

GOTTESBILDER, ALTERNATIVE GOTTESBILDER UND IHRE BEGRÜNDUNGEN*

Winfried Löffler

1. Einführung: Über Gott und die Bilder von ihm

„Phänomenaler Gott“: Diese Seite-1-Schlagzeile der deutschsprachigen *Prager Zeitung*¹ vor einigen Jahren war geeignet, Religionsphilosoph:innen zunächst aufmerken zu lassen und ihnen sodann ein Schmunzeln zu entlocken. Natürlich war der abgebildete und beliebte tschechische Sänger Karel Gott mit seiner über Jahrzehnte und durch alle politischen Zeitläufte hindurch unverwüstlichen Karriere gemeint, und inwieweit die Redaktion die religionsphilosophische Pointe durchschaut oder sie unabsichtlich geliefert hat, kann hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls, und deshalb wird die Anekdote hier erwähnt, ist Gott kein „Phänomen“ im engeren Sinne und hat – anders als sein entfernter tschechischer Namenskollege – nach üblicher Einschätzung keine phänomenalen Gehalte. Etwas präziser gesagt: Vorstellungen von Gott haben in vielen religiösen Vorstellungswelten² einen eigentümlichen Doppelcharakter, ihnen eignet zugleich Zentralität ebenso wie Entzogenheit: Einerseits kommt ihnen eine zentrale Rolle für die Weltdeutung, die Lebensgestaltung und die normative Orientierung zu, d. h. die Einordnung dessen, was im Leben wichtiger und weniger wichtig ist; vielfach wird Gott sogar als das zentrale wertvolle Bezugsobjekt eingeordnet, das – etwa im Wege der ihm zugeschriebenen Schöpferrolle – auch gleichsam in die Welt einschreibt, was dort als wichtig und wertvoll zu gelten hat. Und überdies ist Gott das Bezugsobjekt für Aktivitäten wie Verehrung, Gebet, Versenkung und Zwiesprache, mitunter wird er als Urheber religiöser Erfahrung eingeordnet. Gleichzeitig (und in gewisser Spannung zu dieser Zentralrolle) wird Gott aber eben auch der Welt entzogen gedacht: „Niemand hat Gott je gesehen“ hält z. B. das Johannesevangelium prägnant fest (Joh 1,18; ähnlich der Erste Johannesbrief: 1 Joh 4,12), und „nichts ist ihm ähnlich“ sagt der Qur’an (Sure 42,11) über Allah. Gott ist kein Erfahrungsobjekt und gleicht keinem Objekt, mit dem wir aus unserer Lebenswelt direkt vertraut wären. Die genannten religiösen Schriften (und andere) fangen diese Spannung zwischen Zentralität und Entzogenheit aber gleichzeitig auf: Im johanneischen Schriftenkorpus etwa ist Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, jene Größe, in der sich Gott ein Stück weit erschließt,³ und

im Islam ist der Qur'an selbst jene authentische Erkenntnisquelle, in der Gott all das mitteilt, was für die menschliche Lebensgestaltung wichtig ist. Auch dort geht dies aber mit einer verschärften Entzogenheit Gottes und dem Verbot allzu einfacher Gottesvorstellungen einher, man denke etwa an das strikte Bilderverbot und die 99 verschiedenen Namen Allahs, deren Vielzahl man auch als Erinnerung an Gottes Entzogenheit lesen kann.

Was bisher anhand von Beispielen aus der Welt der Religionen gesagt wurde, gilt auch für die Philosophie: Soweit dort über Gott nachgedacht, gesprochen und geschrieben wird, eignet den philosophischen Gottesvorstellungen ebenfalls meist eine Spannung zwischen Zentralität und Entzogenheit: Gott ist einerseits ein besonders bedeutsames Objekt (etwa, weil es besondere – etwa: unendlich ausgeprägte – Eigenschaften hat und/oder die Existenz der Welt in irgendeinem Sinne erklärt), andererseits sind philosophische Gottesvorstellungen aber durchwegs von ausgeprägter Unanschaulichkeit gekennzeichnet.

Zwischen Gott und den unterschiedlichen *Gottesbildern*, die sich Menschen, Gemeinschaften, Kulturen und Wissenschaftsdisziplinen machen, ist also aus mehreren Gründen zu unterscheiden: nicht nur wegen der Vielfalt dieser Bilder, sondern auch aufgrund der Gott zugeschriebenen Entzogenheit. Diese Einsicht mag trivial erscheinen, bereits sie kann aber in manchen Kontexten hilfreich und entlastend sein: Etwa mögen manche als defizient empfundene religiöse Erklärungsmuster eben auf unplausible Gottesvorstellungen zurückgehen – was nicht ausschließt, dass es angemessenere Vorstellungen geben könnte. Umgekehrt richten sich manche Formen von Religionskritik gegen Gottesbilder, die man auch als religiöser Mensch gern zurückweisen und durch angemessenere ersetzt sehen würde. Und für das Verständnis religionspädagogischer Kontexte ist die Einsicht zentral, dass dort zunächst immer Bilder zur Debatte stehen: Gottesbilder können (und müssen) z. B. altersangepasst sein, was gewisse Abstriche im Vergleich etwa zur akademischen Theologie in Kauf nehmen lässt,⁴ und wenn Schüler:innen auf bestimmte Gottesbilder mit erkennbarer Ablehnung reagieren, so ist das noch nicht als grundsätzlich antireligiöse Einstellung oder gar als blasphemisch zu werten. Theologisch wie religionsphilosophisch betrachtet, ist Gott also jeweils größer als die Bilder, die wir uns von ihm machen – und dennoch wollen Gottesbilder auch nicht leere Bilder sein, sondern sie beanspruchen zumindest jeweils, auch „etwas Richtiges zu enthalten“. Damit sind sie nicht völlig beliebig, sondern sinnvolle Objekte eines vernünftigen Diskurses.

Aber woher kommen Gottesbilder, wie begründen sie sich und welche Kriterien könnten uns bei der Auswahl bestimmter Gottesbilder leiten? Die-

sen Fragen soll im Folgenden ansatzhaft nachgegangen werden, und zwar mit einem kurzen Blick auf biblische Gottesbilder (Abschnitt 2) und das philosophische Gottesbild des sog. „klassischen Theismus“, das aber auf die theologischen Traditionen des Westens zum Teil zurückgewirkt hat (Abschnitt 3). Und schließlich soll nach einigen Illustrationen der verschiedenen Umgangsweisen mit den Spannungen zwischen diesen Gottesbildern (Abschnitt 4) auf einige in den letzten Jahren bis Jahrzehnten einflussreich gewordene Alternativen zum klassischen Theismus eingegangen werden und dabei besonders auf die Frage, aus welchen Motiven sich diese Gottesbilder speisen bzw. wie sie sich begründen (Abschnitt 5).

2. Gottesbilder der Bibel

Die Überlegungen in diesem Abschnitt sind notwendigerweise vereinfachend und in groben Strichen gezeichnet, da die Bibel bekanntermaßen eine Sammlung von mehrenden Dutzend Schriften aus verschiedenen Epochen, mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen und teils mit in sich verschiedenen Textschichten darstellt. Ein völlig einheitliches Gottesbild lässt sich also nicht einmal für das Alte oder Neue Testament, ja nicht einmal für alle seiner einzelnen Bücher, geschweige denn für die gesamte Bibel erheben, und nähere Erläuterungen müssten ohnehin einer einlässlicheren Exegese und Bibeltheologie vorbehalten bleiben, die hier nicht ersetzt werden soll.⁵ Zweck der folgenden Skizze ist also nicht mehr als ein summarischer religionsphilosophischer Blick von außen auf die Bibel, gleichsam ein aus großer Höhe aufgenommenes Gesamtbild. Als Grundtendenz kann dann festgehalten werden, dass Gott in der Bibel als ein persönliches bzw. personenähnliches Wesen charakterisiert wird, das nicht nur in der Schöpfung gehandelt hat, sondern das auch an der Geschichte der Welt und der Menschen, insbesondere der Geschichte auserwählter Menschengruppen, Anteil nimmt und in dieser Geschichte interveniert. Wie weit sein Einfluss hier reicht, wird dabei durchaus unterschiedlich dargestellt, es gibt Stellen, die auf Allmacht hindeuten („mein Wort [...] kehrt nicht leer zu mir zurück“ [Jes 55,11], „für Gott ist nichts unmöglich“ [Lk 1,37]), aber auch Stellen, wo Gott z. B. das Fehlverhalten von Menschen, etwa Amtsträgern des Bundesvolks nur zur Kenntnis nehmen und allenfalls indirekt darauf reagieren kann. Der Gott der Bibel – zumindest an manchen Stellen ist das so – hat ein Gedächtnis, er lernt bezüglich neuer Gegebenheiten dazu bzw. nimmt sie zur Kenntnis, manche Entwicklungen auf der Welt (insbesondere das Fehlverhalten von Menschen) überraschen ihn und er ändert daraufhin mitunter seine Meinungen und Einschätzungen. An

zahlreichen Stellen werden Gott Emotionen zugeschrieben, und zwar nicht nur erwartbare wie Liebe und Freude (die zuweilen als durchaus innig beschrieben werden, etwa „Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, / mit den Ketten der Liebe. Ich war da für sie wie die [Eltern], / die den Säugling an ihre Wangen heben“ [Hos 11,4]), sondern auch solche, denen man destruktiven Rollen zuschreibt wie Eifersucht, Reue und Zorn. Eine Kernaussage des Alten Testaments ist jene der huldvollen Zuwendung und der Treue zu einmal eingegangenen Bundesverhältnissen; in späteren Schichten des Alten Testaments und im Neuen Testament tritt klarer hervor, dass diese Zuwendung nicht nur einigen, sondern allen Menschen gilt. Da und dort tritt der Gott der Bibel als Kommunikationspartner auf, sei es, dass er im Traum erscheint, dass er in einem leisen Windsäuseln auftritt, aus einem brennenden Dornbusch spricht oder Mose in nur verhüllend beschriebener Form auf dem Sinai erscheint. Mit dem Propheten Jona lässt er sich sogar auf einen (in den Modalitäten nicht näher beschriebenen, aber an ein orientalisches Basargespräch erinnernden) Verhandlungsprozess ein, seitens der Menschen ist er Adressat von Sprechakten wie Klage, Anklage, Bittgebet, Dank und Lobpreis, und er ist derjenige, dem man hoffend die Schaffung jenes Zustandes zutraut, den man mit Erlösung und Heil (entweder für sich, eine Personengruppe oder die ganze Menschheit) umschreibt.⁶

Bei all diesen menschlich anmutenden Zügen, die zum Teil als anthropomorphistisch erscheinen mögen, lassen die Gottesbilder der Bibel aber doch auch eine markante Kritik am allzu-Vordergründigen und Gegenständlichen erkennen, oder anders gesagt: Auch sie betonen die eingangs erwähnte grundsätzliche Entzogenheit Gottes. Die Kritik am Aufstellen eines goldenen Kalbes (Ex 32) mag zwar historisch primär als Absetzung der Jahwe-/Elohim-Religion von lokalen Fremdkulten zu lesen sein, sie wird aber vom Bilderverbot (Ex 20,4–6 und Dtn 5,8–10) flankiert, das den Unterschied zwischen Gott und jedwedem Versuch seiner Abbildung betont. Um eine lose Auswahl weiterer solcher differenzmarkierenden Stellen zu zitieren, sind bei Gott 1000 Jahre wie ein Tag (Ps 90,4, 2 Petr 3,8), seine Gedanken sind nicht unsere Gedanken (Jes 55,8, ähnlich Röm 11,33–34), und Gott ist größer als unser Herz (1 Joh 3,20). Dementsprechend bleibt es mit einer Aura des Unklaren und Opaken umgeben, wie Gott sich zeigt und wie er etwa gar „aussehen mag“: Mit Jakob/Israel führt er einen Ringkampf, bei dem er als Gegner merkwürdig im Dunklen bleibt (Gen 32,23–33), und in einer Episode, wo Gott einmal ausnahmshaft deutlich mit dem Volk redet, hüllt er den Berg Sinai vorsorglich in Rauch (Ex 19,18). Mose würde Gott zwar gern von Angesicht zu Angesicht sehen (Ex 33,18), aber auch ihm wird das nicht gewährt

(Ex 33,20.23) und in der Stiftshütte zeigt sich Gott ebenfalls nur in Form einer Wolkensäule (Ex 33,9). Der Prophet Elija erlebt Gott nicht in dramatischen Naturereignissen, sondern einem schwer einzuordnenden leisen Säuseln des Windes (1 Kön 19,13), und im Neuen Testament wohnt Gott in unzugänglichem Lichte, und kein Mensch hat ihn je gesehen (Joh 1,18; 1 Joh 4,12; 1 Tim 6,16). Der erste Märtyrer Stephanus sieht nach Apg 7,55 nicht Gott selbst, sondern „nur“ die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten Gottes stehen – und auch das so kurz vor seinem Tode, dass er nicht mehr davon zu berichten Gelegenheit hat. Die Entzogenheit Gottes geht an einzelnen Stellen so weit, dass alle, die gegen sie absichtlich oder auch nur versehentlich verstoßen (indem sie Gott sehen [Ex 33,20] oder auch nur seine Bundeslade berühren [2 Sam 6,7; 1 Chr 13,10]), sterben müssen; diese Stellen stehen freilich in einer gewissen Spannung zu jenen anderen, denen zufolge Gott sich ohnehin nicht zeigt). Bislang blieb die Dreifaltigkeit als zentrales Charakteristikum des christlichen Gottesbildes außer Betracht; das hat zunächst den schlichten Grund, dass sie biblisch nicht sehr deutlich zu fassen ist (die einzige gleichzeitige Erwähnung aller drei göttlichen Personen ist Mt 28,19), sondern eine Präzisierung der späteren kirchlichen Lehrentwicklung ist. Man kann aber auch sie als weitere Bekräftigung der bisher beschriebenen Polarität von Personalität bei gleichzeitiger Entzogenheit lesen: Die drei göttlichen Personen werden nicht als apersonale Faktoren beschrieben, sondern als personenähnlich, zuweilen in der Geschichte intervenierend und als Objekte von Verehrung, Gebet und Zwiesprache – aber gleichzeitig entzieht sich die Dreifaltigkeitslehre in ihrer notorischen Schwierigkeit einfachen Veranschaulichungen und Vergegenständlichungen.

In der Frage nach der Begründung der biblischen Gottesbilder ist zunächst auf die Rolle der Poesie und Sprachästhetik hinzuweisen: Nicht nur, dass zahllose Texte der Bibel erhebliche literarische Qualität haben und sich erkennbar bemühen, ihre religiöse Weltsicht auf hohem sprachlichen und poetischem Niveau zum Ausdruck zu bringen. Gleichzeitig lassen sie ein Bemühen erkennen, die eigene – teils individuelle, teils gemeinschaftliche – Glaubenserfahrung zum Ausdruck zu bringen. Biblische Texte sind also gleichsam Sedimente erlebter und überdachter Glaubenserfahrung, und diese Texte entstehen überdies nicht im luftleeren Raum, sondern im Raum einer Glaubens- und Erzählgemeinschaft: Die Glaubenserfahrung der Früheren und ihre Niederlegung in Erzählungen und Texten hat Einfluss darauf, wie die Späteren ihren Glauben verstehen und ihre Glaubenserfahrung erleben und beschreiben. Zahllos sind in der Bibel etwa die ausdrücklichen und unausdrücklichen Querbezüge zwischen den einzelnen Texten und die Ähn-

lichkeiten zwischen den verwendeten Begrifflichkeiten. Im Rahmen dieser Erzähltradition tritt aber auch das Bemühen hervor, den Glauben und die Glaubenserfahrung gedanklich zu durchdringen und mit anderen Lebens- und Denkbereichen in Verbindung zu bringen, etwa Naturerfahrungen verschiedener Art, dem Nachdenken über die Herkunft der Welt oder auch der Erfahrung von Unglück, Sinndefiziten, zwischenmenschlicher Destruktivität und Bosheit. So gibt es in der Bibel auch bekannte Texte, die man durchaus in die Nähe philosophischer Überlegungen rücken kann, etwa in den Weisheitsbüchern, im Buch Hiob, im Prolog des Johannesevangeliums oder der Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen (Apg 17).

3. Das Gottesbild des klassischen Theismus

Das Gottesbild des klassischen Theismus (von griechisch *theós*, Gott) greift diese reflektierenden Aspekte verstärkt auf und systematisiert und betont die Begründungen. Vereinfachend und vorausblickend kann gesagt werden, dass „Theismus“ ungefähr dem Gottesbild entspricht, das Judentum, Christentum und Islam (und noch einige andere Religionen) gemeinsam haben; dazu mehr weiter unten. Auf die Geschichte dieses Gottesbildes kann hier nicht näher eingegangen werden; vereinfachend sei gesagt, dass es sich besonders aus Überlegungen aus der (auch schon vorchristlichen) griechischen Philosophie speist, aber auch aus Motiven der jüdisch-christlich-islamischen Theologie, die später damit in mehreren Wellen (in der Antike seit der Kirchenväterzeit und im Mittelalter, in Europa wie auch im islamischen Raum vom heutigen Irak und Iran bis Marokko) mit dieser Philosophie in kulturellen Kontakt gekommen ist.⁷ Im Vergleich zum Gottesbild der Bibel, das sich in erster Linie auf die reflektierte Glaubenserfahrung stützt, ist das Gottesbild des Theismus ein primär philosophisches, es tritt jetzt der Aspekt deutlicher hervor, dass (und wie) Gott eine Erklärung für bestimmte Phänomene in der Welt sein kann, oder auch die letzte Erklärung für die Welt als Ganzes. Es ist nicht so, dass dieses Gottesbild, vor allem in seinen Anfängen, von bildlichen und mythischen Bestandteilen völlig frei wäre; bei den Vorsokratikern, aber auch noch bei Platon und sogar vereinzelt im XII. Buch der *Metaphysik* des Aristoteles (einer der wichtigsten Quellen für die mittelalterlichen Scholastiker) finden sich Reste von Zuschreibungen, die an Göttergestalten erinnern;⁸ insgesamt ist es jedoch so, dass die Personenartigkeit des so beschriebenen Gottes zurücktritt. Vor allem steht dort nicht im Vordergrund⁹, dass Gott ein Bezugsobjekt einer Glaubenserfahrung, einer gemeinsam erlebten Geschichte oder einer persönlichen Zuwendung etwa in Form der Zwiesprache oder des Gebetes wäre.

In der mittelalterlichen scholastischen Philosophie und Theologie, die die abendländische Geisteswelt extrem stark beeinflusst hat (auch etwa, was die Voraussetzungen der Entwicklung der modernen Wissenschaften angeht), wurde das theistische Gottesbild systematisiert. Überdies hat sich die Frage von Gottes Existenz zu einem Standardthema entwickelt, das typischerweise am Anfang großer theologischer Sammelwerke abgehandelt wurde.¹⁰ Unglücklicherweise hat sich für die Argumente für Gottes Existenz der Ausdruck „Gottesbeweise“ eingebürgert, was aber aus zwei Gründen misslich ist: Erstens weckt der Ausdruck „Beweis“ Stringenzerwartungen, die schlichtweg nicht einlösbar sind (gäbe es wirklich Gottes-„Beweise“, dann sollten sie sich doch eigentlich herumgesprochen haben, und dann sollte es AtheistInnen ebenso wenig geben wie Leute, die den beweisbaren Pythagoreischen Lehrsatz bestreiten!). Zweitens lenkt der Ausdruck „Gottesbeweise“ die Aufmerksamkeit eben stark auf diese Beweisbarkeitsfrage und verhüllt, dass solche Argumente genau genommen eine Doppelfunktion haben: Neben dem Existenzbeweis geht es in ihnen – richtig konstruiert – immer auch um die Klärung der Eigenschaften¹¹ Gottes. Der schwächere Ausdruck „Argumente für die Existenz Gottes“ ist eher geeignet, auch diese inhaltliche Funktion in Erinnerung zu halten. Exemplarisch lässt sich die Doppelfunktion an den erwähnten „Fünf Wegen“ des Thomas aus *Summa Theologica* I, 2, 3 illustrieren: Sämtliche dieser fünf Argumente nehmen ihren Ausgang von einer sehr allgemeinen Erfahrungstatsache in der Welt, die bei näherer Betrachtung nichttrivial und erklärungsbedürftig ist (dass es Bewegung bzw. Veränderung gibt, dass es Ursache-Wirkungs-Verhältnisse, dass es Zielorientierung auch in der außermenschlichen Natur gibt etc.). Und die Argumente schließen in weiterer Folge zurück auf eine letzte Erklärung, die diese erklärungsbedürftigen Aspekte nicht mehr haben darf: etwa ein „unbewegtes Bewegendes“, eine „unverursachte Ursache“ etc. Diese philosophisch rekonstruierte Erklärung wird dann am Schluss vorschlagsweise mit „Gott“ im Sinne der Religion gleichgesetzt.¹² Die Fünffzahl der Argumente ist damit auch nicht etwa überflüssig, weil ja jedes Argument einen neuen inhaltlichen Aspekt hereinbringt bzw. eine Eigenschaft Gottes klärt.

Ein weiterer Aspekt, der anhand dieser Argumente illustriert werden kann, ist die sog. Analogielehre, d. h., dass Aussagen von Gott immer analog sein müssen. Analogie heißt in diesem Zusammenhang, dass Eigenschaften verschiedenen Dingen auf verschiedene Weise zukommen, aber doch so, dass es einen sachlichen Zusammenhang und einen gemeinsamen Bedeutungskern gibt. Wenn man beispielsweise von einem System der Künstlichen Intelligenz (KI) und von einem Kind sagt, es „lerne“, dann gibt es sicher viele Unterschie-

de (etwa hat das System kein Bewusstsein, denkt nicht kritisch nach und freut sich nicht über seine Fortschritte, andererseits ermüdet das System nicht); aber es gibt auch einen gemeinsamen Bedeutungskern: Das Kind ebenso wie das System können nach dem Lernvorgang Aufgaben bewältigen, die sie vorher nicht bewältigt hätten. Man spricht „Lernen“ dem Kind und dem System also *analog* zu. Ähnlich ist es im Falle Gottes: Wenn man von ihm etwa sagt, er erkenne oder sei gar allwissend, dann braucht Gott dazu zwar kein Gehirn und keine Sinnesorgane, er hat auch keine Gedächtnisprobleme, aber der gemeinsame Punkt ist, dass er Wahrheiten erkennen kann. Diese These von der Analogie von Aussagen über Gott ist als plausibler Mittelweg zwischen zwei Extrempositionen gedacht: Einerseits sollte Gott aus philosophischer Sicht nicht allzu sehr nach dem Muster vertrauter innerweltlicher Gegenstände (wie Menschen) gedacht werden (sog. „Anthropomorphismus“, etwa als „menschengestaltiges Denken“ übersetzbar), denn sonst erhöhe sich sofort die Frage, wie so etwas die letzte Erklärung der Welt sein könnte. Andererseits sollen unsere Aussagen von Gott nicht so drastisch von allen vertrauten Aussageweisen abweichen, dass das gezeichnete Bild von Gott zu nebulös und inhaltlos wird, sodass man im Grunde nichts von ihm aussagen könnte außer vielleicht vagen Metaphern. Das wäre sowohl aus religiöser wie aus philosophischer Sicht problematisch. Stark vereinfacht¹³ ausgedrückt, hängen Existenzargumente mit analogen Zuschreibungen so zusammen: Wenn z. B. die Ketten von Ursachen innerhalb der Welt daraufhin untersucht werden, ob es auch eine Ursache der Welt (bzw. eine Ursache dafür, dass es überhaupt Ursachen in der Welt gibt) gibt, dann wird eine solche Ursache zwar einerseits wirklich eine Ursache sein, aber andererseits wird sie das in einer sehr anderen, nicht „typisch innerweltlichen“ Form sein. Also wird man ihr das Ursache-Sein in analoger Weise zusprechen. Aus dieser analogen Zuschreibungsweise erklärt sich übrigens auch die Präferenz für den Ausdruck „Attribut“ (=Zuschreibung) statt „Eigenschaft“ im Rest dieses Textes, und diese ist ein Ausdruck sprachphilosophischer Vorsicht: Die Rede von „Eigenschaften“ sollte besser jenen Objekten vorbehalten bleiben, die uns aus unserer Lebenswelt direkt vertraut sind; im Fall Gottes handelt es sich dagegen um Zuschreibungen, die man in indirekter, rückschließender Weise trifft.

Welche Attribute im Einzelnen zum Gottesbild des Theismus gehören, darüber gibt es zwar keine offizielle und allgemein anerkannte Liste; als Umriss kann aber folgendes dienen: Gott wird als notwendigerweise existierend, welttranszendent (d. h. zwar höchst real, aber nicht zur Erfahrungswelt gehörig), ewig und unveränderlich, personenartig, allwissend, allmächtig, moralisch vollkommen, überall – aber körperlos – anwesend und irgendwie in der

Welt wirkend bzw. sich involvierend gedacht. Er ist auch die Ursache dafür, dass es die Welt überhaupt gibt. Und Gott ist „einfach“ in dem Sinne, dass er nicht in irgendwelche grundlegenden Aspekte oder Komponenten zerfallen kann (bei denen sich nämlich sofort Erklärungsbedarf erhöhe, warum es gerade diese und keine anderen sind, und was sie zusammenhält – damit gäbe es aber etwas Grundlegenderes als Gott). Konsequenz dieser Komponentenlosigkeit ist, dass Gottes Attribute letztlich ein und dasselbe sein müssen, ja dass nicht einmal Gottes Existenz von seinen Attributen unterscheidbar ist (an dieser Stelle wird übrigens besonders klar, warum es besser ist, von „Attributen“ Gottes zu sprechen: Was wir ihm aus unserer beschränkten menschlichen Sicht zuschreiben, sind nicht unbedingt jene Eigenschaften, die auf sachlicher Ebene vorliegen). Nicht zu dieser Attributliste des Theismus gehören, notabene, die Dreifaltigkeit und die Inkarnation: Diese sind christliches Sondergut, das nicht alle Formen des Theismus prägt und z. B. vom Judentum und Islam nicht akzeptiert wird. Zu den einzelnen Attributen gibt es reichhaltige Spezialdiskussionen. Etwa gibt es verschiedene Konzeptionen von Gottes Ewigkeit: als Ewigkeit im engeren Sinne im Sinne eines Durchlaufens von unendlich vielen Zeitspannen (wie sich Menschen das manchmal wünschen) oder als Außerzeitlichkeit, also eine Existenzform, die gar nicht dem Verlaufen der Zeit unterworfen ist. Bezüglich Allmächtigkeit und Allwissenheit ist seit langem klar, dass sie nicht absolut schrankenlos sein können: Dass Gott etwa nicht runde Dreiecke schaffen, die Vergangenheit abändern oder sein eigenes Wesen abändern kann, stellt sicher keine ernsthaften Einschränkungen der Allmacht dar, und manche Positionen nehmen auch an, dass Gott die Zukunft noch nicht kennt. Gottes Personenartigkeit oder Personenähnlichkeit¹⁴ wird nach dem Gesagten nur analog zu denken sein, denn eine körperlose und ewige/außerzeitliche Person ist uns aus unserer Lebenswelt nicht geläufig; eine wichtige Gemeinsamkeit ist aber die, dass Gott kein bloßer naturhaft-kosmischer Faktor in der Welt ist, sondern mit einer (ebenfalls analog zu denkenden) Form von Geist und Bewusstsein versehen ist. Gottes Involvierung in die Welt wird von verschiedenen Positionen unterschiedlich intensiv gedacht, das Meinungsspektrum reicht hier von der Annahme von „Special Divine Action“ (d. h. punktuellen, lokal und zeitlich fassbaren Eingriffen in die Welt, wie etwa in Gestalt von Wundern) bis zum bloßen Ermöglichen und „Weitertragen“ der Existenz der uns erfahrbaren Welt. Eine noch schwächere Position, die auch kein solches Weitertragen annimmt, sondern Gott als völlig zurückgezogen von der einmal verursachten Welt denkt, wird nicht mehr als Theismus, sondern *Deismus* (von lat. *Deus*, Gott) bezeichnet. Gottes Einfachheit wirkt auf religiöse Menschen mitunter

überraschend, ja sogar befremdlich; es sei aber darauf hingewiesen, dass es auch in der Bibel manche Aussagen über Gott gibt, die zumindest an solche Einfachheitsaussagen anschlussfähig sind: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14), „Gott ist (die) Liebe“ (1 Joh 4,8.16), „Gott ist Geist“ (Joh 4,24), „Gott ist Licht“ (1 Joh 1,5) u. a.

4. Das schwierige Verhältnis von biblischen Gottesbildern und klassischem Theismus

Das über lange Zeit vorherrschende Standardmodell der katholischen Theologie ging von einer harmonischen Ergänzung bzw. Komplementarität biblischer und philosophischer Gottesbilder aus: Die Philosophie könne mit den Mitteln natürlicher Vernunft einiges über Gott herausfinden (aber eben nicht z. B. die Trinität), der spezifisch christliche Rest dagegen sei nur in der gläubigen Annahme der Offenbarung zugänglich. Dieses harmonisierende Bild enthält freilich schon in der Frage der Harmonisierbarkeit der Dreifaltigkeitslehre mit der vorhin skizzierten These der göttlichen Einfachheit Risse, bzw. es wird zur intellektuellen Herausforderung, die die mittelalterliche und neuzeitliche Theologie beschäftigt hat. Bis heute gibt es etwa Positionen, die aufgrund der Sorge um die Dreifaltigkeitslehre die Einfachheitsthese ablehnen und lieber eine etwas anthropomorphe Gotteskonzeption in Kauf nehmen. Erst recht besteht eine Spannung zwischen dem allgemein-theistischen Gottesbild und dem für das religiöse Bewusstsein prägenden Bild eines persönlichen, kommunizierenden, am Schicksal der Menschen Anteil nehmenden und darin zuweilen intervenierenden Gott. Als Illustrationen für den möglichen unterschiedlichen Umgang mit dieser Spannung seien drei Beispiele herausgegriffen.

Das erste ist ein Hymnus aus dem 11. Jahrhundert von Gilbert von Chantres, der bis heute Bestandteil des katholischen Stundengebets¹⁵ ist; er beginnt so (bevor er in eine Bitte um Kraft zur christlichen Lebensgestaltung einmündet): „Ewiger Gott, aus dem Nichts // hast du das Weltall geschaffen; // lag doch kein Urstoff bereit, // neben Dir, ewig wie du. // Ebenso wird einst dein Wille // die Welt von Grund auf verwandeln; // doch du bleibst immer dir gleich, // so wie du von jeher warst. [...]“ Der Hymnus ist ein Beispiel, wie die philosophische Reflexion über Gott schon vor Jahrhunderten Eingang in die Frömmigkeitspraxis und das religiöse Bewusstsein gefunden und einen Platz neben den Biblischen Gottesbildern hat: Er enthält ziemlich explizite Aussagen über Gottes Ewigkeit, Unveränderlichkeit und seine Rolle als Schöpfer und (all?)mächtiger Veränderer der Welt; relativ ausführlich wird

in diesem Hymnus sogar der philosophisch motivierte Begriff der *creatio ex nihilo*, der „Schöpfung aus dem Nichts“ thematisiert (der Kerngedanke derselben hat wieder mit letzten Erklärungen zu tun: Wäre Gott auf ein Baumaterial, einen Urstoff angewiesen gewesen, dann wäre er eben nicht die letzte Erklärung der Welt). Das ist eine deutliche philosophische Weiterführung gegenüber den Biblischen Schöpfungsberichten, die ja keine klaren Aussagen darüber gemacht hatten, ob vor der Schöpfung „nichts“ gewesen ist oder nicht (manche Naturfaktoren scheinen vielmehr bereits da gewesen zu sein: Woher im 1. Schöpfungsbericht die Urflut kommt, über der in Gen 1,2 der Geist Gottes schwebt, ist ebenso offen wie die Frage, wie die Schaffung von Licht und Finsternis, Nacht und Tag in Gen 1,5 zur viel späteren Schaffung von Sonne, Mond und Sternen [Gen 1,16–18] steht).

Gilberts Hymnus vermittelt den Eindruck einer problemlosen Einfügbarkeit philosophischer Denkprodukte ins religiöse Bewusstsein und die religiöse Praxis, oder zumindest eines problemlosen Nebeneinanders. Es gibt aber auch andere Beispiele, wie man mit dem philosophischen Gottesbild umgehen kann; manche davon gehen mit unterschiedlich starker Kritik an der grundsätzlichen Reichweite der philosophischen Vernunft einher. Ein Beispiel aus dem Spätmittelalter (mit Wurzeln in der Spätantike) sind Auffassungen sog. Negativer Theologie, wie sie bei Meister Eckhart (ca. 1260–1328) und Nikolaus Cusanus (1401–1464) prominent sichtbar ist, aber bis in die Gegenwart ihre Verfechter:innen findet.¹⁶ Gemäß dieser Auffassung kann von Gott nur berechtigt gesagt werden, was er *nicht* ist („negativ“ heißt hier also nicht so etwas wie „unerfreulich“); manche der theistischen Attribute wie Unkörperlichkeit und Außerzeitlichkeit kann man zwar in dieser Richtung lesen, aber insgesamt stellen Negative Theologien eine gewichtige Infragestellung nicht nur des Gottesbildes des klassischen Theismus, sondern jedweden inhaltlich angereicherten Gottesbildes dar (also auch der Biblischen Gottesbilder). Als „Theologien“ sind Negative Theologien übrigens problematisch, obwohl sie oft mit dem Gestus frommer Bescheidenheit verbunden sind (etwa im Sinne des Gedankens, Gott sei eben viel größer, als dass wir uns anmaßen könnten, etwas Richtiges über ihn auszusagen). Problematisch sind sie deshalb, weil sie erstens selbstwiderlegend sind (denn offenbar ist es eine Aussage über Gottes Natur, dass sämtliche unserer positiven Aussagen über ihn falsch oder sinnlos sind), und weil sie zweitens dem religiösen Bewusstsein zu wenig Inhalte bieten können, um ein religiöses Leben zu nähren: Ein völlig entzogenes Objekt, über das wir nur wissen können, was es alles nicht ist, eignet sich schwerlich als religiöses Bezugsobjekt. Negative Theologien leben semantisch, also bezüglich der Bedeutungsklä rung der Rede von Gott, folglich auf fremde

Kosten und müssen an irgendeinem Punkt schwindeln: Sie entwickeln sich innerhalb eines funktionierenden religiösen bzw. theologischen Kontexts mit seiner Tradition, in dem man Gott sehr wohl einiges zuschreibt und andere Behauptungen als unangemessen abweisen würde. Und man meint auch, mit diesen Urteilen im Großen und Ganzen richtig zu liegen. Nachträglich behaupten Negative Theologien dann aber, zumindest alles, was positiv über Gott behauptet wird, sei falsch oder sinnlos.

Ein drittes Beispiel wären Positionen des radikalen Offenbarungspositivismus, wie sie etwa in der sich auf Karl Barth gründenden reformierten Theologietradition zu finden sind.¹⁷ Dieser Tradition zufolge ist Gott der „ganz Andere“, er bricht mit seiner Offenbarung völlig unvermittelt in unsere Lebenszusammenhänge und das dort denkerisch Erfasste ein; das Hören auf seine Offenbarung ist auch nicht durch die natürliche Vernunft vorbereitet.¹⁸ Die Barth-Tradition ist somit eine radikale Absage an den philosophisch begründeten traditionellen Theismus, das oben geschilderte Modell der Komplementarität zwischen traditionellem Theismus und biblischen Gottesbildern läge ihr ebenso fern wie philosophische Argumente für die Existenz Gottes. Inhaltlich sind die Aussagen dieser Tradition viel reichhaltiger als jene der Negativen Theologie. Aber ihre Basis ist eben ausschließlich die Offenbarung (samt ihrer kirchlichen Auslegungstradition) und nicht die natürliche Vernunft. Gänzlich ohne Zuhilfenahme letzterer und ganz philosophiefrei funktioniert freilich auch diese Tradition nicht: Aufgrund der oben erwähnten Vielfalt der Biblischen Traditionen und Gottesbilder können diese nicht einfach additiv nebeneinandergestellt werden, sondern es bedarf der Zusammenordnung, Abwägung und Priorisierung, was in den verfügbaren Textbeständen wichtiger und unwichtiger, zentraler und peripherer ist. Nur so gelangt man zu einer zusammenhängenden, verstehbaren theologischen Konzeption. Und diese Auslegungsprozesse obliegen zum einen der natürlichen Vernunft, zum anderen wird in diese Prozesse auch die kirchliche und außerkirchliche Auslegungsgeschichte mit einbezogen, und in diese ist ja auch der klassische Theismus mit einbezogen.

5. Alternative Gottesbilder und ihre Begründungen

In der Religionsphilosophie und Theologie der letzten Jahrzehnte sind eine Reihe von Versuchen zu beobachten, alternative Gottesbilder zu entwickeln, die sich vom traditionellen Theismus mehr oder minder deutlich absetzen. Von biblischen Gottesbildern weichen sie, mit Ausnahme des personalistischen Theismus, ohnehin relativ weit ab, und insgesamt entstammen sie eher

philosophischen als theologischen Kontexten. Zum Teil aber gehört die besondere Ernstnahme einzelner biblischer oder sonstiger Traditionsstücke auch zum Hintergrund dieser Positionen. Diese Alternativen zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein oder mehrere Attribute Gottes im Sinne des klassischen Theismus aufgeben bzw. stark einschränken. Die häufigsten Kandidaten dafür, aufgegeben zu werden sind Gottes Unveränderlichkeit, Allmacht, Allwissenheit, Personenähnlichkeit, moralische Perfektion und Weltranszendenz. Zum Teil enthalten diese Positionen neben einem revisionistischem Gottesbild auch gleichzeitig revisionistische Auffassungen über das Universum, sie sind also nicht nur von religionsphilosophischer oder theologischer Relevanz. Im Folgenden sollen die wichtigsten dieser Theorien kurz skizziert werden und es soll nach den Begründungen bzw. Motivationen dieser Auffassungen gefragt werden. In einem weiteren, vergleichenden Schritt soll auf die durchaus verschiedenen Begründungen und *Moventia* solcher Gottesbilder zurückgeblickt werden.

5.1. Personalistischer Theismus / Anthropomorphismus

Diese Auffassung, die von vielen Autor:innen aus dem evangelikalen Bereich, aber im Grunde auch durch den international besonders bekannten Richard Swinburne¹⁹ vertreten wird, nähert sich in gewisser Weise wieder an manche biblische Gottesbilder an, transformiert diese aber philosophisch. Er konzipiert Gott als handelnde (natürlich körperlose) Person mit extrem verlängerten Fähigkeiten, die in die Welt eingreifen kann, auf die Situationen und Handlungen der Menschen reagiert etc. Der Personalistische Theismus gibt die Unveränderlichkeit, Zeitlosigkeit und Einfachheit Gottes auf und reduziert auch Gottes Transzendenz, denn dieser er erscheint wie eine Art besonderes Objekt. Der philosophische und theologische Preis dieser Konzeption ist freilich, dass Gott wieder mehr an ein von Menschen geschaffenes Idol erinnert, an einen „körperlosen Superman“, einen „kosmischen Poltergeist“ mit erweiterten menschlichen Fähigkeiten. Philosophisch klingt das wie eine vorletzte Erklärung des Universums, und religiös erinnert dies an das Verbot von Gottesbildern (Ex 20,4; Qur'an 42,11). Ein weiteres Problem ist, dass sich das Problem des Bösen eher verschärft, je mehr Gott einer menschlichen Person ähnelt, die dafür verantwortlich gemacht werden könnte. Als Ausweg könnte man natürlich daran denken, Gottes Verantwortung dadurch zu verringern, dass man seine Macht, sein Wissen usw. reduziert, aber das geht noch mehr auf Kosten seiner allgemeinen Gottähnlichkeit. Ein drittes Problem besteht darin, dass die Spannung zwischen philosophischen und biblischen Sprechweisen von Gott immer nur halb gelöst wird bzw. man sich nur halb an letz-

tere annähert: Denn da es ja bekanntlich Widersprüche zwischen biblischen Aussagen über Gott gibt, kann nicht alles gleichermaßen wörtlich genommen werden (sonst hätte man insgesamt eine widersprüchliche Theorie, aus der Beliebiges gefolgert werden kann). Also muss in jedem Fall doch wieder eine Auswahl getroffen werden, manche biblische Sprechweisen bleiben inakzeptabel, andere scheinen vorzuziehen zu sein.

5.2 Prozesstheologien

Diese vor allem in der US-Amerikanischen Theologie und Religionsphilosophie nach wie vor einflussreiche Strömung²⁰ führt sich historisch vor allem auf Alfred North Whiteheads Werk *Process and Reality* (1929) zurück, dessen religionsphilosophischer Aspekt aber nur einer von mehreren war. Whitehead bemühte sich um einen umfassenden metaphysischen Entwurf, der nicht nur das Weltbild der modernen Physik, sondern auch Erfahrungen der Persönlichkeit integrieren konnte. Den Schlüssel dazu sah er in der Überwindung der Kategorien von Subjekt/Objekt/Eigenschaft, Einzelobjekt und Menge, die die traditionelle Metaphysik gelähmt habe. Whitehead entwirft stattdessen eine an Prozessen und Kreativität orientierte alternative Kategorientafel, die u. a. neun verschiedene Arten, zu existieren, vorsieht. Die Naturwissenschaften sind als solche für Whitehead nicht zu beanstanden, problematisch wird es aber dort, wo ihre Abstraktionen mit der Realität selbst verwechselt werden und wo man meint, mit Naturphänomene mit ihrer mathematischen Modellierbarkeit bereits verstanden zu haben. Vor allem fehlen subjektive Erfahrungen in einem solchen Bild der Welt. Als Ersatz entwirft Whitehead ein Bild der Welt, das den auf Descartes zurückgehenden Dualismus von Materie und Geist unterläuft, subjektive Erfahrungsfähigkeit als wesentliches Merkmal der Realität überhaupt versteht und die Dinge wesentlich in Relationen zueinander sieht. Das bedingt allerdings eine Form des sog. „Panpsychismus“, also der These der Existenz einer Art verteilter, primitiver Form der Geistigkeit, Freiheit und Kreativität auch auf niedrigeren Ebenen der Wirklichkeit. Dies erinnert ein wenig an die *petites perceptions* in Gottfried Wilhelm Leibniz' „Monadologie“ (1714), anders als bei Leibniz sind die Beziehungen zwischen den Objekten aber nicht zweitrangig; was etwas wesentlich ist, hängt von den Verhältnissen ab, in denen es steht (die Dinge sind also, anders als bei Leibniz, „Monaden mit Fenstern“). Whiteheads Universum besteht letztlich überall aus Ereignissen, alles ändert sich, und Objekte sind bei näherer Betrachtung eigentlich Sequenzen/Ketten ähnlicher Ereignisse. So bringt sich die Welt in jedem Augenblick schöpferisch hervor; alles, was real ist, verwirklicht sich. – Was aber ist Gottes mögliche Rolle in diesem Bild? Wenn also alle realen

Objekte eine spirituelle Seite haben, dann kann Gott eingreifen, indem er sie „lockt“ und ihnen „Ziele anbietet“ (das ist eine Art Finalursächlichkeit, als Verständnishilfe mag vielleicht Aristoteles' Vorstellung vom „Bewegen, wie das Geliebte den Liebenden bewegt“ dienen). Gott ist das Objekt mit der stärksten Relationalität; er ist wesenhaft mit der Welt verbunden, er macht nicht den Eindruck, zusätzlich zur Welt hinzuzukommen wie im klassischen Theismus, sein Weltbezug ist notwendig. Gott agiert allerdings unbeobachtbar und immanent in den Dingen; somit ergibt sich kein Konflikt mit der Naturwissenschaft. Einige Prozesstheolog:innen leugnen die *creatio ex nihilo sui et subiecti* („Schöpfung aus dem Nichts, weder aus Gott selbst noch aus irgendeinem Baumaterial“): Gott gibt nicht nur, sondern er empfängt auch, lernt und reagiert. Die Kreaturen sind nicht nur passiv, sondern auch kreativ, sie sind „Mitschöpfer“. Damit hat die Prozesstheologie eine gewisse Affinität zum Pantheismus (zu diesem später). Ein bekanntes Lehrstück der Prozesstheologie ist die duale bzw. polare Natur Gottes: Er hat zwei „Pole“ der Urnatur (*primordial nature*) und der nachfolgenden Natur (*consequent nature*). Während die Urnatur unveränderlich, notwendig existierend und zeitlos ist, an den unbewegten Beweger erinnert und der geistigere Pol ist, ist die nachfolgende Natur dem Wandel unterworfen, mit der Welt verbunden, lernend, von der Welt bewegt und mitfühlend, und der mehr physische Pol. Von den göttlichen Attributen reduziert die Prozesstheologie offensichtlich Gottes Unveränderlichkeit, Vollkommenheit, Zeitlosigkeit, Allwissenheit und Allmacht. Entscheidend zum Verständnis der Prozesstheologie ist, dass sie gleichzeitig eine Gesamtvision über die Dinge der Welt ist: Eine verwandte Polarität wie in Gott gilt ja auch für die Eigenschaften der Dinge in der Welt. Einheit und Vielheit, Materialität und Spiritualität, Objektivität und Prozessualität/Bezogenheit gehören auch in den Dingen zusammen; aus dieser Sicht wirkt Gottes duale Natur weniger exotisch.

Die angestrebten Vorteile der Prozesstheologie sind unter anderem die Kompatibilität mit einigen religiösen Motiven. Aus biblischer Sicht ist Gott sowohl ein höchst verborgener als auch ein am meisten in der Welt präsenter und sie innerlichst begleitender Gott. Beides kehrt auch in der Prozesstheologie wieder. Für die Rekonstruktion menschlicher Freiheit ist günstig, dass die Prozesstheologie die Zukunft der Welt als echt offen ansieht und nicht einmal Gott diese Zukunft kennt, also auch nichts vorweg bestimmt sein kann. Und das Problem des Übels wird dadurch relativiert, dass Gott die Dinge nur finalursächlich „locken“ kann, sie aber nicht wirkursächlich zum Handeln in seinem Sinne zwingen kann. Das reduziert seine Verantwortlichkeit für das Übel. Kritisch könnte man einwenden, dass damit das Übel eben als rätsel-

haftes Faktum in der Welt (oder besser: als rätselhaftes Faktum bezüglich der Gott-Welt-Dualität) bestehen bleibt und das Problem somit nur verschoben wurde. Auch sonst enthält die Prozesstheologie einige Punkte, die zur Kritik einladen, besonders ihren Hang zum Panpsychismus: Nichts in unserem wissenschaftlichen Weltbild deutet darauf hin, wie solch eine rudimentäre Geistigkeit auf der Ebene der kleinsten Bestandteile der Welt verwirklicht sein könnte, und überdies wäre damit auch wenig gewonnen: Denn selbst wenn wir einmal annehmen, es gäbe auf Ebene der subatomaren Teilchen diese rudimentäre Geistigkeit, so fehlt doch jegliche Theorie, wie daraus auf höheren Ebenen etwa die Reaktionsfähigkeit und Verhaltensvielfalt von Tieren oder gar das menschliche Bewusstsein entstehen könnte.

5.3 Offener Theismus (bzw. Theismus des Offenen Universums)

Auch dieser²¹ ist (ähnlich wie die Prozesstheologie) eine gemeinsame „Paket-Vision“ über Gott und das Universum, ähnelt in manchen Beziehungen aber auch dem Personalistischen Theismus und hat auch ähnliche Motivationen und Wurzeln: Er möchte göttliche Allwissenheit und ernsthafte menschliche Freiheit und Verantwortung in Einklang bringen und dem Bittgebet und einigen biblischen Redeweisen von Gott einen ernsthaften Sinn vermitteln. Manche seiner Protagonisten haben eine Verbindungslinie zum „Arminianismus“, einer calvinistischen Fraktion des 17. Jahrhunderts, die die Lehre der doppelten Prädestination ablehnte und die Wichtigkeit des freien Willens, der Verantwortung und der echten Liebe zu Gott betonte. Diese Denkweise war einflussreich nicht nur unter den Methodisten, sondern ist es derzeit auch unter vielen evangelikal geprägten Philosoph:innen. Der Schlüsselgedanke des Offenen Theismus hat zunächst mehr mit dem Universum und weniger mit Gott zu tun: Das Universum ist offen, die Zukunft existiert noch nicht, Sätze über Zukünftiges haben noch keinen Wahrheitswert, hier gibt es also nichts zu „wissen“ – auch nicht für Gott. Daher kann auch nichts durch Gottes Wissen vorherbestimmt sein. Wir sind daher in einem ernsthaften Sinne frei und auch Gott wird auf die Ereignisse in der Welt, einschließlich unserer freien Handlungen, auf eine Weise reagieren, die nicht einmal er jetzt schon kennt. Gott möchte, dass wir in eine echte Liebesbeziehung mit ihm eintreten, ohne durch diesen Wunsch unsere Freiheit einzuschränken; Gott hat aber auch keine Garantie, dass seine Absichten erfolgreich sein werden. Der Offene Theismus reduziert damit die göttliche Allmacht deutlich und gibt die Zeitlosigkeit, Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes auf; die göttliche Allwissenheit wird auf das logisch Erkennbare reduziert (diesen Punkt teilt der Offene Theismus aber mit vielen anderen Positionen). In vielen Punkten

ähnelt die Gottesvorstellung dem Personalistischen Theismus: Gott kann eingreifen (allerdings nicht zu viel: denn zu viele göttliche Eingriffe verschärfen das Problem des Bösen, gefährden unsere Freiheit und unser Vertrauen in vorhersehbare Naturereignisse!). Ein wesentlicher Unterschied des Offenen Theismus zur Prozesstheologie liegt darin, dass er auf der Schöpfung aus dem Nichts und einer klaren Unterscheidung zwischen Gott und Welt besteht.

Eine kritische Bewertung des Offenen Theismus wird ähnliche Punkte aufgreifen wie beim Personalistischen Theismus. Gottes Reaktionen sind charakteristisch für den Offenen Theismus, scheinen aber wie Interventionen in ein Dilemma zu führen: Zu wenig an Eingreifen würde Gott zu machtlos machen und zu starke Abweichung von den allgemeinen Erwartungen an einen religiösen, vor allem biblischen Begriff von „Gott“ bedeuten, zu viel Eingreifen dagegen würde die Freiheit des Menschen gefährden und das Problem des Übels verschärfen. Aufschlussreich über das Wesen des Offenen Theismus ist auch eine innertheologische Debatte 2003, ob die Aufgabe, biblische Sprechweisen zu „rehabilitieren“, erfolgreich war, und die beinahe zum Ausschluss von Clark Pinnock und John Sanders aus der *Evangelical Theological Society* geführt hätte, weil ihre Auffassungen im Widerspruch zur Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift stehen: Sind Gott und das Universum „so offen“, dass sich z. B. Prophezeiungen als falsch erweisen können? Dies zeigt, dass der Offene Theismus eine enge Verwandtschaft mit dem Personalistischen Theismus hat, aber den Schwerpunkt mehr auf die theoretischen Voraussetzungen auf der Seite des Universums und der Natur der Zeit legt.

5.4 Panentheismus

In vielen Aspekten eine Gegenfolie zum Personalistischen Theismus sind verschiedene Formen des Panentheismus. Im Unterschied zum Pantheismus (der die Welt als Teil Gottes oder als identisch mit Gott sieht) und von den meisten Religionsphilosoph:innen und Theolog:innen, aber auch religiösen Menschen als inakzeptabel abgelehnt wird, stellt der Panentheismus (griech., etwa „Lehre, dass alles in Gott ist“) eine schwächere Behauptung auf, die derzeit geradezu eine Modeerscheinung ist – eben jene, dass alles zwar nicht Teil von Gott, aber eben „in Gott“ sei. Panentheist:innen verweisen für ihre Position auf eine lange Ahnengalerie, die mit dem altägyptischen Pharaon Echnaton, dem Heiligen Paulus in seiner Rede auf dem Areopag in Athen in Apg 17,28 („denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“²²) und vielen anderen bis in die Gegenwart eine Unterströmung des religionsphilosophischen Denkens bilde. Allerdings ist die Aussage „Alles ist in Gott“ allein noch unterbestimmt, denn sie leidet an der Mehrdeutigkeit des Wortes „in“:²³ „Dickere“ Lesarten von

„in“, die in Richtung einer Teil-Ganzes-Beziehung gehen, neigen eigentlich zum Pantheismus (die Welt ist dann ein echter Teil Gottes); „dünnere“ Lesarten dagegen sind vom klassischen Theismus kaum zu unterscheiden (und sagen dann etwas aus wie „alles liegt in Gottes Einflussbereich“; „Gott erhält das Universum“).

„Panentheismus“ ist gegenwärtig eine Art Modewort, hinter dem sich verschiedene Positionen verbergen können. Als eine momentan bekannte Version des Panentheismus greife ich den „euteleologischen“ Panentheismus von John Bishop und Ken Perszyk heraus.²⁴ Die Beweggründe der Autoren sind mehrschichtig. Zum einen geht es Ihnen um die Absetzung vom anthropomorphen „personal OmniGod“, also eines personenartigen Wesens mit möglichst unendlich verlängerten Fähigkeiten – also eigentlich des Gottes des weitverbreiteten Personalistischen Theismus.²⁵ Er befeuert laut Bishop und Perszyk aber den Atheismus: Etwa aufgrund der verschiedenen Versionen des Problems des Übels und der internen logischen Widersprüchlichkeiten dieses Gottesbildes. Außerdem hegen die Autoren ein ethisches Desiderat: Jedwede Vorstellung von Gott müsse auch eine Richtschnur für ein „gutes Leben“ liefern, um den Vorrang des Guten zu rechtfertigen und um die Bedeutung der Liebe zum Ausdruck zu bringen. Die Autoren beziehen sich dabei ausdrücklich auf die johanneische Aussage „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16) als Hintergrund. – Was ist nun Gott bzw. das Göttliche in dieser Konzeption? Die Antwort fällt etwas abstrakt aus: Gott ist nicht das Universum (das wäre schlichter Pantheismus) und auch nicht „das höchste Gut“ oder „das Gute im Universum“; er ist nicht die Tatsache, dass das Universum das höchste Gut verwirklicht; sondern die *Eigenschaft* des Universums, (zumindest tendenziell) das höchste Gut zu verwirklichen. (Das erklärt übrigens die Selbstbezeichnung „euteleologisch“: *eu* [griech.] = gut; teleologisch [von griech. *telos*, das Ziel] = auf ein Ziel gerichtet.) Diese Eigenschaft ist für Bishop und Perszyk auch die ultimative Erklärung für die Existenz des Universums (darin besteht eine Ähnlichkeit zum weiter unten zu besprechenden „Axiarchismus“). Einen Vorzug ihrer Position sehen die Autoren darin, dass sie schwer erklärbare „Dualitäten“ vermeide (die Dualität Gott-Universum, die Dualität natürliche-übernatürliche Objekte) und dass sie zwar das Handwerker-/Fabrikanten-/Produzenten-Modell der Schöpfung verwerfe, aber dabei doch die Idee aufrechterhalten, dass Gott in gewissem Sinne die Ursache des Universums ist. Gott ist also Wirkursache und Zielursache gleichzeitig. Das Universum existiert, um das Gute zu verwirklichen, aber nicht im Sinne eines Mechanismus. Aber warum existiert das Universum? Hier muss auch diese Position ein nicht weiter erklärbares Faktum annehmen, „hier herrscht das Geheimnis.“²⁶

Die göttlichen Attribute werden im euteleologischen Ansatz in interessanter Weise transformiert. Gott ist Schöpfer und gleichzeitig Telos/Ziel des Universums, aber nicht als Produzent, ja nicht einmal als „erste Ursache“ wie im klassischen Theismus. Gott ist transzendent in dem Sinne, als die die göttliche Wirklichkeit größer als ihre jeweiligen konkreten Verwirklichungen. Gott ist (trivialerweise) einfach, da Gott ja keine „Entität“ ist, sondern die Eigenschaft des Universums, das höchste Gut zu verwirklichen. Diese Eigenschaft ist – anders als ihre konkreten Verwirklichungen – auch zeitlos, unveränderlich und unvergänglich. Das göttliche ist unbegreiflich: Warum das Universum darauf ausgerichtet ist, das höchste Gut zu verwirklichen, ist ein Rätsel. Und es existiert notwendigerweise im Sinne einer bedingten Notwendigkeit: *Wenn* es ein Universum gibt, *dann* verwirklicht es notwendigerweise das höchste Gut. Das Göttliche ist – sofern Eigenschaften und das Universum, das sie hat, überhaupt einen Ort haben – trivialerweise omnipräsent. Die Allwissenheit dagegen wird zugegebenermaßen ebenso aufgegeben wie Allmacht, moralische Vollkommenheit und Personenähnlichkeit: All das kommt Eigenschaften nicht zu (sie wissen nichts etc.), aber das erspart auch laut Bishop und Perszyk auch viele theoretische Probleme. Die personalen Redeweisen von Gott sind dann nur eine *façon de parler*, sie mögen auch psychologisch hilfreich sein, haben aber keine ontologische Bedeutung. Bei der „Gott“-Rede geht es in Wahrheit um Lebenserfahrung und ihre Deutung sowie um tiefe persönliche Beziehungen (damit nähern sich Bishop und Perszyk den Theorien der Deutung religiöser Sprache der 1960er und 1970er Jahre an).

Ungeachtet der berechtigten Kritik an den Anthropomorphismen des „personal OmniGod“ ist der euteleologische Pantheismus dahingehend kritisch zu hinterfragen, ob er – da er als Erklärung ja nicht zwingend ist, sondern eher den Vorschlag einer Vision darstellt – religionsphänomenologisch adäquat ist (auch wenn der Glaube an die Euteleologie vielleicht eine positive, optimistische Lebenseinstellung fördern könnte). Die Vorstellung, dass Gott eine Eigenschaft sein sollte, dürfte für die meisten Gläubigen aber schwer nachvollziehbar sein. Zu einer allgemeinen Eigenschaft des Universums wird sich schwerlich eine Beziehung bilden lassen, sie ist wohl kaum ein plausibler Gegenstand der Verehrung oder gar des Gebets. Weiters stellt sich die Frage – und die Autoren stellen sie selbst – ob sich Gott vom Universum unterscheidet und die Position nicht eigentlich doch eine Art Pantheismus ist. Den Autoren ist dabei wichtig, keinen letzten unerklärbaren „Dualismus“, sondern einen „Monismus“ zu vertreten, und doch sollen Gott und das Universum verschiedenen Kategorien angehören. Ist das also nur als *distinctio rationis*, also als gedankliche Unterscheidung möglich (d. h. in Wirklichkeit

wären Gott und das Universum zwar dasselbe, aber begrifflich wären sie etwas anderes)? Die Autoren antworten etwas ambivalent:

„Bedeutet das also, dass Gott einfach mit dem Universum selbst identifiziert werden muss – der strikten Gesamtheit von allem, was existiert? Das wird als pantheistische Identifikation zurückgewiesen werden – obwohl jeder ernsthafte Pantheismus das Göttliche als die Einheit alles Existierenden postuliert, nicht als bloße Zusammenahme. Für den Theismus muss Gottes Wirklichkeit transzendent sein – ein Desiderat, dem die Euteleologie unserer Meinung nach gerecht wird, indem sie Gottes konkrete Wirklichkeit mit dem Wesen des Universums als Einheit identifiziert, die das höchste Gut als sein Telos verwirklicht. Diese Auslegung der euteleologischen Konzeption interpretiert daher den Theismus als einen ‚ernsthaften‘ Pantheismus – obwohl viele den Begriff ‚Panentheismus‘ bevorzugen werden, da er impliziert, dass alles, was existiert, ‚in‘ der göttlichen Realität ist, die nichtsdestotrotz jedes einzelne Element und jeden Aspekt der Wirklichkeit, einschließlich ihrer Gesamtheit, transzendiert.“²⁷ „Unsere euteleologische Auffassung ist nicht pantheistisch, obwohl sie pantheistisch ist.“²⁸ „Wenn Gott mit dem höchst guten Telos des Universums identifiziert wird, dann wird Gott dadurch nicht mit dem Universum selbst identifiziert, da das Universum und sein Telos (wenn es eines hat) nicht dasselbe sind – ja, sie befinden sich in ganz unterschiedlichen ontologischen Kategorien.“²⁹

Insgesamt wirkt die Bezeichnung „Panentheismus“ für die euteleologische Konzeption etwas schief; weniger scheint alles in Gott zu sein, sondern das Göttliche scheint in der Gesamtheit von allem zu sein, sodass die Bezeichnung „Theos-em-pantismus“ eigentlich angemessener erschiene. Dass das Problem des Übels nur teilweise gelöst ist, räumen die Autoren ein: Zwar gibt es keinen persönlichen Gott, den man dafür verantwortlich machen könnte, aber das Problem kehrt auf tieferer Ebene wieder: Die offensichtlichen Dysteologien und Lieblosigkeiten im Universum, die so gar nicht nach einer Tendenz zur Verwirklichung des höchsten Gutes aussehen, bleiben ein letztes, unerklärliches Rätsel. Hinsichtlich seiner Gesamtstrategie ist der euteleologische Ansatz ein Beispiel für ein methodisches Problem bezüglich Gottesbildern. Bishop und Perszyk scheinen nämlich von einer unvollständigen Alternative von Gottesbildern auszugehen: „entweder der anthropomorphen Handwerker-gott oder aber massive, unplausibel starke Neuformulierungen des Gottesbildes“. Wenn man allerdings ein analoges Reden über Gott als dritte Möglichkeit in der Erwägung zieht, muss man nicht unbedingt eine dieser unplausiblen Alternativen einschlagen.

5.5 Varianten pantheistischer Positionen³⁰

In den letzten Jahren haben einige Positionen unterschiedlich starke Aufmerksamkeit erlangt, die man als Abschwächungen des Panentheismus oder

im weiteren Sinne als Varianten des Pantheismus einstufen kann. Einige davon seien hier herausgegriffen.

John Schellenbergs³¹ *Ultimismus* ist im Grunde eine Platzhalterposition mit mehreren denkbaren inhaltlichen Füllungen, deren Schlüsselidee etwa so zusammenzufassen ist: Das Göttliche ist dasjenige, was metaphysisch, axiologisch und soteriologisch ultimativ ist (d. h. dasjenige, das wir als letzte Erklärung ansetzen, dem wir den höchsten Wert zuschreiben, oder auch jener Faktor, von dem wir Erlösung, die letztgültige Verbesserung unserer Situation und letzte Anerkennung erwarten). Diese Umschreibung spezifiziert noch keine bestimmte Vorstellung des Göttlichen, sie ist vielmehr eine heuristische Vorstellung, ein Arbeitsbegriff oder auch ein „Filter“ für plausible letzte Faktoren in der Weltdeutung. Bei Schellenberg steht als Motivation im Hintergrund, traditionelle Gottesvorstellungen zu vermeiden, um so dem Gegenargument der Verborgenheit Gottes auszuweichen.³² Vermutlich ist Schellenbergs Position nützlich als Werkzeug in den Religionswissenschaften, als eine Art „Suchraster für Vorstellungen vom Göttlichen“ in verschiedenen Religionen; man kann sich aber fragen, ob sie dafür nicht wieder zu stark beeinflusst von westlicher, jüdisch/christlicher/muslimischer Voreingenommenheit ist. Relativ zu den Gottesbildern dieser Religionen, jedoch auch zum klassischen Theismus ist sie aber stark revisionistisch.

Der *Axiarchismus* (von John Leslie u. a.)³³ bietet eine Antwort auf jene Frage, die oben bei Bishop und Perszyk offengeblieben war, nämlich, warum das Universum existiert, um das Gute zu verwirklichen. Sein Schlüsselgedanke, der platonische Wurzeln haben mag und auch an die traditionelle These *ens et bonum convertuntur* (etwa: das Seiende und das Gute sind austauschbar bzw. dasselbe) erinnert, ist „was gut ist, das muss notwendigerweise auch existieren“ (daher der Name „Axiarchismus“, etwa: Was werthaft/gut [griech. *axía* = Wert] ist, ist die Ursache/Erklärung [*arché*] von allem). Eine weitere oder tiefere Erklärung gibt es nicht. Das Umgekehrte gilt wohl auch: Wenn etwas existiert, muss es gut sein. Und wenn das Universum existiert, dann ist es folglich gut, es musste existieren, das bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Göttliche ist aus dieser Sicht wohl die Welt selber, somit handelt es sich im Grunde um eine Art des Pantheismus. Eine klare Begründung, warum die Schlüsselidee wahr sein sollte, gibt es nicht, es handelt sich – mehr noch als bei den vorhin geschilderten Positionen – um ein bloßes „metaphysisches Dekret“. In einer gewissen Spannung steht diese Schlüsselidee freilich mit dem kosmologischen Standardmodell der gegenwärtigen Astrophysik: Aus dem zeitlichen Anfang des Universums vor ca. 14 Milliarden Jahren scheint sich zwanglos zu ergeben, dass das Universum, in sich betrachtet, nicht existieren

musste, sondern kontingent ist. Um den Axiarchismus zu retten, müsste man einen umfassenderen metaphysisch-kosmischen Rahmen annehmen, innerhalb dessen der Urknall notwendigerweise stattfinden musste. Aber solche Annahmen sind erneut reine Spekulationen.

Der von Tim Mulgan vorgeschlagene *Ananthropocentric Purposivism* (etwa: nicht-anthropozentrische Zwecktheorie)³⁴ behauptet, dass das Universum einen Zweck und einen Wert an sich habe, dass aber der Mensch und seine Maßstäbe für diesen Zweck und Wert völlig irrelevant seien. Das Universum sei also weder daraufhin angelegt, den Menschen hervorzubringen, ihm bei der Vervollkommnung zu helfen, zu einem besseren Menschen zu werden, von ihm untersucht oder verstanden zu werden, noch Ähnliches. Im Kern ähnelt diese Position dem Axiarchismus, radikalisiert ihn aber und distanziert sich ausdrücklich von dessen anthropozentrischer Überresten. Sofern man den Zweck mit etwas Göttlichem parallelisiert, handelt es sich hier um einen klaren Pantheismus, der als religiöses Weltbild defizitär ist. Man kann ihn aber als prononcierte Warnung gegen sein Gegenstück am anderen Ende des Spektrums, nämlich anthropozentrische Denkfiguren im philosophischen und Nachdenken über Gott, lesen.

6. Alternative Gottesbilder: eine Gemengelage von Motiven

In der Rückschau zeigt sich, dass die Motive für die Entwicklung alternativer Gottesbilder zum klassischen Theismus und zu biblischen Gottesbildern durchaus vielfältig sind; teilweise sind sie religiösen, teils ontologischen, teils aber auch ethischen Charakters, und zum Teil sind sie auch in bemerkenswerten Gemengelagen verbunden. Manche dieser Motive sind der traditionellen Religionskritik entlehnt (etwa das Bestreben nach Lösung oder Abmilderung des Problems des Übels, der kantische Gedanke, dass Gott inhaltlich näher bestimmt sein muss als bloß dadurch, ein notwendig existierendes Wesen zu sein, das Problem der Verborgenheit bzw. mangelnden „empirischen Greifbarkeit“ Gottes oder die angestrebte bessere Vereinbarkeit von Religion und dem Weltbild der Naturwissenschaften [etwa in der Prozesstheologie und dem Pantheismus]). Damit verbinden sich aber zum Teil Motive, die mehr aus der religiösen Praxis heraus zu kommen scheinen, wie etwa der Wunsch nach einem „ansprechbareren“, „zugänglicheren“ und weniger schwer verstehbaren Gott; die bessere Kompatibilität mit biblischen Sprechweisen ist zwar primär ein Anliegen des personalistischen Theismus, taucht aber – in Form einzeln herausgegriffener und priorisierter Bibelzitate – auch z. B. im euteleologischen Pantheismus mit seinem johanneisch-theologischen Hin-

tergrundmotiv und der oft zitierten Paulus-Passage aus der Rede auf dem Areopag auf. Vielfach handelt es sich aber auch um genuin metaphysische Desiderate, etwa die Milderung des Problems der Vereinbarkeit menschlicher Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen, oder die Rahmen-Intuition, dass es im Grunde keine transzendente Wirklichkeit geben kann bzw. dass das Reale gleichzeitig dasjenige sein muss, das unserer Erfahrung nahe liegt. Zum Teil ist auch das spezifischere Bestreben erkennbar, Gott in einen von vornherein bevorzugten bzw. priorisierten kategorialen Rahmen einordnen (z. B., wenn in der Prozesstheologie Ereignisse und Prozesse den Objekten ontologisch vorgeordnet werden); der damit gekoppelte Verdacht gegen die traditionelle Substanzontologie (als starr, teilnahmslos und unflexibel) und das Bestreben nach Rehabilitierung der Subjektivität entspricht ja auch einem verbreiteten Motiv in der Theologie seit dem 19. Jahrhundert. Wo vorgeschlagene Alternativen zum Theismus von „monistischen“ Rahmenintuitionen getragen sind und vom Wunsch, die Kluft zwischen Gott und der Welt zuzuschütten, kann sich damit auch die Absicht verbinden, Brücken zwischen religiösen Menschen und philosophischen Naturalist:innen, atheistischen Humanist:innen etc. (die man nicht von vornherein als ausnahmslos irrational einstufen möchte) zu bauen. Manche Positionen sind noch deutlicher von ethischen und/oder spirituellen Anliegen unterlegt, sei es eine Spiritualität der Natur, die Betrachtung des Universums bzw. der darin stattfindenden Evolution (wie etwa in Varianten der Prozesstheologie und des Pantheismus) oder die Überbrückung der Kluft zwischen den verschiedenen Religionen durch die Suche nach möglichen Gemeinsamkeiten auf einer allgemeineren Ebene. Ein übergreifendes, großflächiges Muster bzw. klare, großräumige Trends ideengeschichtlicher Verschiebungen hinsichtlich verschiedener Gotteskonzeptionen lassen sich nicht ausmachen. Wenn man also Schlussfolgerungen aus den erörterten Positionen ziehen wollte, müssten diese notgedrungen sehr generell ausfallen. Aber sie könnten immerhin darauf hinweisen, dass Gotteskonzeptionen offenbar bleibende Relevanzen für und Querbezüge in verschiedenste philosophische Teildisziplinen haben – von der Religionsphilosophie bis hin zur Wissenschaftstheorie und Ethik. Und es ist ersichtlich, dass die erörterten Alternativpositionen – bei aller Problematik und zum Teil deutlicher Entfernung von üblichen Religionsverständnissen – doch durchwegs von der Absicht geprägt sind, zumindest Teilaspekte religiöser Weltansichten zu erhalten und/oder zu transformieren. Wenn man will, könnte man darin einen (mehr oder minder entfernten) Widerschein des „Mehrerts des Glaubens“ sehen – und damit einen Bezug zum Rahmenthema dieses Bandes.

Anmerkungen

- * Dieser Artikel ist im Rahmen des Euregio-Science-Fund-Forschungsprojekts „Resilient Beliefs: Religion and Beyond“ (IPN 175) verfasst worden
- 1 Prager Zeitung vom 10.07.2014, 1.
 - 2 Wenn hier vereinfachend von „Gott“ und „Religionen“ gesprochen wird, so ist dies primär auf (mono-)theistische Religionen bezogen, wie sie etwa Judentum, Christentum, Islam und ihnen verwandte Religionen darstellen. Inwieweit diese Überlegungen auf andere Religionen übertragbar sind, müsste im Einzelfall analysiert werden.
 - 3 Das johanneische Schriftenkorpus drückt dies wiederholt mit dem Schlüsselwort „sehen“ aus: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14), „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Ähnlich aber auch Kol 1,15 („Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes“) u. a. m.
 - 4 Die längst überkommene Katechismus-Pädagogik mit ihrer sprachlichen Nähe zu lehramtlichen Aussagen ist diesbezüglich z. B. kritisch zu sehen.
 - 5 Die Literatur zu den Gottesbildern der Bibel ist – wenig überraschend – uferlos; für einen neueren Versuch einer Zusammenschau siehe z. B. Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann: *Der Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2020.
 - 6 Auf die Einzelheiten verschiedener biblischer Heils- und Erlösungsvorstellungen muss hier nicht eingegangen werden.
 - 7 Siehe z. B. Honnefelder, Ludger / Wood, Rega / Dreyer, Mechthild / Aris, Marc A.: *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, Münster (Aschendorff) 2005.
 - 8 Xenophanes von Kolophon (ca. 570–475 v.Chr.) wird folgendes Zitat über den göttlichen Urgrund zugeschrieben: „Ein Gott ist unter Göttern und unter den Menschen der größte, nicht an Gestalt den Sterblichen gleich und nicht in der Einsicht. Gott ist ganz Auge, ganz Denken und alles vernimmt er. Mühelos lenkt er das All, allein mit der Kraft des Gedankens. Ewig verharrt er am nämlichen Orte, sich nirgends bewegend, kommt es doch nimmer ihm zu, bald hierhin, bald dorthin zu wandern.“ (Über die Natur 23–26); Aristoteles (384–322 v. Chr.) schreibt im XII. Buch der *Metaphysik*: „Sein Leben aber ist das beste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend. Denn seine Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist zugleich Lust.“ Zum XII. Buch siehe z. B.: Bordt, Michael: *Aristoteles' ‚Metaphysik XII‘ (Werkinterpretationen)*, Darmstadt (WBG) 2006.
 - 9 Die vorsichtige Sprechweise ist dadurch begründet, dass es besonders in den neuplatonischen Philosophietraditionen auch einen Strang von Ideen gibt, denen zufolge höchste, gottähnliche philosophische Prinzipien im Wege mystischer Versenkung erschließbar sind; das kann man als entferntes Gegenstück zu religiöser Erfahrung einordnen.
 - 10 Am bekanntesten ist die Abhandlung bei Thomas von Aquin (1224/5–1274) auf den ersten Seiten der *Summa Theologica* unter der leicht zu merkenden Adresse Teil 1, Quaestio 2, Artikel 3, die sog. „Fünf Wege“ zum Erweis der Existenz Gottes.
 - 11 Besser sollte man sagen: „Attribute Gottes“. Dazu weiter unten.
 - 12 Daher enden die fünf Argumente alle in ähnlichen Formulierungen wie „... und das nennen alle ‚Gott‘.“
 - 13 Eine nähere Analyse findet sich etwa in Löffler, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt (WBG) ³2019, 198–203. Moderne Sichtweisen auf einzelne Attribute finden sich in Schärfl, Thomas / Marschler, Thomas (Hgg.): *Eigenschaften Gottes: Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster (Aschendorff) 2015.
 - 14 Anzumerken ist, dass die Rede von Gott als „Person“ oder „personal“ erst in der Neuzeit auftaucht; vorher war der Ausdruck „Person“ nur im Kontext der trinitarischen Personen in Gebrauch.
 - 15 Im Jahreskreis, Sonntag der 3. Woche, Laudes.

- 16 Halbmayr, Alois / Hoff, Gregor M. (Hgg.): *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition (Quaestiones Disputatae 226)*, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2008.
- 17 Barth, Karl: *Die kirchliche Dogmatik, Band 2,1: Die Lehre von Gott*, Zollikon – Zürich: Verlag der Evangelischen Buchhandlung 1940 (zahlreiche Nachauflagen).
- 18 Wie etwa bei Rahner, Karl: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München (Kösel / Pustet) 1941 (mehrere Nachauflagen).
- 19 Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*, Oxford (Oxford University Press) 1979.
- 20 Als bekanntere Vertreter seien Charles Hartshorne, John Cobb und Philip Clayton genannt. Zur Hinführung siehe Brüntrup, Godehard: *Das Prozessparadigma*, in: Viertbauer Klaus / Gasser, Georg (Hgg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie*, Stuttgart (Metzler) 2019, 295–307. Der vorliegende Abschnitt orientiert sich stark an dieser Darstellung.
- 21 Bekanntere Vertreter sind z. B. die Herausgeber eines debattenprägenden Sammelbandes: Pinnock, Clark / Rice, Richard / Sanders, John / Basinger, David / Hasker, William (Hgg.): *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove / Carlisle (InterVarsity Press / Paternoster Press) 1994. Siehe auch Boyd, Gregory A.: *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*, Grand Rapids (Baker Books) 2000. Bekanntere Philosophen mit Affinitäten zum Offenen Theismus sind z. B. Peter Geach, Richard Swinburne und Peter van Inwagen. Für eine kritische Einführung, an der sich auch die folgende Darstellung stark orientiert, siehe Grössl, Johannes: *Offener Theismus*, in: Viertbauer, Klaus / Gasser, Georg (Hgg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie*, Stuttgart (Metzler) 2019, 272–282.
- 22 Paulus dürfte dort aber den vorsokratischen griechischen Philosophen Epimenides zitieren, auf den auch die Aufstellung des Altares für den „unbekannten Gott“ auf dem Areopag zurückgehen soll.
- 23 John Culp unterscheidet nicht weniger als sieben Lesarten von „in“: Pantheismus, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; online: <https://plato.stanford.edu/entries/pantheism> (08.01.2025).
- 24 Werkauswahl: *Divine Action Beyond the Personal omniGod*, in: Kvanvig, Jonathan (Hg.): *Oxford Studies in Philosophy of Religion 5*, Oxford (Oxford University Press) 2012, 1–17; *A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency*, in: Schärfl, Thomas / Tapp, Christian / Wegener, Veronika (Hgg.): *Rethinking the Concept of a Personal God? Münster (Aschendorff) 2016*, 211–225; *God as Person – Religious Psychology and Metaphysical Understanding*, in: ebd., 227–242, und zuletzt *God, Purpose, and Reality. A Euteleological Understanding of Theism*, Oxford (Oxford University Press) 2023. Für eine Analyse siehe Löffler, Winfried: *Pantheismus ohne Subjekt. Zur „euteleologischen“ Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk*, in: Wendel, Saskia / Schärfl, Thomas (Hgg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg (Pustet) 2015*, 203–223.
- 25 Den Gott des klassischen Theismus sehen Bishop und Perszyk dagegen nicht als ihre primäre Zielscheibe, sondern bereits als eine Form kritischer Distanzierung vom „Personal OmniGod“.
- 26 Bishop / Perszyk: *A Euteleological Conception*, 218. Der Ausdruck „verwirklichen“ (to realize) ist übrigens mehrdeutig, man kann ihn im Sinne einer Tätigkeit/Aktivität oder im Sinne eines Ergebnisses/Erfolgs lesen. Bishop und Perszyk meinen ihn im letzteren Sinne: Natürlich gibt es bereits Verwirklichungen des Guten im Universum, aber Gott ist größer als sie.
- 27 Bishop / Perszyk: *A Euteleological Conception*, 220.
- 28 Bishop / Perszyk: *God as Person*, 232.
- 29 Bishop / Perszyk: *Divine Action*, 9.
- 30 Für eine Hinführung siehe Gasser, Georg: *Alternative Gotteskonzepte*, in: Viertbauer / Gasser (Hgg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie*, 308–320; Buckareff, Andrei / Nagasawa, Yujin (Hgg.): *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, New York (Oxford University Press) 2016.

- 31 Schellenbergs Schrifttum ist ausladend; für den Ultimismus zentral ist: *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*, Ithaca (Cornell University Press) 2009.
- 32 Gasser, Georg / Kreiner, Armin / Weidner, Veronika (Hgg.): *Verborgeneheit Gottes. Klassische und aktuelle Beiträge aus Theologie und Religionsphilosophie*, Stuttgart (Kohlhammer) 2020.
- 33 Leslie, John: *Infinite Minds: A Philosophical Cosmology*, Oxford / New York (Oxford University Press) 2001.
- 34 Mulgan, Tim: *Purpose in the Universe: The Moral and Metaphysical Case for Ananthropic Purposivism*, Oxford / New York (Oxford University Press) 2019.