpfung präzisiert Griffin dahingehend, dass das Chaos als ›no-thing‹ ein ›stuff‹ sei. ›Stuff‹ ist dabei wieder paradox als die ewige Existenz von »finite events«[45] zu verstehen, was nur dann widerspruchsfrei denkbar bleibt, wenn die ewige Existenz endlicher Ereignisse den Möglichkeitsraum Gottes bezeichnet, in dem Gott das Andere als Anderes im Gegenüber zu sich selbst wollen und freisetzen kann: »What we mean by ›God‹ is ›a being who exists necessarily.‹ This point leads to the correct formulation of the self-evident truth involved, which is ›everything that exists contingently, rather than necessarily, must have been created.‹«[46] Griffins Lösung, den »stuff«« nicht als geschaffen anzusehen und ihn metaphysisch mit dem gleichen Status zu belegen wie die präexistente *materia prima* im Platonismus, führt zu einer Depotenzierung Gottes. Dieser kann zwar alle aktualen Entitäten in sich umfassen, ist aber nicht mehr kreativ freisetzender Grund derselben, sondern allein Exemplifikation, wenn auch *chief exemplification* des kreativen Prozesses. Diese Problematik lässt nachgelagert fragen, wie das Verhältnis von Gott und Kreativität bei Whitehead bestimmt wird.

Mit Thomas Oord muss darauf insistiert werden, dass es schöpfungstheologisch keinen ewigen »stuff« im Gegenüber zu Gott geben kann, welcher seine Existenz nicht seinerseits dem göttlichen Existenzgewähren als Gabe verdankt. Positiv und prozessorientiert ist dies möglich, wenn Gottes ekstatische und überströmende Liebe zugleich der Grund und die Voraussetzung des Prozesses der Welt ist. Deshalb soll nachgelagert ein Exkurs zu Whiteheads Verständnis der *chief exemplification* angeschlossen werden. Wenn Gott in diesem Zusammenhang als initiierender Grund des Prozesses angenommen werden könnte, ließe sich einholen, was Oord fordert:

---

[44] Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 118–122.

[45] Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 120. Vgl. J. Cobb, Jr./D. Griffin, Process Theology. An Introductory Exposition, Philadelphia 1976, 65f.

[46] Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 120f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »My alternative denies that our universe or any existing thing is coeternal with God. God is the only being who exists everlastingly. My creation doctrine denies that God happened upon ›stuff‹ that predates or preexists God. Everything that exists and has ever existed has God as its creator. And my alternative maintains essential distinctions between the creator and creatures. *Creatio ex creatione a natura amoris* affirms all these important beliefs.«[47]

3.4 Die Kritik am absoluten Anfang und am fortgesetzten Interventionismus. Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit.

Vielfach dominiert eine Auffassung, der zufolge die erstursächliche Schöpfung der Welt durch Gott und aus Gottes frei zugewandtem Heilswillen heraus jeweils zeitlich einmalige, interventionistische Akte der Erschaffung impliziert. Dies gilt für die Erschaffung der Welt im Allgemeinen sowie für die Erschaffung jedes konkreten einzelnen Dinges, etwa jedes einzelnen Menschen, im Besonderen. Nach Eric Vail ist ein solches Verständnis historisch mit Irenäus von Lyon verbunden.[48] Schöpfung ist demzufolge nicht nur die Setzung eines absoluten Anfangs, sondern auch die Ermöglichung und Erhaltung des Prozesses durch je einmalige und punktuelle Erschaffungen konkreter Dinge als solcher. Gedacht wird dabei nicht an eine ontologische Ermöglichung eines in sich eigenständig voranschreitenden Welt-Prozesses, sondern an das je aktuale Geschehen innerweltlicher Einzelinterventionen im Prozess der Evolution. Die Annahme solcher interventionistischer Dauereingriffe in den Prozess der Evolution muss heute mit Recht auf Widerstand und Ablehnung stoßen. Doch kann ein solcher Interventionismus überwunden werden, wenn Gott nicht als der große Marionettenspieler begriffen, sondern prinzipiell als liebender und freisetzender Grund der Prozesse der Welt und der Freiheit des Menschen verstanden wird. Damit ist Gott der ermächti-

---

47 Th. J. Oord, God Always Creates out of Creation in Love. Creatio ex Creatione a Natura Amoris, in: Th. J. Oord (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York 2015, 109–122, hier: 117.

48 Vgl. Vail, Creation Remodeled [wie Anm. 15], 56: »Irenaeus does away with the idea of formation in his understanding of ›creation.‹ God does not start by creating a material substratum that is then formed. Instead, each thing is created ex nihilo; there are as many acts of creation ex nihilo as there are things. Creation does not mean production and then formation. Creation is at once both generative and formative.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gende Grund, der geschöpfliche Selbstermächtigung ermöglicht.[49] In dieser Weise kann das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit nur innerhalb des prinzipiellen Verhältnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung bestimmt werden. Denn Gott und Welt sind nicht zwei Seiende, wie es innerweltlich zwei Seiende geben kann. Und aus der Perspektive der Welt ist Gott zunächst der unfassbare und unbegreifliche Grund, während aus der Perspektive Gottes nur Gottes Selbstsein die Differenz zwischen Gott und Welt bestimmt. Sofern also Ewigkeit das Andere zur zeitlichen Existenz ist und Gott in seiner Ewigkeit zugleich die Differenz zur Welt begründet und ist, gibt es Zeit aus Ewigkeit. Anders gesagt: Es gibt die Welt und die Zeit, weil Gott die Welt gibt, die räumlich und zeitlich strukturiert ist. Gehört die Schöpfung von Ewigkeit her zum Willen Gottes, so ist die Schöpfung in der Zeugung und Sendung des Sohnes sowie in der Hauchung und Sendung des Geistes bereits mitgedacht und mitgewollt. Oder wie Thomas Oord formuliert: »Gottes schöpferischer Prozess hat keinen absoluten Anfang, […] weil es keinen ersten Moment in seinem ewigen Leben gibt.«[50] Da wir schon Gottes ewige Existenz nicht verstehen, ist die ewige Schöpfungs-Sequenz für Oord kein größeres logisches Problem, aber verständlicher als ein erster Schöpfungsanfang. Aber ist diese Folgerung von Oord richtig und konsequent?

Wenn Gottes Ewigkeit das Andere zur zeitlichen Existenz der Welt ist und es Zeit nur gibt, insofern Gott die Welt gibt bzw. erschafft, so kann es auch keinen absoluten Anfang geben, sofern damit ein erster Anfang in der Zeit gemeint ist. Denn das würde voraussetzen, dass Gott selbst in sich als zeitlich verfasst ist und chronologisch geordnet gedacht werden muss. Doch genau dies ist eine Übertragung endlicher Daseinsbedingungen auf Gott und in Gott hinein, die die Unterscheidung der Ewigkeit von der Zeit ausschließt.

Offenbar besteht das entscheidende Problem darin, dass Ewigkeit in der Regel entweder, wie bei Oord, in der Modalität eines infinitesimal, unendlich ausgedehnten Zeitstranges als fortdauernde Sequenz gedacht, oder, wie bei Meister Eckhart, als ein Moment (›Nun‹) begriffen wird, in dem alles, was menschlich chronologisch

---

[49] Zur Vorstellung einer quasi-formalen Ursächlichkeit als Freisetzung naturaler Prozesse und menschlicher Freiheit vgl. Nitsche, Handeln Gottes [wie Anm. 17], 204–242. Vgl. auch B. Nitsche, Transpersonalität des Geistes, in B. Nitsche/F. Baab/D. Stammer (Hg.), Gott – Geist – Materie. Personsein im Spannungsfeld von Natur und Transzendenz (= RF 73), Regensburg 2020, 193–215.

[50] Oord, Creation in Love [wie Anm. 47], 118.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterschieden wird, wie in einem Augenblick versammelt ist. Das Problem ist also, dass sowohl die unabschließbare Dauer als fortgesetzte Folge endlicher Sequenzen als auch der eine Augenblick, in dem alles versammelt ist, zeitliche Vorstellungen von Ewigkeit repräsentieren. Es ist daher ein zeitlich-irdischer Fehlschluss, wenn, wie Oord insinuiert, Ewigkeit nicht als zeitloser Gegensatz zur Zeit, sondern als ewige Schöpfungs-Sequenz nach dem Modell infinitesimaler Unabschließbarkeit (X + 1) vorgestellt wird.

Metatheoretisch ist das Problem in dem Umstand begründet, dass wir konkrete Vorstellungen nach Immanuel Kant nur unter den Anschauungsformen von Raum und Zeit ausbilden können. Alles, was inhaltlich im Zusammenhang synthetischen Denkens gedacht wird, ist in der Weise, wie wir es denken, in die Strukturen räumlicher und zeitlicher Vorstellungen eingeordnet. Wenn also Raum und Zeit die Bedingungen aller irdischen Existenz und allen irdischen Vorstellens sind, kann dasjenige, was das Andere zu Raum und Zeit ist, nämlich Gottes Ewigkeit, nicht als solches, sondern nur im Rückfall auf räumliche und zeitliche Konnotationen und in logischen Folgeverhältnissen von Ursache und Wirkung thematisiert werden. Nach Kant sind nur die Ideen als reine Vernunftbegriffe ohne diese zeitlichen und räumlichen Konnotationen. Sobald ihr Gehalt aber konkretisierend vorgestellt wird, geschieht das in räumlichen und zeitlichen Ordnungen. Wer sich dieser Problematik bewusst ist, braucht den Versuch nicht zu unterlassen, auch Gottes Selbstsein in seiner Ewigkeit zu bedenken. Doch bedarf es eines scharfen Bewusstseins dafür, in welcher Brechung dieses Denken notwendig geschieht.[51]

Zunächst kann aus der Perspektive der Welt und des irdischen Daseins heraus gesagt werden: Mit Aristoteles, Thomas von Aquin und Immanuel Kant ist die Frage, ob die Welt endlich oder unendlich sei, philosophisch nicht zu beantworten.[52] Deshalb ist auch die Frage, ob es aus der Perspektive der Welt einen absoluten Anfang gibt oder nicht, definitiv nicht zu beantworten. Zwar legt die These vom Urknall die Annahme eines absoluten Anfangs nahe, doch ist dies keineswegs zwingend, weil es Zeit und Raum physikalisch rekonstruierbar nur

---

[51] Zum Problemzusammenhang vgl. B. Nitsche, Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkars Gottdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? (= Beiträge zu einer Theologie der Religionen 6), Zürich 2008, 329–334; G. Martin, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, Berlin ^{4}1969, 48–58.

[52] Vgl. B. Nitsche, Gott – Welt – Mensch [wie Anm. 51], 329–340; G. Martin, Immanuel Kant [wie Anm. 51], 48–58.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diesseits der Planck-Zeit gibt. So kann mit guten Gründen sowohl die These von der raum-zeitlichen Endlichkeit als auch die These von der raum-zeitlichen Unendlichkeit der Welt vertreten werden. Schöpfungstheologisch ist allerdings entscheidend, dass es die Welt in der einen oder anderen Weise nur gibt, weil Gott die Welt gibt. Und Zeit und Raum sind nur innerhalb der Gabe von Welt bestimmbar.

Gott den Bedingungen von Zeit und Raum zu unterwerfen hieße, ihn zu einem verhandelbaren Seienden unter anderen Seienden zu machen, wenn auch zum höchsten Seienden. Es bedarf für die Annahme einer Schöpfung aus dem freien Entschluss der Liebe Gottes heraus somit keiner zeitlichen Vorstellung, was vor der Schöpfung war und was Gott tat, bevor er schuf. Ein solches Denken macht Gott zu einem Seienden unter Seienden innerhalb der Welt. Dadurch wird der Geber allen Seins »ontisiert«, d. h. zu einem endlichen Seienden unter Seienden gemacht, und sein Handeln »chronifiziert«. Statt Gott selbst zu einem Gegenstand innerhalb der räumlich und zeitlich verfassten Wirklichkeit zu machen, kommt es für das Konzept einer *creatio ex amore* darauf an, dass die Welt ontologisch kontingent und nicht *causa sui* ist. Als schöpferisch oder ontologisch »verdankte« Welt kann sie Gleichnis der schöpferischen Liebe und Gnade Gottes sein.

3.5 »Muss« Gott lieben und »muss« Gott schaffen?

Unter der Voraussetzung, dass Gott die Welt aus Liebe heraus geschaffen hat, thematisiert Thomas Oord die Frage, ob Gott lieben muss, oder ob »Gott nicht frei ist, *nicht* zu lieben«.[53] Diese Frage ist Ausdruck eines voluntaristischen und libertarianischen Freiheitsverständnisses, welches den Sinngehalt der Freiheit nicht im Wollen der Freiheit des Anderen und seines eigenständigen Freiheitsverhältnisses sieht. Wenn Freiheit andere Freiheit will und die Freiheit des Anderen der primäre Sinngehalt von Freiheit ist, so entspricht es der Freiheit, bejahende Liebe zu sein.[54] Dann können sowohl

[53] Oord, Creation in Love [Anm. 47], 119.

[54] Vgl. Krings, System und Freiheit [wie Anm. 12], 40–68.90–132.161–184, hier z. B. 61: Die »*Selbstaffirmation von Freiheit* aktualisiert sich durch nichts anderes und ist prinzipiell durch nichts anderes vermittelt als durch die transzendentale Affirmation anderer Freiheit«. So ist transzendentale Freiheit »als der unbedingte Entschluss von

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit und Liebe als auch Freiheit und intrinsische, sachlogische Notwendigkeit in ihrer Sinnspitze nicht in Konflikt geraten, vielmehr ist die Liebe selbst Ausdruck eines andere Freiheit wollenden und bejahenden sowie sich selbst verschenkenden Freiheitsverhältnisses. So führt die Frage von Thomas Oord zurück auf die Frage an ihn, wie er Freiheit begreift. Soll Freiheit eine jederzeit mögliche Wahl beinhalten, dieses oder sein Gegenteil zu tun? Ist Freiheit in der basalen alltäglichen Erfahrung von Wahlmöglichkeiten zwischen unterschiedlichen Optionen bereits hinreichend bestimmt? Oder ist Freiheit im Ursprung mit Immanuel Kant als formal unbedingtes Vermögen zu bestimmen, das sich selbst zur Freiheit entschließen kann und in diesem Entschluss nach Fichte und Krings einen inhaltlichen Sinngehalt hat?[55] Auf der Linie dieser zweiten Bestimmung ist es konsequent, Gottes schöpferisches Handeln als Ausdruck seiner Liebe zu begreifen, die über das göttliche Leben hinausgeht, weil es anderes, d. h. nichtgöttliches Dasein, um seiner selbst als freies Dasein will. In dieser Weise wäre der Entschluss, andere Freiheit nicht zu wollen und nicht zu lieben, keine Möglichkeit der Freiheit, sondern ihr Misslingen und ihre sündige Selbstverfehlung.[56]

Demgemäß ist Gott aus seiner Überfülle der Liebe heraus selbst mitteilend und eröffnend. Das Wollen – nicht nur des freien Anderen seiner selbst, sondern auch das Wollen des freien Anderen als Anderes zu Gott – entspricht einer Logik der Liebe und findet in Gottes schöpferischem Handeln seine kreative Entfaltung. Insofern kann mit David Griffin und Joseph Bracken auch gesagt werden, dass es Gott – aus der Logik seiner Freiheit und Liebe heraus – nur mit geschaffenen endlichen aktualen Entitäten als komplexen prozessualen Systemen gibt, die von sich her responsorisch, also zur Antwort fähig sind. Schöpfung entsteht daher in inhaltslogischer Sinn-Entsprechung zu Gottes kreativer Liebe. Allerdings entzieht sich diese Logik der Freiheit und Liebe dem von Griffin gebrauchten

---

Freiheit für Freiheit zu bestimmen« (62) und alles »Reale« ist als ein in diesem Entschluss Erfasstes oder Gesetztes zu begreifen (119f.).

55 Zur Freiheitslehre insgesamt und zu diesem Punkt vgl. Th. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 1, Freiburg 2011, 393–400.

56 Vgl. B. Nitsche, Die Erbsünde in transzendental-noumenaler und sozial-struktureller Hinsicht. Eine innerkatholische Diskussion und ihre ökumenische Relevanz, in: R. Leonhardt (Hg.), Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive (= BÖR 86), Frankfurt a. M. 2010, 59–94, hier v.a. 65–71.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verständnis von Notwendigkeit. Um diese Notwendigkeit nicht falsch zu verstehen, kann theologisch nur in einer Logik der Freiheit und Liebe, in der Schöpfung logischer Ausdruck dieser Freiheit und Liebe ist, mit Griffin gefolgert werden: »That what exists necessarily is God-with-a-realm-of-finite-existents.«[57]

Dieser freiheitstheoretisch intrinsische Notwendigkeitsbegriff ginge fehl, wenn er aus dem faktischen kosmischen Gegebensein eine Notwendigkeit beanspruchen würde, der Gott jenseits seiner wesenhaften Freiheit und Liebe unterworfen wäre. Unter diesen Voraussetzungen können die beiden zentralen Anliegen des Denkens der *creatio ex nihilo* eingelöst werden: Zum einen kann ein Prinzipiendualismus in der Annahme einer gleich ewigen und selbstursächlichen Materie, welche den monotheistischen Gottesbegriff torpediert, im Modell des ontologischen Verdanktseins überwunden werden. Dann gibt es Zeit und Raum, insofern Gott die Welt gibt, und ist aus menschlicher Perspektive nicht zu beantworten, ob die Welt in sich selbst endlich oder unendlich sei. Zum anderen ist die Gabe der Welt als eine freie Gabe Gottes unerzwingbares Geschenk, dessen Existenz nicht notwendig ist, aber dem innersten Wesen Gottes entspricht, liebende Mitteilung und Hingabe in den Reichtum der Beziehungen und in die Fülle des Lebens in der Vielfalt von Gemeinschaft zu sein. Dabei weitet sich der traditionelle Begriff der *creatio ex nihilo* nicht nur zur *creatio ex amore*. Vielmehr wird die fortdauernde Erschaffung und fürsorgende Erhaltung der Welt als *creatio continua* trinitarisch, d. h. im Horizont sowohl der Sendung und Schöpfungsmittlerschaft Christi als *incarnatio continua* verständlich. Ebenso kann die Sendung und Schöpfermacht des Geistes als *vivificatio continua* bestimmt werden. Gott will in seiner ganzen Schöpfung ansichtig werden und in und durch alle Menschen zusagendes Wort und rettende Tat seiner Liebe und Lebensmacht werden. Gott ermächtigt die Schöpfung dauerhaft und ermöglicht ihr einen Weg der Vollendung, der im Grenzfall eine hypostatische Differenz-Einheit von göttlicher Ermöglichung und göttlichem Entgegenkommen sowie von geschöpflicher Setzung und Vollendung ist.

[57] Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 121.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Ergebnisse hinsichtlich der Erfordernisse nach David Griffin

Im Horizont des Minimalziels einer Rettung der berechtigten Anliegen der *creatio ex nihilo* und einer trinitarischen Formulierung derselben können zunächst fünf der sechs Anliegen von und Anforderungen nach David Griffin eingelöst werden:
Erstens ist Schöpfung nicht als ein einmaliger Akt zu verstehen, bei dem alles auf einmal ins Dasein gesetzt ist. Vielmehr ist die Schöpfung selbst in Übereinstimmung mit dem evolutionären physikalisch-kosmischen, biologischen und kulturellen Prozessen zu begreifen. Dies impliziert die Vorstellung einer fortdauernden Schöpfung und Erhaltung der Welt als Ermöglichung ihrer relativ eigenständigen und prozesshaften Entwicklung. Damit sind Abgrenzungen nach zwei Seiten erforderlich.

So bedarf es zweitens der Abgrenzung gegenüber der deistischen Vorstellung, wonach Gott als Uhrmacher das Uhrwerk der Schöpfung schafft und in Gang setzt und es im weiteren Verlauf sich selbst überlässt. In dieser Vorstellung wird der Prozess der Welt als Perpetuum mobile gedacht und es kommt zu wenig zum Ausdruck, dass die Welt als Ganze und ihr evolutionärer Prozess fortdauernd ontologisch verdankt ist.

Im Gegenzug bedarf es drittens der Abgrenzung gegenüber dem Konzept des »intelligent design«. Gottes schöpferisches Handeln ist nicht so zu denken, dass es einer permanenten oder punktuell steuernden Intervention des Schöpfers in seine Schöpfung und deren naturale Gesetzmäßigkeiten bedarf. Aber es ist auch nicht so zu denken, dass es im Prozess der Schöpfung eine fest geplante Teleologie gibt, die den evolutionären Prozess notwendig bzw. deterministisch bestimmt. Im Rahmen der statistischen Varianzen und sich steigender Komplexitäten unerwarteter Entwicklungssprünge sind allerdings naturwissenschaftliche Phänomene gegeben, die mit einem Emergenzbegriff klassifiziert werden können und einer naturphilosophisch-metaphysischen wie auch theologischen Deutung nicht nur offenstehen, sondern diese sogar unausweichlich in die eine oder andere Richtung erfordern.[58] Denn der konsequente Naturalismus

[58] Vgl. G. Brüntrup, Der Ort der Freiheit in der Natur, in: K. von Stosch u. a. (Hg.), Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 125–138. Nach Brüntrup muss zwischen den Formen schwacher Emergenz,

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Physikalismus ist keine naturwissenschaftliche Einsicht, sondern die metaphysische Entscheidung, nichts anderes als empirisch verifizierbare Ursache-Folge-Verhältnisse als Wirklichkeit gelten zu lassen. An die Stelle des Theodizee-Problems theistischer Konzepte[59] tritt dann die Absurdität kontingenter menschlicher Existenz.[60]

Viertens kann die Schöpfung angesichts der Vielfalt der Prozesse und Gestaltformen, der Vielfalt des Lebendigen und in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin nicht nur als eine Schöpfung um des Menschen willen begriffen werden. Vielmehr bringt die Vielfalt der Lebensformen im evolutionären Prozess zugleich Gottes eigene Vielfalt und Fülle, seinen Reichtum in geschöpflicher Brechung zum Ausdruck.[61]

Fünftens entsteht die Frage, ob die Schöpfung prozesstheologisch unausweichlich mit Menschen gedacht werden muss? Während Griffin eine positive Antwort auf die Frage ablehnt, sind theologisch prinzipiell zwei alternative Antwortmöglichkeiten denkbar. Unter der Voraussetzung, dass Gott das freie Gegenüber will und um des freien Gegenübers willen Schöpfung und Erlösung in Gang setzt, hängen die Antworten davon ab, ob man die Anliegen der Christologie an das einmalige Menschsein Jesu bindet oder sich auch eine inkarnatorische, responsorische und realsymbolische Präsenz Gottes in einer anderen geistig begabten und geistlich ausgerichteten kosmischen Lebensform

---

starker Emergenz und radikaler Emergenz unterschieden werden: »Starke Emergenz ist dann gegeben, wenn auf der höheren Ebene Eigenschaften auftreten, die auch aus der vollständigen Kenntnis der unteren Ebene nicht abgeleitet werden können. Dies wäre bspw. dann der Fall, wenn auf der emergenten Ebene neue kausale Kräfte hervorträten, die mehr sind als das Resultat der Kombination aller kausalen Kräfte der Mikroebene, wenn also das Ganze mehr wäre als die Summe der Teile.« Während die schwache Emergenz unproblematisch ist und die radikale Emergenz von ontologischen Sprüngen (Geist aus geistloser Materie) ausgeht, kann die starke Emergenz im Sinne Whiteheads als Prozess höherstufiger Entwicklung angesehen und panpsychischistisch bejaht werden.

59 Vgl. dazu H. Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, 79: »Der Theodizee-Einwand, der sich nicht aus der Welt schaffen lässt, verschiebt die Gewichte nicht zugunsten des Naturalismus. Der Naturalist hat nichts Substanzielleres zur Erklärung der Übel in der Welt zu sagen, geschweige denn zu ihrer Rechtfertigung. Er kann sie, wie wir gesehen haben, nur auf verschiedene Weisen kommentieren, die allesamt heikel sind. Mit Blick auf das Theodizee-Problem herrscht ein Patt zwischen Naturalismus und Theismus.«

60 Vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie [wie Anm. 55], 8–57, bes. 36–47.

61 Vgl. F. Dander, Gottesbild und Gleichnis in der Schöpfung: Nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, in: ZKTh 53 (1929), 1–40, hier: 29–36.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorstellen kann. Im ersten Falle der exklusiven Bindung an das konkrete Mensch-Sein Jesu kann die traditionelle Soteriologie das Problem durch den Gedanken der *fides implicita* lösen. Hier vermittelt die Einsicht, dass Gott bereits auf dieser Erde und ihrer galaktischen Nischenexistenz unter allen Menschen und in allen Menschen das Wort der Wahrheit und die Weisung zum Leben werden will, aber diese Pluralität der symbolischen Antizipationen der Logos-Gegenwart christlich auf die unüberbietbare realsymbolische Präsenz in Jesus von Nazareth verwiesen bleiben, weil sie in ihm von Gott her und vom Menschen her definitiv geworden ist. So kann es andere symbolische Antizipationsformen geben, die aber an die konkrete Geschichte und das Geschick Jesu von Nazareth gebunden bleiben.

Im anderen Falle, der die realsymbolische Präsenz von Gottes Zusage für jede Welt fordert, ist die Lösung mit der Frage verbunden, ob es in anderen Galaxien oder in mathematisch-hypothetisch möglichen anderen Universen eine entsprechende Inkarnation des göttlichen Logos in einem geistig begabten und geistlich ausgerichteten endlichen Wesen geben könnte und müsste, die durch Person und Botschaft ebenso Gottes Zusage durch die liebende Dahingabe im Äußersten sündiger Ferne bezeugt. Diese zweite Alternative aber hat rein hypothetischen Charakter, solange die menschliche Existenz auf der Erde die einzige Existenzform geistig und geistlich begabter Wesen ist, die wir kennen.

Sechstens kann es für Griffin grundständig und vor allen Dingen in Bezug auf das Universum kein absolutes Nichts geben, das als *nihil negativum* eine reine Leere oder ein absolutes Fehlen von etwas bezeichnet: »Process theology rejects this view, holding instead that *our* universe, with its contingent laws of nature, is a particular instantiation of *the* universe, which exists eternally, embodying necessary metaphysical principles.«[62]

Griffins Differenz zur traditionellen Theologie und Metaphysik begründet sich zunächst aus der Differenz zwischen einem gläubig wie offenbarungstheologisch bestimmten Gottesverständnis und dem naturphilosophisch wie ontologisch bestimmten Verfahren der induktiven Metaphysik. Es gehört zur Größe, aber auch zur Grenze der »induktiven Metaphysik«, dass sie bei den Beobachtungen *in* der Welt ansetzt, um über eine »beschreibende Verallgemeinerung« (»descriptive generalization«) zu metaphysischen Prinzipien und Gesetzmä-

62 Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 82.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßigkeiten zu gelangen, die dann sowohl für Gott als auch für das Gott-Welt-Verhältnis bedeutsam sein sollen.[63] Ausgangspunkt der Reflexion ist daher nicht Gott als Geber der Welt und der Natur, sondern die Welt und die Natur als Exemplifikation übergeordneter, Gott und Natur umgreifender Gesetze. Eine solche Metaphysik entwickelt sich vom Boden der Erfahrung aus und hat sich fortlaufend an Erfahrung (im weitesten Sinne) zu bewähren. Dies geschieht erstens durch »analytische Beobachtung einer einzelnen Erfahrung«, zweitens indem »ein logisches und kohärentes allgemeines Interpretationsschema entwickelt« wird, welches sich schließlich drittens immer wieder an »neue[n] Einzelerfahrungen zu rechtfertigen hat«.[64] Setzt man bei der besten naturwissenschaftlichen oder naturphilosophischen Theorie (inference to the best explanation) als abductive reasoning an,[65] ergibt sich eine Nähe zu den Naturwissenschaften und zum Naturalismus. Die angezielte Ausrichtung auf die beste Erklärung ist dabei im Sinne eines abduktiven Verfahrens zu begreifen. Dieses erhebt die implizierten Voraussetzungen eines Geschehens und bildet dafür eine erklärende Hypothese. Diesbezüglich schlägt Griffin eine Unterscheidung zwischen drei Arten des Naturalismus vor, um Missverständnisse zu vermeiden:

1. Der weiteste Sinn des Naturalismus bezeichnet den wissenschaftlichen Naturalismus, welcher ohne übernatürliche Unterbrechungen der Welt in ihren normalen kausalen Verläufen auskommt. Dieses Verständnis ist für ihn nicht grundsätzlich mit religiösen Überzeugungen unverträglich. In der Sache geht es hier um einen empirischen Wissensstandpunkt mit naturwissenschaftlicher Verfahrensrationalität.

---

63 Vgl. Whitehead, Process and Reality [wie Anm. 40], 5: »In natural science this rigid method is the Baconian method of induction, a method which, if consistently pursued, would have left science where it found it. What Bacon omitted was the play of a free imagination, controlled by the requirements of coherence and logic. The true method of discovery is like the flight of an aeroplane. It starts from the ground of particular observation; it makes a flight in the thin air of imaginative generalization; again lands for renewed observation rendered acute by rational interpretation.« Vgl. dazu auch T. Müller, Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A.N. Whiteheads, Paderborn u. a. 2009, 43f.

64 Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 63], 44.

65 Vgl. New World Encyclopedia contributors, Art. Abductive reasoning, in: New World Encyclopedia, 2021, online abgerufen unter: http://www.newworldencyclopedia.org/e-ntry/Abductive_reasoning (Stand: 28.07.22).

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Davon ist der atheistische Materialismus zu unterscheiden, der kein wissenschaftliches Verfahren der Welterschließung darstellt, sondern einen weltanschaulichen Standpunkt einnimmt und Religiosität prinzipiell ausschließt. Dieser Materialismus deckt sich weithin mit dem reduktiven Physikalismus.
3. Mit Whitehead entwickelt Griffin ein drittes Verständnis von Naturalismus, das er als vorausfühlenden Panexperientalismus begreift, der mit einem ontologischen Pan-en-theismus kompatibel sei: ppp = »prehensive-panentheist-panexperientialist«.[66] Mit diesem Naturalismus können die anti-metaphysischen Schlagseiten des Naturalismus korrigiert werden: »The sensationist doctrine of perception is replaced by a prehensive doctrine of perception, in which nonsensory perception is more fundamental than sensory. Atheism is replaced by panentheism. And materialism is replaced by panexperientialism.«[67]

Was für das Gott-Welt-Verhältnis am Beispiel von Zeit und Ewigkeit aufgezeigt wurde, kann nun positiv im Sinne der von Griffin geforderten Alternative des Prozess-Pan-en-theismus geltend gemacht werden. Ist die Frage von Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt aus der Perspektive des Menschen nicht zu beantworten, so braucht auch die sich annähernde Vorstellung einer infinitesimal unabschließbaren Welt nicht ausgeschlossen zu werden. Allerdings kann diese Welt nicht mit Aristoteles oder David Griffin »ewig« genannt werden, weil Ewigkeit zum einen nicht die ins Unendliche verlängerte Zeit ist und zum anderen den spezifischen, nämlich unzeitlichen und unräumlichen Existenzmodus Gottes im Unterschied zur Welt bezeichnet. Unter Beachtung dieses Sachverhaltes kann allerdings positiv gesagt werden, dass die Welt »von der Ewigkeit Gottes her« aus Gott und durch Gott ist.[68] In dieser Differenz zu Griffin kann sein Anliegen auf-

---

66 Vgl. Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 6.

67 Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 6.

68 Nach Griffin geht es um eine Alternative zur Lehre von der creatio ex nihilo und ihrem Anspruch, dass die Welt in der Zeit einen absoluten Anfang habe. Griffins »Alternative« ist der Prozesspanentheismus (Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism [wie Anm. 41], 22). Er erlaube gegenüber dem klassischen Verständnis der Schöpfung aus dem Nichts eine Synthetisierung mit dem aristotelischen Weltverständnis einer »ewigen Welt« (ebd. 24). Schöpfung ist dann nicht mehr Erschaffung der Welt aus »absolut Nichts«, sondern Bestimmung, Formung einer ewig zu Gott gehörenden Welt. Ist Ewigkeit aber die göttliche Alternative zur Zeit und zum Raum, kann Ewigkeit nicht mehr in zeitlichen und räumlichen Kategorien gefasst und

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genommen und das »ontologische Verdanktsein« der gegebenenfalls formal unabschließbaren Welt im Sinne der berechtigten Anliegen einer *creatio ex nihilo* aufrechterhalten werden. Will Griffin sehr berechtigt erstens ein theologisches Denken vertreten, das plausibel und nicht widersprüchlich (konsistent), sondern verstehbar zusammenhängend (kohärent) ist, und zweitens ein angemessenes Modell des Handelns Gottes entwickeln, welches die Erkenntnisse der Naturwissenschaften nicht außer Acht lässt, sondern ihnen gerecht wird, und schließlich drittens die Zuspitzung der Theodizee-Problematik unter einem voluntaristischen Allmachtsbegriff überwinden, so hat sein Kernargument alles für sich – solange es nicht nur für den Weg der Induktion gilt, sondern, christlich gesehen, auch dem Gott des biblischen Zeugnisses am besten gerecht wird. Hier hat der Durchgang durch die Tradition gezeigt, dass es die kritische Funktion der *via negativa* ist, jenen Unterschied zwischen dem irdischen Existenzmodus der Raum-Zeit und dem überirdischen Existenzmodus der Ewigkeit und Selbstursächlichkeit zu markieren.

Nicht als Abschluss der Debatte, sondern als eine zentrale Problemanzeige sind am Ende zwei Fragen zu stellen: Welchen Niederschlag und Widerhall findet die kritisch unterscheidende Funktion der Negation in den induktiven Metaphysiken von Whitehead, Hartshorne, Griffin und anderen? Wie kann die zeitliche Unabschließbarkeit der Welt so gedacht werden, dass sie nicht zu einem Prinzipiendualismus von Gott und Welt führt und den Monotheismus gefährdet?

---

beschrieben werden. Die Ewigkeit der Welt nach Aristoteles beinhaltet aber jene kategoriale, dauerhafte und unendliche Verlängerung der Zeit, die angesichts der prinzipiellen Differenz von Zeit und Ewigkeit gerade nicht Ewigkeit ist. Wäre es anders, so könnte auch ein sich selbst evolvierendes Weltall als *causa sui* treten und konsequenterweise in den weltanschaulichen Materialismus überwechseln.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bernhard Nitsche

17 Gott als *Chief Exemplification* bei Alfred N. Whitehead. Möglichkeiten einer christlichen Anverwandlung

Die mit dem Begriff des »stuff« gesehene Gefahr einer Depotenzierung Gottes, die im zurückliegenden Kapitel herausgestellt wurde, sieht Paul Tillich bereits bei Whitehead gegeben. Tillich behauptet, dass das dynamische Denken gegenwärtiger Naturphilosophie eine ontologische Erfahrung beansprucht, die Ausdruck der persönlichen Erfahrung mit Natur und Welt ist und induktiv auf das Ganze von Wirklichkeit bezogen wird. Für Whitehead kann genauerhin von einer organismischen Naturphilosophie gesprochen werden, die durch eine dynamische Interrelationalität gekennzeichnet ist. Dann, so folgert Tillich, ist Gott Ausdruck solcher dynamischer Prozesshaftigkeit, aber steht nicht über ihr: »Ein göttliches Wesen im traditionellen Sinne ist in solch einer Theologie ausgeschlossen.«[1]

Daher bleibt zu prüfen, inwiefern Gott nicht nur exemplarischer Ausdruck solcher Prozesshaftigkeit ist, sondern diese als ihren Grund auch überschreitet und in solcher Weise überschreitet, dass ohne eine ursprünglich kreativ freisetzende Aktivität Gottes das Gesamt der Wirklichkeit und ihre kreativen Prozessdynamik nicht gedacht werden kann.

---

[1] P. Tillich, Systematische Theologie Bd. 1, Stuttgart 1955, 54. Tillich fährt fort: »Die wertschaffenden Prozesse (value producing processes, Whitehead) oder die einigenden Prozesse (uniting processes, Wieman) oder der Charakter der Ganzheit (character of wholeness, Hocking) können die eigentlich religiöse Erfahrung genannt werden. Aber wenn man das tut, muss man eine Vorstellung davon haben, was eine religiöse Erfahrung ist, sonst könnte man sie nicht in der Erfahrungs-Gesamtheit erkennen. D. h., es muss eine Art von Erfahrung vorhanden sein, eine unmittelbare Teilhabe an der religiösen Wirklichkeit, die jeder theologischen Analyse der Wirklichkeit als eines Ganzen vorausgeht. Und das ist die tatsächliche Situation. […] sie versuchen, die entsprechenden Elemente in der Erfahrungsgesamtheit zu entdecken. Sie suchen eine kosmologische Bestätigung ihres persönlichen religiösen Lebens.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenüber der mit Griffin angezeigten Gefahr der Depotenzierung Gottes können Whiteheadianer im engeren Sinne darauf hinweisen, dass es unabhängig von aktualen Entitäten keinen Prozess im eigentlichen Sinne gibt. Gott ist die *chief exemplification* der Kreatitvität, insofern er als ewige *actual entity* und »leader in creative advance« die grundlegende – primordiale – *actual entity* ist. Es gibt nichts Aktuales, das ihm vorausgeht und ohne seine grundlegende Aktualität allein Aus-sich-heraus existieren und aktuell sein könnte.[2] Dies gilt insofern, als Gott in seiner Existenz ewig ist, wohingegen alle anderen Entitäten nicht ewig sind. Deshalb sind die nicht-göttlichen Entitäten oder Individuen immer kontingent.

Das bedeutet zunächst: Die Wirklichkeit ist für Whitehead in ihrem allgemeinen metaphysischen Charakter als »kreativer Fortschritt« (*creative advance*) gekennzeichnet. Alles, was wirklich ist, ist somit qua Wirklichkeit kreatives Fortschreiten in intern relationaler Beziehung von allen einzelnen aktualen Entitäten mit allem anderen, und d. h. konkret in Relation mit allen anderen endlichen aktualen Entitäten und in ontologischer Differenz und ontologische Asymmetrie mit der aktualen Entität Gottes als *chief exemplification*.[3] Jede aktuale Entität ist insofern kreativ, als sie die in Gott

---

[2] A. Case-Winters, Reconstructing a Christian Theology of Nature. Down to Earth, Aldershot 2007, 90: »Creativity is not a being or an agency for Whitehead; it is what actuality exhibits in the creative advance. All ›being is becoming.‹ The universe is itself a creative process – a verb rather than a noun. God might be thought of as the *chief exemplification* of creativity or even as the leader in the creative advance, but God does not have a monopoly on creativity, for creativity characterizes all actual entities. […] Nevertheless, God is preeminently Creator in the sense that God is perennially and perpetually creating. God is involved in all creative processes (as the Ground of Order and Novelty; as the lure to ever greater harmony and intensity). This is a mode of God's own self-expression and self-creation as well as a participation in the self-expression and self-creation of each actual entity.«

[3] Wirklich zu sein, heißt deshalb, sich kreativ weiterzuentwickeln. Wirklich ist aber ontologisch gesehen immer nur ein wirklich Seiendes. Das uranfänglich, ewige wirklich Seiende, in dem Kreativität ihren bestimmten Charakter erhält, ist (von Ewigkeit her) Gott. Deshalb kann – A. N. Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28 by Alfred North Whitehead. Corrected Edition edited by *D. Griffin* and *D. Sherburne*, New York 1978, 150 – sagen: »An actual entity is at once the product of the efficient past, and is also, in Spinoza's phrase, causa sui. Every philosophy recognizes, in some form or other, this factor of selfcausation, in what it takes to be ultimate actual fact.« – »Ein wirkliches Einzelwesen ist zugleich das Produkt der wirkenden Vergangenheit und, mit Spinozas Ausdruck, causa *sui*. Jede Philosophie

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorgezeichneten Formen der Möglichkeit ergreift. So ist alles in dem Maße schöpferisch, wie ihm Aktualität zukommt. Das betrifft auch Gott, aber in einer hervorragenden Weise: Gott »initiiert« den kosmischen Prozess dadurch, dass er der Kreativität aller Einzeldinge richtungsweisend durch lockende, nicht zwingende, Abstimmung der Möglichkeitsräume zur kreativen Selbstentfaltung vorangeht – und zwar uranfänglich. Dadurch ist er die uranfängliche Exemplifikation der Kreativität. Mehr noch: Gott verleiht der Kreativität selbst einen uranfänglichen Charakter. Dass er die Kreativität qualifiziert, bestimmt mit anderen Worten uranfänglich die Weise dessen, was Schöpfung ist. Zugleich ist Gott durch den allgemeinen metaphysischen Charakter des kreativen Fortschreitens selbst bestimmt. Von der Wirklichkeitserfahrung induktiv ausgehend ist darum kein Gott denkbar, der nicht selbst kreativ wäre.[4]

Die Kreativität selbst ist nicht aktual bzw. konkret. Sie ist vielmehr das elementare Prinzip, welches an die Stelle der ersten Substanz bei Aristoteles tritt. Das elementare metaphysische Prinzip

---

anerkennt in der einen oder der anderen Form diesen Faktor der Selbst-Verursachung in dem, was sie als eine elementare wirkliche Tatsache auffaßt.« A. Whitehead, Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a. M. 1979, 282 u. ebd. 406f.: »Ein wirkliches Einzelwesen empfindet so wie es empfindet, um das wirkliche Einzelwesen zu sein, das es ist. Auf diese Weise erfüllt ein wirkliches Einzelwesen Spinozas Begriff der Substanz: es ist *causa sui*. Die Kreativität ist keine äußere Instanz mit ihren eigenen jenseitigen Zielen. Alle wirklichen Einzelwesen teilen dieses Charakteristikum der Selbstverursachung mit Gott. Aus diesem Grunde teilt auch jedes wirkliche Einzelwesen das Charakteristikum mit Gott, alle anderen wirklichen Einzelwesen, einschließlich Gottes, zu transzendieren. Damit ist das Universum ein kreatives Fortschreiten ins Neue. Die Alternative zu dieser Lehre ist ein statisches, morphologisches Universum.«

[4] Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 614: »Wenn wir also eine gedankliche Unterscheidung vornehmen und Gott in der abstrakten Form einer uranfänglichen Wirklichkeit betrachten, dürfen wir ihm weder Fülle des Empfindens noch Bewußtsein zuschreiben. Er ist die unbedingte Wirklichkeit des begrifflichen Empfindens auf dem Grund der Dinge; seine uranfängliche Wirklichkeit führt also dazu, daß die Relevanz zeitloser Gegenstände für den Schöpfungsprozeß einer bestimmten Ordnung unterliegt. **Die Einheit seiner begrifflichen Operationen ist ein freier schöpferischer Akt**, der nicht durch einen besonderen Verlauf der Dinge beeinträchtigt wird. Weder Liebe noch Haß gegenüber dem, was sich tatsächlich zuträgt, lenken ihn ab**. Die *Besonderheiten* der wirklichen Welt setzen ihn voraus; wohingegen *er* lediglich den allgemeinen, metaphysischen Charakter des kreativen Fortschreitens voraussetzt, dessen uranfängliche Exemplifikation er ist. In der Urnatur Gottes erlangt die Kreativität einen uranfänglichen Charakter.**«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Kreativität beschreibt das Fortschreiten von der Getrenntheit zur Verbundenheit. In diesem Zusammenhang ist

> »›Kreativität‹ […] die Universalie der Universalien, die den elementaren Sachverhalt charakterisiert. Aufgrund dieses elementaren Prinzips werden die vielen, die das Universum als trennendes verkörpern, zu dem *einen* wirklichen Ereignis, in dem sich das Universum als verbindendes darstellt.«[5] Dann gilt auch: »Kreativität ist das Prinzip des *Neuen*. Ein wirkliches Ereignis ist ein neues Einzelwesen, das sich von jedem unter den ›vielen‹ unterscheidet, die es vereinigt. Daher führt die ›Kreativität‹ etwas Neues in die Natur der Vielen ein, die das Universum als trennendes verkörpern. Das ›kreative Fortschreiten‹ ist die Anwendung dieses elementaren Prinzips der Kreativität auf jede neue Situation, die es hervorbringt.«[6]

Zeichnet sich die Kreativität als jener Prozess aus, in dem das neue Einzelne entsteht, um so ein Teil des Vielen und Unterschiedenen zu sein, und zugleich eine komplexe neue Einheit darzustellen, die Ausdruck des Universums als verbindendes ist, so muss die Kreativität als allgemeinste Beschreibung der Wirklichkeit oder als Universalie der Universalien schlechthin primordial angesetzt werden. Tobias Müller, dessen Whitehead-Interpretation ich hier weithin folge, bezeichnet sie als die »Kraft, die jeder aktualen Entität innewohnt«, und stellt folgenden Gesamtzusammenhang her:

> »Kreativität kann somit als die metaphysische Aktivität bezeichnet werden, mit der der Zusammenschluss der vorhandenen Vielheit der Entitäten zu einer neuen Einheit beschrieben werden kann. Diese Aktivität ist selbst keine aktuale Entität, die als externer Faktor auf die neu entstehende Entität einwirkt. Vielmehr ist sie die Kraft, die jeder aktualen Entität innewohnt, durch die Konkreszenz erst stattfinden kann.«[7]

Das Verhältnis der Begriffe Gott und Kreativität ist letztlich dialektisch angelegt, weil Kreativität jede Aktualität wesentlich ausmacht, sodass nichts aktual sein kann, ohne zugleich kreativ zu sein, aber unabhängig von aktualen Entitäten auch keine Kreativität ist. So sind die aktualen Entitäten die finalen Realitäten und die Wirklichkeit

---

5 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 62.

6 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 62.

7 T. Müller, Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A.N. Whiteheads, Paderborn u. a. 2009, 157.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*actual world*) ist ein Prozess des Werdens von aktualen Entitäten.[8] Whitehead formuliert entsprechend als »ontologisches Prinzip«, dass aktuale Entitäten selbst »die einzigen *Gründe* sind«, sodass jede »Suche nach einem *Grund* immer eine Suche nach einem oder mehreren aktualen Entitäten – ist«.[9] Damit entsteht die Frage, ob Gott als primordiale (*primordial nature*) und folgerichtige (*consequent nature*) aktuale Entität im Sinne effizienter und finaler Kausalität nicht wesentlich Schöpfer und die Welt Schöpfung ist:

> »Die *Besonderheiten* der wirklichen Welt setzen ihn voraus; wohingegen *er* lediglich den allgemeinen, metaphysischen Charakter des kreativen Fortschreitens voraussetzt, dessen uranfängliche Exemplifikation er ist. In der Urnatur Gottes erlangt die Kreativität einen uranfänglichen Charakter.«[10]

Daher gilt: Alles Wirkliche in der Welt ist schöpferische Selbstentfaltung. Doch was weltliche Schöpfung ist, wird von Gott bestimmt, indem er als primordiale Natur die Möglichkeiten vorgibt und die Wertigkeit der Möglichkeiten kreativer Entfaltung qualifiziert.

> »Wie alle weltlichen aktualen Entitäten ist auch Gott bipolar. Somit unterscheidet Whitehead in der göttlichen Natur zwei Aspekte (Pole): die ›Urnatur‹ (›primordial nature‹), die Gottes begriffliche Prehensionen darstellt, ist der mentale Pol Gottes. Mit diesem erfasst Gott alle ewigen Gegenstände und wertet diese als mögliche Formen und Ziele für die einzelnen aktualen Entitäten. Seine ›Folgenatur‹ (›consequent nature‹) bezeichnet Gottes physischen Pol. Durch seine physischen Prehensionen nimmt Gott alle aktualen Entitäten, sobald sie vollständig bestimmt sind, in seinen eigenen Prozess auf. Die Prozesshaftigkeit Gottes meint in der Prozessphilosophie nicht, dass Gott erst Gott werden muss, sondern drückt seine [reale – B. N.] Bezogenheit zu der Welt aus. Ein entscheidender Unterschied von Gott zu den ›weltlichen‹

---

[8] Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 57f.: »›Wirkliche Einzelwesen‹ – auch ›wirkliche Ereignisse‹ genannt – sind die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist. Man kann nicht hinter die wirklichen Einzelwesen zurückgehen, um irgend etwas Realeres zu finden.«

[9] Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 68: »Dieses ontologische Prinzip besagt, daß wirkliche Einzelwesen die einzigen *Gründe* sind; deshalb ist die Suche nach einem *Grund* immer die Suche nach einem oder mehreren wirklichen Einzelwesen.«

[10] Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 614.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aktualen Entitäten liegt beispielsweise darin, dass der göttliche Prozess nicht vergehen kann.«[11]

Darf dieser Zusammenhang so verstanden werden, dass Gott die Einzeldinge nicht direkt bestimmt, sondern vermittelt durch Zweitursachen – d. h. eingebettet in den Gesamtprozess weltlicher Kreativität in seiner wechselseitig-konstitutiven Beziehungseinheit?

Eine christliche Perspektive, die nach einem »letzten Grund« im Sinne einer ultimativen *causa sui* fragt, fragt nach Gott als der uranfänglichen aktualen Entität. Diese ist ihrem allgemeinen metaphysischen Charakter nach (wie alles) wesentlich kreativ, nur dass Gott als uranfängliche *actual entity* zudem die Kreativität uranfänglich qualifiziert und ihr den bestimmten schöpferischen Charakter verleiht. Insofern ist Gott die ultimative Realität und die eminente kreative Instanz und insofern Grund der kosmischen Ordnung. Christlich wäre zu denken, dass er auch Grund des Prinzips der Kreativität und darum auch in sich selbst höchste Kreativität ist.

Whitehead selbst betont den qualifizierenden Charakter Gottes und variiert die Zuordnung von Gott und Kreativität, indem er Gott einmal als eine Akzidenz oder ein Geschöpf der Kreativität bezeichnet, während er das andere Mal Gott als uranfängliches, primordiales Aktuellsein der Kreativität beschreibt. Während die erste Beschreibung des Verhältnisses problematisch erscheint, insofern nicht mehr völlig klar bleibt, dass die Kreativität das bestimmende Charakteristikum jeder Aktualität – und so auch Gottes – ist, kann eine christliche Theologie die zweite Perspektive stark machen. Dann kann eine induktive Metaphysik aus der Perspektive faktisch gegebener Ontologie der Welt heraus zeigen, dass Gott die erste und letzte Entität ist, die allen anderen Entitäten vorausgeht und diese in sich (hinsichtlich ihrer Wertigkeit) aufnimmt. Gott als ewige aktuale Entität steht so zu allen anderen Entitäten in doppelter Weise in Beziehung. Er gibt über die Urnatur die Möglichkeitsräume zur Entwicklung vor und nimmt zugleich alles, was sich entwickelt, in seine Folgenatur auf, wodurch sich zugleich die Abstimmung der Werte für die Weiterentwicklung

[11] Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 305. R. Fetz, Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik (= Sym. 65), Freiburg 1981, 205: »Gott ist nicht Schöpfer der Welt in dem Sinn, dass er die Welt hervorbringen würde. Die Kraft seiner ›Urnatur‹ ist vielmehr eine *visionäre*: Er ist gewissermaßen der Dichter der Welt, der sie evoziert durch seine Vision des Wahren, Schönen und Guten […]. Als zielursächlich bestimmende Kraft lässt sie den Selbsterschaffungsprozess der vielfältigen individuellen Wesenheiten auf deren jeweilige ›subjektives Ziel‹ zu gehen.«

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Welt verändert. Das ganze prozessuale Geschehen wird durch Kreativität auf allgemeinste Weise beschrieben. Die Kreativität ist daher der allgemeinste Charakter von aktualen Entitäten und ist insofern mit Gott ewig gegeben. Zu Gott als der ewigen aktualen Entität gehört es, seinem primären Charakter nach kreativ und also schöpferisch zu sein. In dieser Weise gehören Gott und Kreativität ursprünglich zusammen und könnte Gott in seinem transzendentalen Charakter als Freiheit und Kreativität bestimmt werden.

»For process theism, God is the supreme or eminent creative power, but not the only creative power. Thus, process theists speak of God and the creatures as cocreators.«[12]

Liest man die Passagen zusammen, so ergibt sich bei Whitehead allerdings eine gewisse und aus christlicher Sicht problematische Präferenz für das Verständnis Gottes als Akzidenz bzw. als erstes Geschöpf.

> »In der organistischen Philosophie wird dieses Elementare ›Kreativität‹ genannt; und Gott ist sein uranfängliches, unzeitliches Akzidenz.«[13]

Im Sinne einer positiven Würdigung kommt alles darauf an, zu beachten, dass Kreativität nicht selbst die erste metaphysische Instanz ist, sondern als allgemeinste Beschreibung Gottes Aktualität charakterisiert. Insofern ist Akzidenz hier im Sinne jener Wertentscheidung zu verstehen. Gott ist die der Kreativität äquiprimordiale schöpferische Wirklichkeit, welche die zeitlichen Entitäten im Blick auf die ewigen Gegenstände bewertet.[14] Von daher braucht die nachfolgende Formulierung nicht im Sinne einer metaphysischen Hypostasierung der Kreativität gelesen werden:

> »Überdies ist zu beachten, dass jedes wirkliche Einzelwesen, Gott eingeschlossen, ein Geschöpf ist, das von der Kreativität, die es qualifiziert, transzendiert wird.«[15]

Dennoch bleibt diese Rede davon, dass Gott ein Geschöpf der Kreativität ist und die Kreativität Gott transzendiert, problematisch, weil damit eine metaphysische Vorordnung der Kreativität vor Gott behauptet wird, in der Gott als abgeleitete Größe erscheint.

---

12 C. Hartshorne, A Natural Theology for Our Time, La Salle 1967, 113.
13 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 38.
14 Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 124.159.
15 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 175.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »In diesem Sinne [der Bewertung durch begriffliches Empfinden – B. N.] kann Gott als der Schöpfer jedes zeitlichen wirklichen Einzelwesens bezeichnet werden. Aber der Ausdruck ist leicht irreführend, indem er [nun umgekehrt] den Eindruck erweckt, als sei die elementare Kreativität des Universums dem Willen Gottes zuzuschreiben. Die wahre metaphysische Position lautet, dass Gott die uranfängliche Instanz dieser Kreativität ist und deshalb auch die uranfängliche Bedingung, die ihre Aktion bestimmt. Die Funktion der Wirklichkeit besteht darin, die Kreativität zu charakterisieren, und Gott ist der zeitlose, uranfängliche Charakter. Aber natürlich hat die ›Kreativität‹ keine Bedeutung ohne ihre ›Geschöpfe‹, ›Gott‹ hat keine Bedeutung ohne die ›Kreativität‹ und die ›zeitlichen Geschöpfe‹, und diese wiederum sind bedeutungslos, abgesehen von der ›Kreativität‹ und von ›Gott‹.«[16]

Im Sinne dieser Verschränkung von Kreativität und Aktualität ist Gott die ursprüngliche Akzidenz der Kreativität. Indem es keine Bedeutung von Gott jenseits der Kreativität und jenseits der temporalen Geschöpfe gibt, kommt Gott als ontologisch primärer Qualifikator, aber weniger als ontologisch primärer Initiator der endlichen Geschöpfe in den Blick.[17] Gott ist auf diese Weise der Poet der Welt, der die Welt mit sanftmütiger Geduld durch die göttliche Vision des Wahren, Schönen und Guten leitet.[18] Ist Gott auf diese Weise qualifizierender und werbender Begleiter für die Realisierung von Wahrheit, Güte und Schönheit, so ist Gott in seiner Potenzialität der Urnatur andererseits angewiesen auf die Vielfalt der Geschehnisse der Welt, um zur realisierten und immerwährend bewahrenden Fülle der Folgenatur zu gelangen. In dieser Weise gilt mit den Antithesen: »Es ist genauso wahr zu sagen, dass Gott die Welt erschafft, wie zu behaupten, dass die Welt Gott erschafft.«[19] Obwohl eine christli-

---

16 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 411f.

17 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 614: »Als ur-anfänglich betrachtet, ist er [Gott] die unbegrenzte begriffliche Realisierung des absoluten Reichtums an Potenzialität. Unter diesem Aspekt ist er nicht *vor*, sondern *mit* aller Schöpfung.« Vgl. auch ebd., 618.

18 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 346.

19 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 621f. »Gott und die Welt stehen in dieser entgegengesetzten Abhängigkeit zueinander. Gott ist die unendliche Grundlage aller Geistestätigkeit, die Einheit der Vision, die nach physischer Vielheit strebt. Die Welt ist die Vielheit des Endlichen, von Wirklichkeiten, die nach vollkommener Einheit streben. Weder Gott noch die Welt erreichen statische Vervollständigung. Beide sind dem Zugriff der elementaren metaphysischen Grundlage ausgesetzt, dem kreativen Fortschreiten ins Neue. Beide, Gott und die Welt, bilden füreinander das

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che Theologie, die mit Whitehead reale Relationen zwischen Gott und Welt ansetzt, einer gewissen Reziprozität zustimmen und eine Feedbackschleife annehmen kann, wird eine christliche Theologie vermutlich stärker als Whitehead die begründungslogische Asymmetrie im Gott-Welt-Verhältnis akzentuieren und die Freiheit der schöpferischen Kreativität Gottes im freisetzenden und lockenden Erschaffen der Welt hervorheben.

Für eine Rekonstruktion des Gottesbegriffs bei Whitehead sind nach Müller drei Phasen oder Stadien zu unterscheiden. Generell und grundsätzlich kann gesagt werden:

> »In Gott sieht also die Prozessphilosophie den realen Ermöglichungsgrund aller Wirklichkeit, der für die ontologische Fundierung der ewigen Gegenstände steht und so für die Einhaltung des ontologischen Prinzips sorgt.«[20] Weil jede mögliche aktuale Entität auf eine »Hierarchisierung ihre[r] Möglichkeiten« angewiesen ist, um sich überhaupt prozesshaft »frei bzw. spontan« entwickeln zu können, kann laut Müller »Gott als Ermöglichungsgrund der Freiheit und der Kreativität angesehen werden. Das von Gott angebotene subjektive Ziel fungiert so als Leitidee im Prozess.«[21]

Im Blick auf das erste Stadium des Gottesgedankens in Whiteheads »Wissenschaft und die moderne Welt« hält Müller sodann fest: »Gott ist der grundlose Grund für die Möglichkeit des Weltprozesses, und eben darum, weil man für Gott keinen Grund mehr angeben kann, befindet man sich nach Whitehead an den Grenzen der Rationalität.«[22]

Im Blick auf Whiteheads nachfolgende Schrift »Wie entsteht Religion?«, die das zweite Stadium markiert, schreibt Müller:

> »Ausgangspunkt für die rein metaphysische Konzeption war für Whitehead die Feststellung, dass durch eine abstrakte Kreativität und uneingeschränkte Möglichkeiten allein kein aktuales Geschehnis werden kann. Was zu diesen Voraussetzungen kommen muss, sind

---

Instrument des Neuen.« Fetz, Whitehead [wie Anm. 11], 202: »Empfängt die Welt von Gott die ›begrifflich‹ gefühlte Möglichkeit ihrer Selbstseins, um diese in ihren selbst Erschaffungsprozess ›physisch‹ zu realisieren, so wächst Gott umgekehrt von der Welt die ›physische‹ Verwirklichung dessen zu, was in ihm ursprünglich bloß begrifflich gefühlt war.«

20 Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 66.

21 Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 68.

22 Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 119.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> zum einen bereits aktuale Entitäten, zum anderen eine Limitation der Möglichkeiten. […] Wenn aber diese Beschränkung der Möglichkeiten jeder Entität vorgegeben ist, kann diese Beschränkung nicht von einer zeitlichen Entität ausgehen, sondern muss in einer transzendenten Entität gesucht werden. Diese wird, wie schon in ›Wissenschaft und moderne Welt‹, als Gott bezeichnet. Gott ist die transzendente und zeitlose Entität, da er allen zeitlichen Ereignissen vorausliegt, und ist dabei begrifflich vollendet, was heißen soll, dass alle Wertmöglichkeiten als ideelle Formen (was später den ewigen Gegenständen entspricht) in ihm enthalten sind. Nimmt man nun den gemeinsamen Grundgedanken der drei Konzeptionen des Gottesbegriffs – dass es nicht nur eine Limitation, sondern auch eine Bewertung der Möglichkeiten gibt –, so kann man zu einem erweiterten religiösen Konzept kommen, in dem Gott als Schöpfer für die Bewertung der Möglichkeiten für das einzelne, werdende Ereignis sorgt, so dass eine harmonische Hierarchie der Möglichkeiten für jede Entität entsteht, von denen sie dann eine wählen kann. Whitehead geht sogar so weit, dass er behauptet, dass die ideelle Welt der begrifflichen Harmonisierung nur eine Beschreibung von Gott ist.«[23]

Das dritte Stadium der Entwicklung des Gottesbegriffes beschreibt »Prozess und Realität.« Hier wird die Dipolarität eingeführt. Dabei ist interessant, dass sowohl die »Urnatur« als auch die »Folgenatur« durch ihre Funktionen bestimmt werden. Die Funktion der Urnatur ist eine wertende Hierarchisierung der Möglichkeiten. Da sich diese jeweils auf die Wirklichkeit beziehen, ist sie mit der Folgenatur verknüpft.[24] Beide Naturen sind nur in »unbedingter Einheit« zu denken bzw., wie Whitehead schreibt, ist ihr Unterschied lediglich ein gedanklicher.[25] Die Folgenatur hat schließlich die Funktion für die Welt, dass durch sie Gott

---

[23] Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 122f. mit Bezug auf A. Whitehead, Religion in the Making, Cleveland u. a. ^{2}1961, 152 (deutsch: 113): »This ideal world of conceptual harmonization is merely a description of God himself. Thus the nature of God is the complete conceptual realization of the realm of ideal forms. The kingdom of heaven is God. But these forms are not realized by him in mere bare isolation, but as elements in the value of his conceptual experience. Also, the ideal forms are in God's vision as contributing to his complete experience, by reason of his conceptual realization for their possibilities as elements of value in any creature. Thus God is the one systematic, complete fact, which is the antecedent ground conditioning every creative act.«

[24] Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 128.

[25] Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 129 in Bezug auf Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 614.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »jede aktuale Entität am Ende ihres Prozesses – also mit dem Erreichen ihrer Erfüllung – in einer vollständigen und perfekten Aufnahme als Superjekt in sein eigenes unvergängliches Werden aufnimmt und so die realisierten Werte rettet.«[26]

Die so realisierten Werte können als positive Werte oder als Werte auf dem Weg zum ultimativ Guten, Wahren und Schönen verstanden werden. Dann aber steht Gott für einen positiv dimensionierten Prozess, der im Prinzip nur Fortschritte und Optimierungen kennt und auf die Frage zuläuft, ob die Prozesse der Welt nur im Sinne der Steigerung des Guten und als wachsender Harmonie begriffen werden können.[27] Kennt der Whiteheadsche Gott also nur Fortschritte? Das

---

[26] Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 130.

[27] Vgl. J. Cobb, Jr./D. Griffin, Process Theology. An Introductory Exposition, Philadelphia 1976, 68: »On the basis of this correlation between novelty and increasingly complex order, on the one hand, and increased capacity for enjoyment, on the other, the evolutionary development of our world propounded by modern science can be interpreted in harmony with the character and purpose of God. This creatively and responsively loving God is incarnately active in the present, bringing about immediate good on the basis of activity in the past, and with the purpose to bring about greater good in the future—a greater good that will involve a fuller incarnation of the divine reality itself.«
Der Welt freisetzende, ihr aber zutiefst verbundene Gott der Prozesstheologie herrscht nicht zwingend über seine Schöpfung, sondern lockt sie zu höherem Genuss resp. erfüllter Erfahrung (Enjoyment). Somit könnte man sagen, dass die Absicht der Schöpfung Gottes ein Fest der Freude ist, an dem er selbst teilnimmt.
»Process theology sees God's fundamental aim to be the promotion of the creatures' own enjoyment. God's creative influence upon them is loving, because it aims at promoting that which the creatures experience as intrinsically good. Since God is not in complete control, the divine love is not contradicted by the great amount of intrinsic evil, or ›disenjoyment,‹ in the world. The creatures in part create both themselves and their successors« (vgl. Cobb/Griffin, Process Theology [wie Anm. 27], 56).
Zurückhaltender formuliert A. H. Johnson, Leibniz and Whitehead, in: PPR 19,3 (1959), 285–305, hier: 305 mit direktem Bezug auf Whitehead: »The difficulty in this emphasis on progress is simply that most of his [Leibniz'] discussion of God and the world makes it clear that God created once and for all the best possible world. Any change would be a deterioration. Whitehead's approach to this problem is not as confidently optimistic as Leibniz's since, as has been seen, he does not rely on divine imposition of inevitable progress. He refers to the present and suggests that the future is ›open.‹ Thus, ›[t]he passage of time is the journey of the world towards the gathering of new ideas into actual fact. [...] The universe shows us two aspects: on one side it is physically wasting, on the other side it is spiritually ascending. [...] The present [...] order in the world has arisen from an unimaginable past, and it will find its grave in an unimaginable future.‹ There is, however, the basis for restrained optimism. ›There remain the inexhaustable realm of abstract forms, and creativity, with its shifting

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist insofern richtig, als das Fortschreiten der Kreativität niemals zu Ende geht (es entstehen also immer neue *actual entities*, die von Gott gelockt und dann von ihm aufgenommen werden). Doch es ist keineswegs so, dass die Entwicklung des Universums immer einen Fortschritt zum Guten, Wahren und Schönen realisieren, denn die Freiheit und Spontaneität der endlichen Prozesse impliziert auch die Möglichkeit, von der dargebotenen Hierarchie der Möglichkeiten abzuweichen. Rückschläge und Fehlentwicklungen sind also prinzipiell möglich und aufgrund der wirkursächlichen Komponente der Vergangenheit auch wahrscheinlich.

Christliche Theologie hat sich nicht nur aus den Quellen einer induktiven Metaphysik zu speisen, sondern auch dem biblischen Befund gerecht zu werden. Unter diesen Prämissen kann sie Whiteheads Metaphysik aufnehmen, indem sie Kreativität als primären Charakter Gottes profiliert, der nicht nur als Qualifikator endlicher Prozesse, sondern auch als Initiator derselben angesetzt werden muss. In dieser Weise sind Gott und Welt nicht einfach wechselseitig Schöpfer und nicht einfach wechselseitig Instrumente des Neuen füreinander. Vielmehr wären Kreativität wie Freiheit als primäre Charaktere Gottes zu bestimmen, der selbst metaphysischer Grund aller Wirklichkeit ist. Unter dieser Voraussetzung und innerhalb einer entsprechenden Asymmetrie kann dann durchaus eine Feedbackschleife angesetzt werden, in der die Prozesse der Welt eine Rückwirkung auf bzw. Bedeutung für Gottes Folgenatur gewinnen können. Dafür sprechen nach Tobias Müller fünf Gründe:

Erstens betreibt Whitehead eine induktive Metaphysik, die im Unterschied zu einer Substanzmetaphysik die Prozesshaftigkeit der Wirklichkeit und ihre wirklichkeitskonstituierenden Elemente in den Blick nimmt. Unter diesem Blickwinkel kann die physikalische bzw. naturwissenschaftliche Perspektive nur die funktional-abstrakten Aspekte und Gesetzmäßigkeiten der Welt eruieren und die Elemente spontaner Neuheit, prozessualen Werdens oder die Innenperspektive des Bewusstseins nicht fassen. In solcher Weise hat die Naturwissenschaft eine philosophische Ontologie vorauszusetzen, die die

character ever determined afresh by its own creatures, and God, upon whose wisdom all forms of order depend.‹ The final word is this: ›If mankind can rise to the occasion, there lies in front a golden age of beneficent creativeness.‹« Zum Ganzen vergleiche A. Whitehead, Science and the Modern World, New York 1967, 64f.71.156; Fetz, Whitehead [wie Anm. 11], bes. 67–96 und 206.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

inhaltlich reichere Wirklichkeit der Welt in ihren unterschiedlichen Dimensionen angemessen beschreiben kann.

Zweitens eröffnet sich demgemäß eine dipolare Betrachtung der Wirklichkeit, die einmal den physischen Pol umfasst, der naturale Gesetze und Umgebungen und so das Material gegebener Wirklichkeit beschreiben kann, aber genuin die aus Vergangenheit gewordene aktuale Gestalt der Entität mit ihren Erfahrungen bezeichnet und deshalb nicht materialistisch oder mundan enggeführt werden darf.[28] Darüber hinaus ist bei den aktualen Entitäten noch ein begrifflicher oder mentaler Pol zu unterscheiden, der in seinem Bestimmen die zukunftsoffene Spontanität der Prozesse fokussiert und zu neuer konkreter Realisierung einer Möglichkeit im offenen Konstitutionsprozess der Wirklichkeit anleitet. Entsprechend kann auch der Gottesgedanke vom Konzept her strukturell nicht theologisch gefasst werden, sondern ist nach der Methode der deskriptiven Verallgemeinerung im Ausgang von weltlich fassbaren Prozessen geformt. Im Rahmen der induktiven Metaphysik, die nach den grundlegenden Prinzipien der Wirklichkeit im Ausgang von den endlichen aktualen Entitäten in Welt fragt, kommt Gott auf analoge Weise als übergeordnete Instanz ins Spiel, die selbst bipolar strukturiert ist:

> »Analog zu den weltlichen Entitäten führt die metaphysische Analyse hinsichtlich des Gotteskonzepts zu einer Bipolarität Gottes, durch die er mit der Welt verbunden ist: Gottes ›mentaler Pol‹, der ›Urnatur‹ (primordial nature) genannt wird, enthält alle möglichen Formen als Potentiale für die Welt und stimmt diese für den Konstitutionsprozess der weltlichen Entitäten als mögliche zu realisierende Formen gerade so ab, dass die Verwirklichung dieser Formen zu größtmöglicher Erfahrungstiefe bei gleichzeitiger größtmöglicher Sozialverträglichkeit führen würde. Durch seine Folgenatur (consequent nature), die seinen ›physischen Pol‹ und damit seine rezeptive Seite darstellt, nimmt Gott dann die weltlichen Entitäten in seinen eigenen Prozess auf, sobald diese vollständig bestimmt und so in der Welt vergangen sind. Es gibt also nicht nur eine organische Verwobenheit der weltlichen Entitäten untereinander, eine solche findet sich – wenn man den Grundannah-

[28] Hier unterliegt S. Wendel, Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann, in: J. Knop/M. Lerch/B. J. Claret (Hg.), Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik. Festschrift für Karl-Heinz Menke, Regensburg 2015, 17–46, bes. 31–33, einem fundamentalen Missverständnis, insofern sie Folgenatur und physischen Pol mit Materie und Welt identifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men der metaphysischen Analyse Whiteheads folgt – notwendig auch zwischen Gott und Welt.«[29]

Dies hat zur Folge, dass der physische Pol Gottes gerade die gesammelte und neu synthetisierte Geschichte der Erfahrungen in sich aufnimmt und verwandelt und deshalb nicht im Sinne einer festgefügten Objektivität oder im Sinne einer materiellen Bestimmtheit verstanden werden darf, sondern als erfüllte und gefüllte Aktualität Gottes in ihrer sukzessiven Vollendungsgestalt zu fassen ist.

Das Gott-Welt-Verhältnis bzw. genauer das Verhältnis von endlichen aktualen Entitäten und ihrer *chief exemplification* ist nach Müller dann unter fünf Gesichtspunkten zu klassifizieren, die den Unterschied zwischen endlicher Entität und Gott bestimmen.

- Die Urnatur Gottes ist in ihren Möglichkeiten unbeschränkt und Inbegriff aller möglichen Formen, wohingegen die endliche aktuale Entität mit ihrem mentalen Pol bestimmte Möglichkeiten ewiger Gegenstände fühlt.
- Während Gott in seiner Unendlichkeit alle vergangenen aktualen Entitäten ohne jede Beschränkung in seine Folgenatur aufnehmen kann, ist es endlichen aktualen Entitäten nur möglich, vor dem Hintergrund vergangener Bestimmtheiten sowie dem Umfeld anderer Bestimmungen in selektiver Auswahl eine beschränkte Anzahl von Möglichkeiten zu erfassen und zu realisieren.
- Gott ist eine nie endende Subjektivität. Deshalb geht der göttliche Prozess immer weiter. Demgegenüber erlischt der subjektive Pol einer endlichen aktualen Entität nach der Vollendung ihres Werdeprozesses als Superjekt.
- Nach Whitehead können aufgrund der Vollständigkeit der göttlichen Urnatur keine neuen ewigen Gegenstände entstehen. Gott ist in sich komplex und komplett. Er kann aus seiner physischen Folge Natur keine neuen begrifflichen Möglichkeiten ableiten. Deshalb gilt das Humsche Prinzip, dem zufolge begriffliche Empfindungen aus physischen abgeleitet werden, für Gott nicht.

---

[29] T. Müller, Selbstreferentialität Gottes und die Unterschiedenheit und Einheit im Gott-Welt-Verhältnis, in: B. P. Göcke/K. Müller/F. Schiefen (Hg.), Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus (= Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 18), Münster 2020, 57–68, hier: 62f.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Das »subjektive Ziel« endlicher Entitäten hat für Gott keine konstitutive Bedeutung, weil Gott je schon alle Möglichkeiten realisiert hat. Hingegen fungiert das ›subjektive Ziel‹ endlicher aktualer Entitäten »als Leitidee in der Konkreszenz, in dem es den Prozess sozusagen final orientiert«.[30]

Anders als bei vielen Whiteheadianern üblich, muss das Verhältnis zwischen den endlichen *actual enteties* und ihrer *chief exemplification* daher nicht symmetrisch angesetzt werden, obwohl die Antithesen am Ende von *Prozess und Realität* das nahelegen. Vielmehr ergeben sich, wie eben gezeigt, grundlegende Differenzen, die im Sinne einer prinzipiellen ontologischen Differenz gedeutet werden dürfen.[31]

Drittens ist es der Gedanke der Absolutheit Gottes, der dazu nötigt, Gott und die kontingente Welt zu unterscheiden und das Absolute als durch sich selbst begründet anzusehen. In diesem Sinne kann Gott von der Welt unterschieden und abgelöst gedacht, die Welt aber nicht von Gott als ihrem Grund getrennt werden. Konstitutionslogisch kann daher Gott nur durch sich selbst begründet und nur durch sich selbst bestimmt sein. Im Sinne Whiteheads ist Gott die Instanz, die alle weltlichen *actual entities* bedingt und bestimmt und damit die konstitutive Größe im dynamischen Prozess der Welt. Entsprechendes gilt für Hartshorne. Seine Bezeichnung Gottes als kosmisches Individuum will Gott nicht als Entität unter Entitäten begreifen, sondern als jene bestimmte Größe, die größer als die Welt ist, diese umfasst und die Prozesse der Welt in sich integrieren

30 Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 154–156, hier: 155.

31 Besonders eines gilt es hier zu bedenken: Während die Konkreszenz weltlicher *actual entities* immer erst zu deren endgültiger Identifizierbarkeit führt, denn erst als Superjekte sind sie vollständig als diese konkrete Wirklichkeit bestimmt, ist Gott bei Whitehead immer schon vor der Aufnahme der weltlichen *actual entities* als Gott identifizierbar. In diesem Sinne könnte man sagen, dass Gott für seine Wesensbestimmung eben nicht auf einen konkreten Weltverlauf angewiesen ist (auch wenn Whitehead an manchen Stellen eine etwas andere Lesart anzudeuten scheint, in denen er sagt, dass Gott die Folgenatur braucht, um das Potenzial der Urnatur zu realisieren und sich so Konkretheit verschafft. Andererseits kann gesagt werden: Wenn Gott diese Potenziale nicht schon hätte, käme ihm nicht die unveränderliche Funktion für die Welt zu, den Raum der Entwicklungsmöglichkeiten zu bestimmen. Diese Ambivalenz hat ihren Grund in der Spannung, wonach die Struktur der Konkreszenz für die weltlichen *actual entities* so gedacht wird, dass ihre Identität als Superjekte erst nach einem abgeschlossenen Prozess feststeht, demgegenüber Gott als der nie endende Prozess gedacht wird, der koextensiv ist und alle endlichen Prozesse übergreift.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann.[32] Eine christlich produktive Whitehead-Rezeption kann diesen Gedanken der Absolutheit Gottes weiter ausformulieren und Gott als Urgrund der Kreativität ansetzen. Dann wären Einwände, die Gott als Geschöpf der Kreativität identifizieren, überwunden.[33] Im Sinne Whiteheads käme es darauf an, zugleich deutlich zu machen, wie angesichts der Absolutheit Gottes die Theodizee-Problematik sinnvoll gelöst werden kann. Diese Forderung, die Theodizee-Problematik angemessen zu lösen, dürfte das metaphysische Anliegen hinter der Reserve Whiteheads sein, Gott als den absoluten Grund der Welt zu begreifen. Gleichwohl ist im Anschluss an und in kritischer Auseinandersetzung mit Lewis Ford zu prüfen, wie die Identifikation von Gott und »future creativity« christlich sinnvoll vorangetrieben werden kann.[34]

Viertens kann die ontologische Differenz zwischen Gott und Welt im Sinne von Hartshorne (vgl. Kapitel 2) durch die Eigenschaftspaare ›notwendig‹ und ›kontingent‹ unterschieden werden, die auf jeweils unterschiedliche Weise auf Gott und die Welt zutreffen. Zwar legen die Antithesen ein symmetrisches Verhältnis nahe, doch ist Gott im Unterschied zur Welt permanent, insofern sein Prozess nie vergeht. Deshalb können die Antithesen nur innerhalb des übergeordneten metaphysischen Zusammenhanges angemessen interpretiert werden und beschreiben daher auf ihre Weise eine Reziprozität innerhalb einer ontologischen Differenz und Asymmetrie. Dies bedeutet auch, dass die Welt, ungeachtet ihrer intrinsischen »Bezogenheit auf Gott«, zugleich ein »relativ selbstständiges Gegenüber zu Gott« ist.[35]

Fünftens ist gegenüber einer bestimmten Whitehead-Rezeption in der Prozesstheologie mit Müller darauf hinzuweisen, dass ein methodisches Missverständnis zwischen induktiver Metaphysik und Theologie stattfindet, wenn Whitehead auf die Frage einer Schöpfung der Welt durch Gott hin interpretiert wird. Die deskriptive Verallgemeinerung seiner induktiven Metaphysik sucht nach jenen Bestimmungen, die für aktuale Prozesse bestimmend sind. Gott kommt dabei als jene Größe ins Spiel, die den Raum der Möglichkeiten und den Pool von Konkretisierungen öffnet und zugleich als bestimmende Größe limitierend im Prozess gegenwärtig ist. In dieser Blickname sind Gott und Welt prinzipiell koextensiv und kommt die Entstehung neuer

---

32 Vgl. Müller, Selbstreferentialität Gottes [wie Anm. 28], 65.
33 Vgl. Wendel, Theismus nach Kopernikus [wie Anm. 28], 30f.
34 Vgl. L. S. Ford, Explorations in Whitehead's philosophy, New York 1983.
35 Müller, Selbstreferentialität Gottes [wie Anm. 28], 68.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Prozesse aus der Perspektive der Welt, aber nicht aus der Perspektive Gottes in den Blick. Konkret bedeutet das:

> »Whitehead bestreitet eine ›creatio ex nihilo‹ nicht, sie kommt aber bei ihm aus methodischen Gründen nicht in den Blick. […] ob Gott die Welt in einem Schöpfungsakt hervorgebracht hat, lässt sich daher innerhalb der Whiteheadchen Metaphysik aus methodischen Gründen nicht entscheiden.«[36]

In der Analyse der Kausalität bei dem Übergang von Potenzialen zu ihrer Verwirklichung sind sowohl die in der Vergangenheit bereits realisierten als auch die noch nicht realisierten Formen potentieller Möglichkeiten zu beachten. Metaphysische Behauptungen können nach Whiteheads Methode der deskriptiven Verallgemeinerung nur legitimiert werden, wenn sie Faktoren für die prinzipielle Struktur des Werdens in der Welt darstellen. Insofern ist verständlich, dass die christliche Frage nach einer *creatio ex nihilo* Whitehead nicht interessiert hat, weil sie außerhalb seiner Methode liegt. In der Konsequenz bedeutet dies zweierlei. Erstens: Zwar kann Hartshorne Gott als Schöpfer begreifen, aber nicht als Schöpfer, der auch die Möglichkeit hat, keine Welt zu schaffen. Dies liegt auf der Linie induktiver Metaphysik, die ihren Ausgangspunkt bei der faktischen Gegebenheit der Welt nimmt. Im Unterschied dazu wäre theologisch noch einmal zu fragen, ob die Absolutheit Gottes nicht berechtigterweise so gedacht werden kann, dass auch die Frage der Schöpfung selbst noch einmal der Freiheit Gottes anheimgegeben ist. Denn es gibt keinen logisch zwingenden Grund dafür, das Absolute mit der Notwendigkeit einer Schöpfung zu versehen. Zweitens: Verbindet Whitehead den Gedanken der Kreativität mit dem Gedanken der Freiheit, dann kann das ontologisch relationale Gott-Welt-Verhältnis auch in eine Metaphysik der Freiheit überführt werden, in der Gott in seiner Unendlichkeit der ewig freisetzende Grund der endlichen und kontingenten Welt in freigesetzter Eigenständigkeit ist. Mehr braucht es nicht, um das Verhältnis von Gott und Welt als ein Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung angemessen zu beschreiben. Deshalb ist es eine These der Whitehead-Rezeption und nicht Whiteheads selbst, dass ein als allmächtig gedachter Gott eine Freiheit der Schöpfung nicht zulassen könne, sondern diese dirigistisch durchbestimmen müsse.

---

[36] Müller, Selbstreferentialität Gottes [wie Anm. 28], 68.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schließlich ist mit Reto Fetz auf die eschatologische Dimension der Vollendung endlicher Entitäten in Gott zu achten. Er schreibt:

> »Diese Identität der Kreatur in Gott ist die Aufbewahrung dessen, was die Kreatur in Freud und Leid, durch ihre Erfolge und Fehlschläge an ihrem eigenen Selbstsein verwirklicht hat. […] Gottes Wirken ist darum als *liebende Sorge* zu sehen, die nichts von dem verliert, was gerettet werden kann – außer den selbstsüchtigen, zerstörerischen Revolten des Bösen, die sie in ihrer Trivialität als einmalige Geschehnisse stehen lässt. Das ist das ›Gericht‹ Gottes über die Welt. […] In diesem Sinne ist Gott der große Gefährte – der Leidensgenosse, der mitgeht und versteht.«[37]

Genauer besehen ist der Vollendungsprozess der weltlichen *actual entities* in der Folgenatur ein komplexer Vorgang, was vor allem an zwei Aspekten liegt: Zum einen muss man sich vor Augen halten, dass Whitehead primär kein theologisches System entwerfen wollte. Sein Interesse lag ja ganz klar auf dem Entwurf eines metaphysischen Systems, in dessen Fokus die Analyse der metaphysischen Situation bzw. der Struktur der gegenwärtigen Prozesse liegt. Die Grundfrage lautet in diesem Zusammenhang: Wie wird aus Potentialität konkrete Wirklichkeit, d. h. welche Faktoren müssen da berücksichtigt werden?

Wie die Frage der Schöpfung kann auch die Frage nach der Vollendung in der Folgenatur nicht in gleicher Weise beantwortet werden wie die Frage nach der ›weltlichen‹ Situation der weltlichen *actual entities*. Denn das setzt wiederum einen theologischen Interpretationsrahmen voraus und nicht eine allgemeine induktive Metaphysik. Doch ist es nicht ausgeschlossen, aufbauend auf Whiteheads Metaphysik verschiedene prozesstheologische Eschatologien entwerfen. Entsprechend kann die Aufnahme einer *actual entity* in Gottes Folgenatur vor dem Hintergrund der göttlichen Konkreszenz gesehen werden. Gott nimmt die *actual entities* unter zwei Gesichtspunkten in seinen eigenen Prozess auf:

In der Folgenatur soll es erstens keine Verluste an lebendiger Erfahrung geben. Dies hat auch einen wahrheitsfunktionalen Grund: Vergangenheit und Zukunft brauchen eine metaphysische Fundierung, wenn eine Wahrheit der Vergangenheit auch in Zukunft wahr

---

[37] Fetz, Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik [wie Anm. 11], 206.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleiben sein soll. Darauf haben insbesondere Hans Jonas und Robert Spaemann hingewiesen haben.[38]

Der zweite Aspekt bietet eine Dynamik an, die durch Transformation gekennzeichnet ist. Im Unterschied zu Charles Hartshore, bei dem Gott alle Superjekte unmodifiziert aufnimmt und der deshalb eine Verewigung des Bösen annehmen muss, ist der Prozess der Aufnahme und Verewigung in die Folgenatur bei Whitehead durch Transformation bestimmt. Durch die Aufnahme in die Folgenatur werden die *actual entities* stärker in den göttlichen Prozess verflochten und damit in einen harmonischen Zusammenhang gestellt. Solche vollendende Transformation »ist die Realisierung der wirklichen Welt in der Einheit seiner [Gottes] Natur und durch die Transformation seiner Weisheit.« Und Whitehead fährt fort:

> »Die Folgenatur Gottes ist sein Urteil über die Welt. Er rettet die Welt, so wie sie in die Unmittelbarkeit seines eigenen Lebens übergeht. Es ist das Urteil von einer Zartheit, die nichts verliert, was gerettet werden kann. Es ist auch das Urteil von einer Weisheit, die alles verwendet, was in der zeitlichen Welt bloß Trümmer ist.«[39]

Diese Perspektive kann mit Bracken, Suchocki und Ford weiterentwickelt werden. Wie der Beitrag von Dennis Stammer zeigt, finden die endlichen Prozesse der Welt ihren letzten Horizont nach Bracken im transzendent-vollkommenen Urpozess und Vollendungsprozess Gottes. Tobias Müller hat auf die Fordsche Modifikation hingewiesen, die bei Ford zwar für die künftige Kosmologie ihren Niederschlag findet, aber nicht eigentlich in einer Eschatologie, obwohl sie in diesem Zusammenhang von Gottes kreativer Anverwandlung und Vollendung der Weltprozesse ohne Mühe produktiv fortgeschrieben werden kann. Wo solche eschatologische Fortschreibung in der Deutungsoffenheit Whiteheads und in christlicher Transformation realisiert wird, kann mit Müller festgehalten werden kann:

> »Man könnte also sagen, dass die göttliche Aktivität als Zukunft den potentiellen Ort einer neuen aktualen Entität aktualisiert. Mit dieser Aktualisierung wird die aktuale Entität mit einer Kraft zur Selbstbestimmung ausgestattet, so dass der jeweilige Werdeprozess durch die

---

38 Vgl. B. Nitsche, Die Frage nach Gott, in: B. P. Göcke/M. Knapp (Hg.), Gotteserkenntnis und Gottesbeweis. Philosophische und theologische Zugänge (= QD 320), Freiburg u. a. 2022, 43–83.

39 Whitehead, Prozess und Realität [wie Anm. 3], 616.618.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entscheidung der aktualen Entität vollendet wird. Was bei Ford durch die Interaktionen der Zeit- bzw. der Aktualitätsmodi angedacht wird, ist letztlich die Einlösung der Forderung vieler Theologen, nichts – auch nicht Kreativität – könne und dürfe neben Gott existieren, was nicht doch seinen Grund in Gott habe.«[40]

[40] Müller, Gott – Welt – Kreativität [wie Anm. 7], 218–230 sowie 269–294, hier: 221. Siehe auch 292–294.

https://doi.org/10.5771/9783495997703 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -