

Gottes Gegenwart denken

Eine fundamentaltheologische Programmskizze

Antrittsvorlesung am 16. Mai 2018, Universität Würzburg

Prof. Dr. Matthias Remenyi

Eine Bemerkung vorab:

Es freut mich sehr, dass das MFThK Interesse an meiner Antrittsvorlesung signalisiert hat. Gerne gebe ich den Text zur Veröffentlichung frei. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass es sich um ein reines Vortragsmanuskript handelt. Weder sind Zitate ausgewiesen, noch irgendwelche Literaturbelege beigelegt oder Quellen kenntlich gemacht. Eine (hoffentlich) wissenschaftlich belastbare, zitable und auch etwas ausführlichere Version wird im Frühjahr 2019 bei Aschendorff in Münster in einem von Thomas Schärfl und Benedikt Göcke herausgegebenen Sammelband erscheinen, der sich mit der Aufarbeitung der aktuellen Debatte um Wahrheit, Freiheit und Wissenschaftlichkeit der Theologie (Striet, Menke, Göcke u.a.) beschäftigt. Sperrfrist der Veröffentlichung des Vortragstextes ist Mittwoch, 16. Mai, 18.00h. Es gilt das gesprochene Wort.

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Eine Antrittsvorlesung ist eine Last und eine Lust. Eine Last, weil man gehalten ist, nicht irgendeinen x-beliebigen Fachvortrag zu halten, sondern nach Möglichkeit etwas Programmatisches zu seinem Fach, zu den inhaltlichen Schwerpunkten, die man setzen und zu der Methodik, mit der man es gestalten will, sagen sollte. Und eine Lust ist eine solche Antrittsvorlesung, weil man die einmalige Chance hat, sich nicht im Klein-klein irgendeines Fachvortrags zu verlieren, sondern einmal ganz frei darüber nachdenken kann, wie man sich die eigene Arbeit so vorstellt und was einem inhaltlich wichtig ist.

So will ich Ihnen im Folgenden einen Einblick geben in die Themen, die mir wichtig sind und in die Art und Weise, wie ich sie angehen möchte. Daher der etwas muskulöse Untertitel: eine fundamentaltheologische Programmskizze. Das formatbedingte Benevolenzprinzip – über den Redner zumindest öffentlich nur Gutes, auch danach beim Wein – ermutigt mich dazu, für heute einmal auf die sonst üblichen schützenden Diminutive in der Titelformulierung zu verzichten.

Materialiter kreist alles um die Frage: Welche Möglichkeiten haben wir in der systematischen Theologie, Gottes Gegenwart zu denken? Dass da etwas *zu denken* ist, zeigt an, dass es im Folgenden auch um Fragen der Wissenschaftstheorie und der Methodik gehen wird, mit der wir Theologie treiben, sowie um den wahrheitstheoretischen Anspruch, den wir damit erheben. Dass es *Gottes Gegenwart* ist, die zu denken aufgegeben ist, verweist weniger auf ein spezielles Konzept von Offenbarung, das im Hintergrund stünde, sondern eher auf den Gottesbegriff selbst; ist doch in der Selbstoffenbarung Gottes am Horeb, wie sie uns in Ex 3,14 erzählt wird, in eins mit der seltsam schwebenden Namenskundgabe – Ich bin, der ich bin – zugleich eine Nähebekundung mit ausgesprochen: Ich werde da sein, als der ich für euch da sein werde. Um das Denken dieser Gegenwärtigkeit Gottes soll es mir heute gehen.

Ich werde die folgenden Schritte einschlagen: In einem ersten Schritt frage ich nach dem Begriff und der Aufgabe der Fundamentaltheologie, um daran – zweitens – einige Anmerkungen zum aktuellen Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie anzufügen. Hier geht es um die Konsequenzen, die die eigentümliche Charakteristik des Gottesbegriffs für unser wissenschaftliches Sprechen von Gott mit sich bringt. Der Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie provoziert aber – dritter Schritt – die Anschlussfrage, mit welchem Wahrheitsanspruch eine methodisch kontrollierte Rede von der Gegenwart Gottes auftreten kann und muss. Meine These lautet hier, dass der Glaube zu einem starken, realistischen Wahrheitsverständnis nötig, unsere epistemischen Möglichkeiten aber, diese Wahrheit unter den uns gegebenen endlichen Erkenntnisbedingungen zu erreichen, durchaus beschränkt sind.

Die Notwendigkeit einer epistemologischen Selbstbescheidung führt mich in einem methodologisch ausgerichteten – vierten – Gedankenschritt dazu, das Konzept der theologischen Modellbildung in Erinnerung zu rufen: Wenn über die Wahrheit der Gott-Welt-Relation als solcher keine letzte epistemische Sicherheit zu gewinnen ist, so ist es vielleicht angemessener, entsprechende Modelle derselben zu konturieren und diese Modelle nach ihrer Erklärungskraft und nach ihren Problemüberhängen zu befragen. In einem abschließenden, fünften Schritt werde ich Ihnen jenes Modell der Gegenwart Gottes vorstellen, das mich derzeit beschäftigt. Es wird unter dem Label „Panentheismus“ diskutiert.

1. Begriff und Aufgabe der Fundamentaltheologie

Die klassische Aufgabenstellung der Fundamentaltheologie erfolgt in Abgrenzung zur Dogmatik. Während die Dogmatik die Glaubenswahrheiten nach innen, zur Glaubensgemeinschaft hin, entfaltet, hat die Fundamentaltheologie die Wahrheit des Glaubens nach außen hin gegen mögliche Einwände zu verteidigen. So lautete der ursprüngliche Name des Fachs ganz zu Recht Apologetik. Fundamentaltheologie betreibt Apologie: Verteidigung, Rechtfertigung des oder Rechenschaft über den Glauben. Daran ist nichts Ehrenrühriges. Weil diese Rechenschaftspflicht, um überhaupt kommunikel zu sein, nur vernunftgemäß eingelöst werden kann, verlangt sie eine philosophische Fundierung der Glaubenssätze. In diese Richtung deutet unser moderner Begriff der Fundamentaltheologie als einer kritischen – fundamentalen, weil anderes fundierenden – Grundlagendisziplin der Theologie mit stark philosophischer Ausrichtung.

Diese Aufgabenteilung zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie ist kollabiert. Die klare Innen-Außen-Grenze, die dabei vorausgesetzt wird, – hier die Kirche, dort die Welt; hier der Glaube, dort der Unglaube – gibt es nicht mehr. Der irreversible Zusammenbruch ehemals stabiler katholischer Milieus und die damit verbundene Pluralitätserfahrung machen den Glauben zu einer Option unter anderen, die nun, frei von äußerem Normierungsdruck, dem Selbsta Ausdruck des eigenen Lebensentwurfs dient. Religiöse Identität ist fragil geworden. Tendenzen zu einer Deintellektualisierung des Glaubens und zu religiösem Fundamentalismus – notabene das Gegenteil vom Kernanliegen einer fundamentalen Theologie – haben hier ihre Wurzeln.

Zugleich provoziert diese Identitätsunsicherheit eine auch binnenkirchlich neu erwachende Begründungspflicht dogmatischer Setzungen. Das bedeutet: Die Dogmatik muss fundamentaltheologischer werden, und die Fundamentaltheologie muss sich beständig aufs Neue ihrer materialtheologischer Sachgehalte vergewissern, weil auch diese mitnichten als selbstverständlich vorausgesetzt werden können. Dass die Valenz dieses Befundes durch neu aufbrechende Arbeitsfelder wie die Theologie der Religionen und die interreligiöse bzw. interkulturelle Theologie unmittelbar bestätigt wird, will ich nur am Rande anmerken.

Die kritizistische Funktion der Fundamentaltheologie, die damit noch einmal verstärkt in den Fokus rückt, ist jedoch nicht minder fragil geworden. Ein einheitliches wissenschaftstheoretisches Konzept der Fundamentaltheologie ist nicht in Sicht, geschweige denn dass überhaupt ein Konsens über den zugrundeliegenden Rationalitätsbegriff erzielt werden könnte. Das Fach zersplittert sich in verschiedenste inhaltliche und methodische Zugriffsweisen und reibt sich auf in den entsprechenden internen Vergewisserungs- und Abgrenzungsdiskursen. Ihr kleinster gemeinsamer Nenner ist, dass sie alle irgendwie der biblischen *Magna Charta* der

Fundamentaltheologie genügen wollen, gemäß 1 Petrus 3,15 Rechenschaft abzulegen über den Logos der Hoffnung, die in uns ist. Aber wie?

Es liegt nahe, den Stier bei den Hörnern zu packen und Fundamentaltheologie als Wissenschaftstheorie der Theologie zu betreiben. Sie wäre dann eine Art Metareflexion der Theologie, und hier insbesondere der systematischen Theologie, auf ihre inhaltlichen und methodischen Grundlagen. Freilich sind die materialtheologischen Einzelfragen damit nicht einfach erledigt. Denn zum einen sind der Fundamentaltheologie die drei materialtheologischen Traktate – Gottes- bzw. Religionsfrage, Christusfrage und Kirchenfrage – schon aus pragmatischen Gründen bleibend aufgegeben. Zum anderen brechen die wissenschaftstheoretischen Probleme an eben diesen materialen Traktatthemen auf. Das Formal- und das Materialprinzip der Theologie sind aufs Engste miteinander verflochten.

Das lässt sich gut an der Enzyklika *Fides et ratio* aus dem Jahr 1998 zeigen. Dort findet sich eine Aufgabenbeschreibung der Fundamentaltheologie, die ganz den wissenschaftstheoretischen Optimismus der Neuscholastik und des Ersten Vatikanischen Konzils atmet. Fundamentaltheologie, so heißt es dort, hat die „Beziehung zwischen dem Glauben und dem philosophischen Denken zu rechtfertigen und zu erklären“. Der Weg, auf dem das zu geschehen hat, ist die klassische thomistische Metaphysik. Ganz selbstverständlich wird nicht nur von ‚der Vernunft‘ im Singular gesprochen, sondern auch von ihrer Fähigkeit, metaphysisch gültige Wahrheiten irrtumsfrei zu erkennen, die ihrerseits auf das Licht der Offenbarung vorausweisen und deren Annahme den Weg bereiten. Das ist das klassische Programm der *praeambula fidei* und der natürlichen Theologie. Es wird mit einer Irritationsfestigkeit dargeboten, als habe es Gadamer und den hermeneutischen Zirkel nie gegeben.

Ein solches Programm ist nur möglich, weil im Hintergrund ein starker Wahrheitsbegriff steht, der eine extramentale, subjektunabhängige und objektive Wahrheit als gegeben ansieht, die gleichwohl vom endlichen Subjekt vernünftig ergriffen werden kann. Und die Bedingung der Möglichkeit eines solchen metaphysischen Wahrheitsrealismus wiederum ist ein Gott, der sich innerweltlich zu erkennen gibt. Objektive Wahrheit ist erkennbar, weil sie die Wahrheit nicht nur *über* das Absolute, sondern die Wahrheit *des* Absoluten selbst ist, das uns teilhaben lässt an sich, an *seiner* Gegenwärtigkeit und an *seiner* Wahrheit. Deutlich wird: Der zugrunde gelegte Gottesbegriff konturiert den ihm nachdenkenden wissenschaftstheoretischen Zugriff.

Beeindruckend an diesem Konzept ist die enge Verbindung von Glaube und Vernunft. Beeindruckend ist auch das Zutrauen in die wissenschaftliche Theologie, nicht nur Aussagen zweiter Ordnung, also Aussagen über Aussagen von Gott zu tätigen, sondern Aussagen über

Gott. In der Tat darf Fundamentaltheologie sich nicht darauf beschränken, Traditionshermeneutik zu betreiben und einzig religiöse Erfahrungen bzw. deren textliche Destillate über Gottes Gegenwart zu reflektieren. Sie höbe sich damit selbst auf und würde zu einer deskriptiven Religionsphänomenologie. Vielmehr hat sie die Pflicht, positiv Aussagen über Gott, über sein Wesen und seine Gegenwart in der Welt zu tätigen. Wie anders sollte sie ihrer Rechenschaftspflicht über die inhaltlichen Setzungen des Glaubens nachkommen können? Eine traditionshermeneutische Analyse der Genese von Glaubenssätzen ist für die Prüfung ihrer Geltung unabdingbar. Doch die Klärung der Geltung erschöpft sich nicht im Genealogischen, sondern stellt die Wahrheitsfrage.

Wie aber sollte das geschehen, wenn der erkenntnistheoretische Optimismus, der sich in *Fides et ratio* niederschlägt, und der damit verbundene metaphysische Wahrheitsrealismus zutiefst strittig sind? An dieser Schnittstelle zwischen dem in Anschlag gebrachten Gottesbegriff und dem damit verbundenen wissenschaftstheoretischen Anspruch tobt gerade ein heftiger Streit. Er dreht sich um die doppelte Frage, welchen Wahrheitsanspruch die religiöse Rede von Gott impliziert und wie diesem Wahrheitsanspruch auf eine Weise entsprochen werden kann, die die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht *ad absurdum* führt. Ich wende mich zuerst der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie zu und gehe dann über zur Wahrheitsproblematik.

2. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie als vernünftiger Rede von Gott

Im Kern geht es um die Frage, ob eine Wissenschaft möglich sein kann, die sich zu systematischen Aussagen über Gott aufschwingt. Kann es wissenschaftliche *Theo-logie* ihrem Wortsinn nach geben, oder ist der Begriff der *religious studies* wissenschaftstheoretisch nicht angemessener? Der Streit darüber durchzieht das ganze 20. Jahrhundert. Bereits im Jahr 1931 formuliert der Logiker und Theologe Heinrich Scholz fünf Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit von der Theologie als einer Wissenschaft gesprochen werden darf.

Wissenschaftliche Sätze müssen, so Scholz, erstens eine Wahrheitsbehauptung in Anspruch nehmen: *Satzpostulat*. Sie müssen sich zweitens kohärent in einen gemeinsamen Erkenntnisgegenstand einfügen und bezogen auf diesen ein stimmiges Ganzes bilden: *Kohärenzpostulat*. Drittens müssen sie intersubjektiv kritisierbar sein, d.h. es müssen Kriterien angegeben werden können, mit denen sich ihr Wahrheitsanspruch prüfen lässt: *Kontrollierbarkeitspostulat*. Außerdem müssen sie unabhängig von außerwissenschaftlichen Vorurteilen sein –

Unabhängigkeitspostulat – und dürfen nicht im Widerspruch stehen zu Erkenntnissen der Naturwissenschaften: *Konkordanzpostulat*.

Zumeist hat man sich aus naheliegenden Gründen am Unabhängigkeitspostulat abgearbeitet. Aber die eigentliche Herausforderung für die Theologie liegt in den drei erstgenannten Postulaten. Wie lassen sich vernünftige Sätze über Gott formulieren, die nicht nur einen Wahrheitsanspruch erheben – *Satzpostulat*, sondern außerdem Kriterien erlauben, mit denen dieser Anspruch zu prüfen ist – *Kontrollierbarkeitspostulat*? Sind diese beiden Bedingungen unerfüllbar, fällt auch der kritische Sinn des *Kohärenzpostulats* in sich zusammen. Auch die Sätze eines Märchens können ein in sich logisch kohärentes Gefüge bilden.

Fällt die Wissenschaftlichkeit der Theologie dahin, wenn sie sich zu unmittelbaren Aussagen über Gott aufschwingt, weil deren Wahrheitsanspruch in keiner Weise adäquat einholbar ist? Die gegenwärtige Selbstbescheidung der Theologie auf Aussagen über Aussagen über Gott, d.h. ihre faktische Selbstlimitation auf eine kulturwissenschaftlich arbeitende Religionshermeneutik, hat hier ihre durchaus gut begründete Wurzel. Muss, wer Aussagen über Gott machen will, nicht zwingend auf außerwissenschaftliches Terrain ausweichen?

Das 20. Jahrhundert brachte eine Vielzahl solcher Mindestanforderungen für wissenschaftliche Aussagen hervor: Intelligibilität, interne Konsistenz und Kohärenz, intersubjektive Kritisierbarkeit, Revisionsbereitschaft, heuristische Explanationskraft, Ergebnisoffenheit, transparente Methodologie und Passfähigkeit mit den Ergebnissen anderer Wissenschaften. Jeder dieser Standards lässt sich problematisieren; auch das Wahrheitskriterium selbst, das – um nur ein Beispiel zu nennen – in den vermeintlich harten Naturwissenschaften zumeist zugunsten von Prognosesicherheit und Operationalisierbarkeit abgeschwächt wird. Bislang konnte kein Konsens darüber erreicht werden, was eigentlich eine Wissenschaft ausmacht. So hat man vorgeschlagen, mit dem Begriff Wissenschaft nur eine Familienähnlichkeit auszusagen: Wissenschaften haben ähnliche Merkmale, aber nicht alle Wissenschaften haben exakt die gleichen. Damit wäre die Theologie wieder im Spiel. Doch das eigentliche Problem, wie wissenschaftlich angemessen mit dem Gottesbegriff umzugehen ist, bleibt unbearbeitet.

Des Öfteren hat man in der Spur des Wissenschaftstheoretikers *Thomas Kuhn* von der Theologie als einer paradigmengestützten Wissenschaft gesprochen. Eine Wissenschaft ist ein System von Gehalten – Sätzen, Theoremen, Hypothesen –, die auf einem einheitlichen Paradigma basieren. Dieses bleibt so lange unhinterfragt gültig, so lange es sich bewährt, so lange also nicht manifeste Krisen zu einer Revision zwingen. Doch selbst wenn man auf diese Weise zeigen kann, dass alle anderen Wissenschaften ebenfalls auf pragmatisch unhinterfragten oder

sogar prinzipiell unhinterfragbaren epistemischen Glaubenssätzen basieren, von denen ausgehend sie dann ihre im engeren Sinn wissenschaftlichen Folgesätze bilden, so sichert das zwar der Theologie ihren Platz im Konzert der Wissenschaften. Es hilft ihr aber beim Grundproblem der rationalen Traktierbarkeit *ihrer* fundamentalen Basissätze – dass Gott existiert, dass Gott die Welt geschaffen hat, dass Gott Mensch geworden ist – nicht wirklich weiter. Es handelt sich lediglich um, so Thomas Marschler treffend, ein *tu-quoque*-Argument. Man könnte es den wissenschaftstheoretischen *whataboutism* der Theologie nennen.

Wie ist eine Wissenschaft von Gott möglich, wenn seit Aristoteles klar ist, dass es eine Wissenschaft von einem Einzelding nicht geben kann? Teile der analytischen Religionsphilosophie und Vertreter des sog. *personal theism* haben daraus den Schluss gezogen, den Gottesbegriff so zu modifizieren, dass er kein solcher begrifflicher Solitär mehr ist. Diese Forscherinnen und Forscher sprechen von Gott als einer Person in einem grundsätzlich univoken Sinn, also so, wie wir uns als Personen bezeichnen würden. Nur ist diese Gott-Person durch Attribute gekennzeichnet, die ihre maximale Vollkommenheit zum Ausdruck bringen: Allgüte, Allwissenheit, Allmacht etc. Mit einem solchen Gottesbegriff als Satzsubjekt lassen sich dann Folgesätze ableiten, die – bezogen auf dieses Satzsubjekt – Intelligibilität, Kohärenz und Kritisierbarkeit in Anspruch nehmen dürfen.

Der amerikanische Philosoph *William Alston* etwa spricht von Gott als einer Person, die handeln kann wie wir, auch wenn ihr Eigenschaften zukommen, die wir nicht haben, Körperlosigkeit etwa. Dass Gott aber durch schlechthinige Einfachheit ausgezeichnet und nicht ein Einzelding unter Einzeldingen sei, sondern das Sein selbst, das will Alston *per definitionem* ausschließen, weil das die univoke Prädizierbarkeit personaler Attribute auf Gott und die Synthese entsprechender Folgepropositionen verunmöglichen würde.

Der Preis, der für diese Operationalisierungsleistung zu zahlen ist, ist hoch; zu hoch, meine ich. Unsere gesamte theologische Tradition hat sich aus gutem Grund immer geweigert, den Gottesbegriff auf ein dergestalt handhabbares Maß zurechtzustutzen. Die besten Entwürfe haben sich vielmehr beständig daran abgearbeitet, das *Deus semper maior*, das mehr ist als ein simpler Superlativ, auf eine Weise in den Gottesbegriff einzutragen, die seiner prinzipiellen Rationalität keinen Abbruch tut. Es lässt sich denken, dass Gott immer größer ist, größer auch als unser Denken, größer als unser Begriff, den wir uns von ihm machen. Methodologisch führt das zur Lehre von der Analogie, der zufolge die Unähnlichkeit unserer Rede von Gott die Ähnlichkeit mit ihrem Gegenstand unendlich übersteigt. Es geht immer nur darum, den am wenigsten falschen Gottesbegriff zu konturieren. Das lehrt Demut und Respekt vor dem je gegenteiligen Argument.

Inhaltlich führt das *Deus semper maior* dazu, dass in den Gottesbegriff selbst einzutragen ist, dass dieser Gottesbegriff unser Denken an Grenzen führt, weil er nicht ein Einzelding unter Einzeldingen in unserer Welt, sondern den tragenden Grund aller Wirklichkeit und insofern die transzendente Bedingung der Möglichkeit auch unseres Denkens thematisiert. Eben das haben die wirklich großen Entwürfe des theologischen und philosophischen Nachdenkens über Gott versucht. Ich nenne willkürlich aus einer beliebig verlängerbaren Reihe: Gott als das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (Anselm von Canterbury), als das subsistierende Sein selbst (Thomas von Aquin), als unendliche Substanz (Descartes, aber auch Spinoza), als alles bestimmende Wirklichkeit (Pannenberg), als vollkommene Einheit von Identität und Differenz (Verweyen) oder als formal wie material unbedingte Freiheit (Pröpfer). Damit ist nicht gesagt, dass derlei Gottesbegriffe schlechterdings inkommensurabel zum Personbegriff stünden. Es ist nur gesagt, dass der Begriff von Gott, den eine wissenschaftliche Theologie im Munde führt, dem Umstand Rechnung zu tragen hat, dass die extramentale Referenz, die diesem Sinnbegriff – hoffentlich! – entspricht, nicht einfach ein Einzelding ist, sondern insofern eine singuläre und allumfassende Totalität, als sie die Bedingung der Möglichkeit aller Wirklichkeit schlechthin und allen Sprechens von dieser Wirklichkeit ist.

Die zentrale These dieses Abschnitts lautet: Der Wissenschaftscharakter der Theologie hängt am Gottesbegriff. Wird die Einzigartigkeit, die strenge Singularität des Gottesbegriffs als Grenzbegriff und Abschlussgedanke unseres Denkens wissenschaftstheoretisch akzeptiert, so besteht kein Grund, die Wissenschaftlichkeit der Theologie in Abrede zu stellen. Andernfalls freilich sollte sich die Theologie aus dem universitären Geschäft zurückziehen oder sich zumindest in *religious studies* umbenennen. Eine pragmatisch gefällige Modifikation des Gottesbegriffs jedenfalls wäre nur bei der Strafe einer willentlich in Kauf genommenen Unterbestimmung ihres genuinen Themas – Gott und seine Gegenwärtigkeit in der Welt – zu haben.

Natürlich kann man den Spieß auch einfach umkehren: Alle Wissenschaft geht implizit davon aus, dass die Wirklichkeit erstens prinzipiell erkennbar und zweitens zumindest *grosso modo* vernünftig und geordnet ist. Andernfalls wäre der Versuch sinnlos, diese Wirklichkeit in ihrer Regularität erklären und beschreiben zu wollen. Wie anders nun, so fragt *Benedikt Göcke* zu Recht, als durch die Gotteshypothese ließen sich transzendentalpragmatisch diese beiden fundamentalen Basisannahmen jeglicher Wissenschaft legitimieren? Es ist kein Zufall, dass sich die Ideale unserer Wissenschaftswelt wie eine Blaupause der klassischen Transzendentalien ausnehmen: Intelligibilität und intersubjektive Kritisierbarkeit zielen auf das Wahre

(*verum*), Konsistenz und Kohärenz auf das Eine (*unum*), der Wirklichkeitsbezug von Wissenschaft auf das Seiende selbst (*esse*), und ihre Lebensdienlichkeit schließlich auf das Gute (*bonum*).

3. Der Wahrheitsanspruch der Rede von der Gegenwart Gottes

Bleibt die Frage nach der Wahrheit. Wie ist über die Wahrheit der Gottesbehauptung zu entscheiden? Bin ich es, der die Wahrheit einer Aussage durch mein Urteil festsetzt, oder ist es die Wahrheit, die mich zwingt, mein Denken an ihr auszurichten? Anders und in Aufnahme eines heftigen Streits zwischen dem Freiburger Fundamentaltheologen *Magnus Striet* und dem Bonner Dogmatiker *Karl-Heinz Menke* gefragt: Macht die Freiheit wahr oder macht die Wahrheit frei?

Dass es die Wahrheit ist, die frei macht, ist nicht nur ein Zitat aus dem Johannesevangelium (Joh 8,32), sondern spiegelt die traditionelle Mehrheitsmeinung der Theologie. Es ist die klassische Korrespondenztheorie der Wahrheit, die hier zum Thema wird. Aristoteles formuliert im vierten Buch der Metaphysik: „Zu sagen, dass das, was ist, ist, oder das, was nicht ist, nicht ist, ist wahr“. Wahrheit ist die Übereinstimmung von Aussage (Denken) und Wirklichkeit (Sein). Bei Thomas von Aquin steht zu lesen: Wahrheit ist die *adaequatio rei et intellectus*. Wahrheit ist die Übereinstimmung einer Sache mit dem diese bezeichnenden Intellekt. Man spricht daher von der Korrespondenztheorie oder von der Adäquationstheorie der Wahrheit. Weil es die denkunabhängige Wirklichkeit ist, die eine Aussage wahr oder falsch macht, bezeichnet man sie auch als realistische Wahrheitskonzeption oder kurz als Wahrheitsrealismus.

Freilich liegt in diesem Anspruch auf Realitätsbezug auch der Hund begraben: Wie kommt die extramentale Wirklichkeit in das Denken hinein? Die Instanz, die jene Passung von Denken und Sache konstatiert und damit über die Wahrheit einer Aussage befindet, ist das Denken selbst – und der Modus, in dem das geschieht, ist die sprachliche Aussage. Wir haben keinen denkjenseitigen Ort zur Verfügung, von dem her sich die Wahrheit unseres Wahrheitsurteils noch einmal überprüfen ließe. Im Rahmen der Korrespondenztheorie bleibt mysteriös, wie das Denken wirklich und irrtumssicher zum Sein vorstoßen können sollte.

Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs bietet zwei alternative Konzeptionen an, die an diesem wunden Punkt ansetzen. Da beide keinen unmittelbaren Bezug auf eine extramentale Realität in Anspruch nehmen wollen, spricht man von antirealistischen Wahrheitskonzeptionen. Die eine geht davon aus, dass Wahrheit dann erreicht ist, wenn unter einer hinreichend großen

Gruppe von Menschen mit hinreichend stabilen Erkenntnisbedingungen ein Konsens darüber erzielt werden kann, was der Fall ist. Das ist die Konsenstheorie der Wahrheit. Ihr berühmtester Vertreter ist Jürgen Habermas. Wahrheit ist die Übereinstimmung nicht von Sein und Denken, sondern von Denkenden und Denkenden.

Die andere antirealistische Wahrheitskonzeption geht davon aus, dass Wahrheit dann gegeben ist, wenn sich eine Aussage mit einer Wahrheitsbehauptung so in ein Gefüge entsprechender anderer Aussagen einfügt, dass kein logischer Widerspruch entsteht. Weil Wahrheit dann gegeben ist, wenn ein propositionaler Satzgehalt mit anderen propositionalen Gehalten logisch kohäriert, spricht man von der Kohärenztheorie der Wahrheit. Die Übereinstimmung gilt nicht Denken und Sein und auch nicht Denkenden und Denkenden, sondern satzhaft Gedachtem und satzhaft Gedachtem.

Allerdings tritt hier die gleiche Schwierigkeit wie bei der Korrespondenztheorie auf, nur unter umgekehrtem Vorzeichen: Wie kann über die Wahrheit eines Sachverhaltes entschieden werden, wenn dieser Sachverhalt selbst gar nicht erreichbar ist? Wie kommt man aus der Immanenz des Denkens und des Gedachten heraus? Auch die Konsens- und die Kohärenztheorie werden den Bezug zur Wirklichkeit nicht los, sondern setzen ihn implizit weiterhin voraus. Der Grund ist: Interpersonaler Konsens und sprachliche Aussagenkohärenz sind keine epistemischen Wahrmacher, sondern Wahrheitskriterien. Sie geben uns Kriterien an die Hand, wie sich innerhalb unserer endlichen Erkenntnis Wahrheitsannäherungen erreichen lassen. Aber sie können für die Wahrheit diese Näherungen selbst nicht bürgen, auch nicht unter idealen epistemischen Bedingungen.

Schon aus philosophischer Perspektive liegen folglich gute Argumente vor, die für die Korrespondenztheorie sprechen. Der für mich entscheidende Grund, für den Wahrheitsrealismus zu votieren, ist aber theologischer Natur: Der von uns im Glauben vorausgesetzte Gottesbegriff nötigt zu einer wahrheitsrealistischen Position, weil Gott der Wahrmacher unserer Propositionen über ihn, seinen Weltbezug und unser Sein in der Welt ist. Der im Glauben als existierend bekannte Gott garantiert die Passfähigkeit von Denken und Sein, garantiert so die grundsätzliche Wahrheitsfähigkeit unseres Urteilens und schützt uns vor einem prinzipiellen wahrheitstheoretischen Skeptizismus, wie ihn etwa Nietzsche vertritt.

Nun hat Magnus Striet selbstredend recht, wenn er zugunsten seiner antirealistischen, bewusstseinsimmanenten Position darauf verweist, dass dieser Gott zunächst einmal nichts weiter als ein von uns gedachter Begriff ist. Nichts und niemand auf der Welt kann uns den sicheren Beweis liefern, dass Gott wirklich existiert, dass unserem Sinnbegriff von Gott tatsächlich die im Glauben als wirklich angenommene, extramentale Referenz entspricht. Striet übersieht aber,

dass unser Begriff von Gott selbst, wenn wir ihn denn als wahr postulieren wollen, notwendigerweise den genannten wahrheitsrealistischen Gehalt als seinen ontologischen Anspruch selbst in sich trägt. Die Wirklichkeit Gottes wird als die notwendige ontologische Voraussetzung unseres wahrheitsbeanspruchenden Sprechens von Gott transzendentallogisch immer mit vorausgesetzt, wenn wir unter Inanspruchnahme einer Wahrheitsbehauptung von Gott sprechen.

Weil diejenige wahrheitstheoretische Position, die dieser denknötwendigen Setzung entspricht, die Korrespondenztheorie ist, votiere ich für einen metaphysischen Wahrheitsrealismus. Und weil die Theologie auch dann, wenn sie diese Gotteshypothese nicht zwingend beweisen kann, doch Rechenschaft über deren ontologische Folgeverpflichtungen ablegen muss, votiere ich dafür, dass Fundamentaltheologie nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat, nicht nur Aussagen über Aussagen über Gott, sondern Aussagen über Gott und seine Weltbezogenheit zu machen.

Dieser Position gegenüber werden zwei gravierende Einwände geltend gemacht. Der erste lautet, dass die grundsätzliche Deutungsoffenheit unserer kontingenten Lebenssituation übersprungen wird. Wir würden zur Einnahme einer Gottesperspektive genötigt, die unsere endlichen Erkenntnisgrenzen ignoriere. Doch das ist gerade nicht gemeint. Gesagt wird nur, dass die ontologischen Voraussetzungen, die wir mit unseren Glaubenssätzen notwendigerweise postulieren müssen, in unseren Denkmodellen nicht einfach ausgeblendet werden dürfen. Eine Gottesperspektive und ihre absolute epistemische Sicherheit stehen uns nicht zur Verfügung. Das anzunehmen wäre absurd: Es höbe den Glauben in Schauen auf. Wir haben keine Gottesperspektive zur Verfügung. Aber wir müssen annehmen, dass es eine solche übergreifende Sinnperspektive gibt, damit unser Glaube, unser Kommunizieren, unser Weltverhalten und nicht zuletzt unsere Wissenschaften nicht in Absurdität abgleiten und selbstwidersprüchlich werden.

Ein Gottesbeweis ist damit nicht intendiert. Es könnte sein, dass Nietzsche und Camus am Ende recht behalten werden und unsere Existenz absurd ist, weil kein Gott, keine Wahrheit und kein Sinn jenseits unserer Setzungen gegeben sind. Definitiv ausschließen können wir das nicht, auch wenn unser Glaube, unser Weltverhalten und unsere Wissenschaftsideale die gegenteilige Hoffnung performativ beständig in Anspruch nehmen. Die Restunsicherheit jedoch, dass unsere Verstandesstrukturen uns narren, die kann uns niemand nehmen. Wer die quälenden dunklen Stunden in tiefer Nacht kurz vor dem Morgengrauen kennt, weiß darum. Hier liegt der Wahrheitskern des kierkegaardschen Diktums vom Sprung in den Glauben. Es ist kein vernunftblinder Sprung in irgendeine Konfession hinein, sondern der bewusste Entscheid, dem Sinnangebot, das das Leben und das Denken uns bieten und das wir in unserem Handeln immer

schon in Anspruch nehmen, zu trauen. Es ist auch nicht der Entscheid gegen die Angst, wohl aber der Entscheid dagegen, der Angst das letzte Wort über unser Leben zuzugestehen. Gleichwohl bleibt die Größe und die Tragik unsere Existenz, dass wir eine letzte Sicherheit darüber nicht haben können. Glauben müssen, glauben dürfen wir alle. So oder so.

Der zweite gravierende Einwand, der gegen die von mir favorisierte wahrheitsrealistische Position geltend gemacht wird, ist die Sorge vor einem totalisierenden Ausgriff auf unsere individuelle Lebensgestaltung. Kauft, wer einen metaphysischen Wahrheitsrealismus vertritt, notwendigerweise die irrtumssichere und unveränderbare Wahrheit der kirchlichen Morallehre mit ein? Das betrifft nicht nur Fragen des Lebensschutzes, sondern auch das Verbot von praktizierter Homosexualität, von Geschlechtsverkehr außerhalb der sakramentalen Ehe oder von künstlicher Verhütung, um nur einige Punkte zu nennen. Etwaige Befürchtungen dieser Art werden bei Lektüre der Position Menkes durchaus erhärtet. Man gewinnt schon den Eindruck, als wolle er diese und ähnliche Gehalte direkt aus seiner wahrheitsrealistischen Position ableiten.

Allerdings sind, um zu derlei überaus weitreichenden Folgerungen zu kommen, zusätzlich zum Wahrheitsrealismus noch zwei weitere Instanzen nötig: ein Naturrechtspositivismus, der alle diese Setzungen in der Natur des Menschen angelegt findet, und ein kirchliches Lehramt, das diese Naturrechtssätze verbindlich formuliert und auslegt. Beide Zusatzannahmen sind theologisch überaus voraussetzungsreich und diskursbedürftig. Beide folgen nur dann gradlinig aus dem metaphysischen Wahrheitsrealismus, wenn die Existenz der Gottesperspektive mit dem Besitz derselben verwechselt wird. Ich möchte es stattdessen lieber mit Godehard Brüntrup halten, der zu Recht darauf hingewiesen hat, dass der metaphysische Realismus durch seine Trennung von Denken und Sein dem Skeptizismus nähersteht als ein antirealistischer Bewusstseinsimmanentismus, für den der menschliche Begriff das Maß aller Dinge ist.

Die zentrale These dieses Kapitels lautet: Wenn die wissenschaftliche Theologie Aussagen über Gott tätigen will, so kommt sie nicht umhin, über die mit dem Gottesbegriff notwendig mit gesetzten ontologischen Verpflichtungen Rechenschaft abzulegen. Der Wahrheitsbegriff, der dem am ehesten entspricht, ist der korrespondenztheoretische. Er setzt nur die Existenz einer subjektunabhängigen Gottesperspektive voraus, mitnichten aber postuliert er zwangsläufig deren irrtumssichere Erreichbarkeit oder gar deren exklusiver Besitz. Metaphysischer Wahrheitsrealismus und epistemologische Bescheidenheit schließen sich nicht nur nicht aus, sondern bedingen einander vielmehr, weil wahrheitstheoretisch anerkannt wird, dass der Mensch nicht das Maß aller Dinge ist.

4. Methode und Modell

Wie lässt sich auf dieser Basis Theologie treiben? Welchen methodischen Weg hat die Fundamentaltheologie einzuschlagen? Wenn wir nicht in der Lage sind, die Frage nach der Wahrheit Gottes abschließend zu beantworten, wenn wir also diese von uns behauptete und denkend in Anspruch genommene Wahrheit niemals als festen Besitz zur Verfügung haben, den wir stolz vor uns hertragen könnten, dann sind wir gut beraten, uns zu bescheiden und stattdessen zu fragen: Welches Modell der Gottesgegenwart bzw. der Gott-Welt-Relation hat in welchem Kontext welche Plausibilisierungskraft? Wir können keine hinreichende epistemische Sicherheit über die Wahrheit der Gegenwart Gottes als solcher gewinnen. Aber wir können mit wenigstens relativer Aussicht auf erfolgreiche Bearbeitung fragen: Welches Modell der Gegenwart Gottes in der Welt hat welche Problemlösungskapazität und welche Problemüberhänge?

Modelle dienen der Repräsentation von etwas anderem als sich selbst. Ein Modell ist eine strukturierte Visualisierung einer an sich abstrakten Wirklichkeit, die mit Hilfe von offenen Analogien eine zumindest prinzipielle Verstehbarkeit ermöglichen will. Es steht in der Mitte zwischen einer einzelnen Hypothese und einer umfassenden, immer auch weltbildgebundenen Denkform oder einem wissenschaftstheoretischen Paradigma. Trotz seines wirklichkeitser-schließenden Charakters und seines Anspruchs auf prinzipielle Wahrheitsfähigkeit weiß ein Denken in und mit Modellen um seine epistemische Begrenztheit: Kein Modell sagt alles, und kein Modell sagt alles richtig. Insofern ergänzen sich Modelle und bedürfen einander auch dann, wenn sie zueinander in Spannung stehen, weil sie die blinden Flecke der jeweils anderen in den Blick nehmen. Das macht ihre eminent korrektivische Funktion aus. Sie entsprechen, so Theodor Adorno, der „Forderung nach Verbindlichkeit ohne System“.

Ein Denken in und mit Modellen kann Brücken zwischen Natur- und Geisteswissenschaften bauen. Von den Naturwissenschaften kann die Theologie viel über das Geschäft der Modellbildung lernen, gerade was die Komplementarität von sich widersprechenden Modellen anbelangt; denken Sie an das Teilchen-Wellen-Paradox in der Quantenphysik. Ein Denken in und mit Modellen vermag außerdem manche Gräben zwischen unterschiedlichen Denkformen innerhalb der Theologie zu überbrücken. Nicht nur analytische Theologien, die sich in erklärter Affinität zu den vermeintlich harten Rationalitätsstandards der Naturwissenschaften bewegen wollen, bedienen sich der Modellbildung. Auch die hermeneutische Tradition unserer Breiten betreibt immer dann Modellanalyse, wenn sie sich mit der Interpretation von sprachlichen Metaphern befasst. Was ist eine Metapher wie z.B. das Bild von der Kirche als Leib Christi anderes als ein deutungsoffenes sprachliches Modell?

Man könnte weiter fragen, ob nicht große Teile der theologischen Tradition nicht immer schon theologische Theoriebildung durch die Konfiguration und Analyse von Modellen der Gott-Welt-Relation betrieben haben. Denken Sie an die Modelle des Natur-Gnade-Verhältnisses (Extrinsezismus, Intrinsezismus), der Allwissenheit Gottes im Verhältnis zur Freiheit des Menschen (Molinismus, Banezianismus) oder an die Debatten um verschiedene Leib-Seele-Modelle und Modelle der Auferstehungswirklichkeit, um nur einige Beispiele zu nennen.

Vor allem aber, und das ist meine These zu diesem Abschnitt, ist das Geschäft der Modellbildung für die theologische Theoriebildung insofern methodologisch angemessen, als es präzise die Entsprechung zwischen Wahrheitsrealismus und epistemischer Bescheidenheit operationalisiert. Freilich liegt auch hier der Teufel im Detail. Wer nämlich ein wenig in der wissenschaftstheoretischen Literatur zum Modellbegriff gräbt, wird schnell fündig in den 1980er Jahren. Es ist die hohe Zeit des radikalen Konstruktivismus bzw. Instrumentalismus und Pragmatismus. Wahr ist nicht, was irgendwie „da draußen“ der Fall ist, sondern wahr ist, was sich praktisch bewährt. Entsprechend sind Modelle nicht intelligible Symbole einer denkunabhängigen Wirklichkeit, sondern Ausdruck unserer Konstruktion von Wirklichkeit. Sie repräsentieren ausschließlich konstruierte Wirklichkeit. Die Frage nach der Wahrheit eines Modells stellt sich nur als die Frage nach seiner pragmatischen Effizienz.

Fällt ein Denken in Modellen also nicht doch wieder in einen Antirealismus zurück, bei dem unsere Sicht auf die Dinge das alleinige Maß und das entscheidende Konstruktionsprinzip ist? Wir sind es doch, die Modelle bilden, und wir sind es, die über deren Tauglichkeit befinden! In der Tat ist ein Modell ein gedankliches Konstrukt, das wir uns zum Zwecke der Verständigung über einen an sich unanschaulichen Sachverhalt machen. Und in der Tat bleiben als Tauglichkeitskriterien zur Bewertung von Modellen nur konsensuale und kohärentistische Prozeduren, die sich an den klassischen Wissenschaftskriterien orientieren: Vor allem anderen Intelligibilität, Konsistenz und Kohärenz, des Weiteren modelltheoretische Sparsamkeit und interdisziplinäre Passfähigkeit, schließlich Entsprechung zu gegebener Datengrundlage und heuristische Explanationskraft.

Aber noch einmal: All das sind Wahrheitskriterien, keine Wahrmacher. Sie liegen auf einer epistemologischen, nicht aber ontologischen Ebene. Es handelt sich um Indizien, die nach allem, was wir wissen, die Wahrscheinlichkeit einer Wahrheitsnäherung eines Modells erhöhen. Als ontischer Wahrmacher hingegen kann nur die im Modell visualisierte Wirklichkeit selbst gelten. Insofern erzwingt der von uns angelegte Modellbegriff – als die symbolische Repräsentation einer an sich unanschaulichen Wirklichkeit – einen korrespondenztheoretischen

Wahrheitsbegriff, weil er andernfalls selbstwidersprüchlich würde. Woran sollte sich das Streben nach Wahrheitsnäherung orientieren, wenn nicht an der im Modell abgebildeten Wirklichkeit selbst? Hätten der harte Konstruktivismus oder der pragmatische Instrumentalismus Recht mit der These, dass Modelle nur konstruierte Bilder einer wiederum von uns konstruierten Wirklichkeit sind, liefe auch das Modelldenken erkenntnistheoretisch in einem infiniten Regress ins Leere. Um überhaupt Modelle miteinander vergleichen zu können, müssen wir annehmen, dass modellübergreifende Bewertungsstandards existieren, die ihrerseits nicht wiederum auf modelltheoretischen Konstrukten aufrufen, sondern ihr Maß an einer modellübergreifenden Realität nehmen. Theologinnen und Theologen nennen diese modellübergreifende Realität Gott.

Ich möchte Ihnen in einem letzten Gedankenschritt nun ein solches Modell der Gegenwart Gottes vorstellen.

5. Panentheismus: Gottes Gegenwart denken

Wie müsste nach dem bisher Erarbeiteten ein Modell der Gegenwart Gottes in der Welt aussehen? Wo wäre der Ansatzpunkt der Modellierung zu nehmen? Der für mich zentrale Punkt liegt in der strengen Singularität des Gottesbegriffs. Diese Singularität, so hatte ich argumentiert, gilt es wissenschaftstheoretisch zu respektieren. Sie ist es, die mich zu einem metaphysischen Wahrheitsrealismus nötigt, auch wenn ich mir darüber im Klaren bin, dass im konkreten Verfahren der Wahrheitssuche nur konsensuale und kohärentistische Wege bleiben. Zentrale Aufgabe eines Modells der Weltgegenwart Gottes bzw. der Gott-Welt-Relation muss es nun sein, der strengen Singularität Gottes als transzendtem Grund der Welt und als transzendentaler Möglichkeitsbedingung des Denkens modelltheoretisch Rechnung zu tragen.

Ich erinnere an dieser Stelle nochmals an meine obige Abgrenzung gegenüber einem in nominalistischer Tradition stehenden, univoken Modell der Personalität Gottes. Die Gefahr ist groß, dass diese Gottperson einzig in ihrem Gegenüberstand zu endlichen Personen bedacht wird. Damit wird der Gedanke einer tiefen Immanenz Gottes in den geschaffenen Dingen nur schwer erreichbar. Ohne Immanenz Gottes aber verendlicht die Schöpfungsdifferenz die Transzendenz Gottes auf einen bloßen Gegenüberstand zur Schöpfung. Immanenz und Transzendenz Gottes bedingen sich wechselseitig. Sie verhalten sich direkt proportional zueinander. Ein Modell der Gott-Welt-Relation, das Schwierigkeiten hat, eine wirkliche Immanenz Gottes zu plausibilisieren, wird auch Schwierigkeiten mit der Plausibilisierung echter Transzendenz haben.

Meine These zu diesem letzten Abschnitt des Vortrags lautet nun, dass ein pantheistisches Modell der Gott-Welt-Beziehung dieser direkten Proportionalität von Immanenz und Transzendenz Gottes und in eins damit der strengen Singularität des Gottesbegriffs als transzendtem Grund der Wirklichkeit und als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit des Denkens dieser Wirklichkeit am ehesten entspricht. Ein solcher Pantheismus steht nicht notwendigerweise inkommensurabel zum personalen Theismus, dient aber als dessen unabdingbare, weil ideologiekritische Ergänzung.

Der Begriff Pantheismus freilich schillert und kann für eine Vielzahl unterschiedlichster Modelle der Weltgegenwart Gottes stehen. Wörtlich besagt er, dass alles in Gott ist: Pan-en-theismus. Dabei sind nicht nur die Begriffe ‚alles‘ und ‚Gott‘, sondern besonders auch das beide verbindende kleine Wörtchen ‚in‘ deutungs offen. Pantheismus bezeichnet eine Einheit von Gott und Welt, die ihre Verschiedenheit nicht ausschließt; oder umgekehrt: Der Begriff thematisiert eine Unterscheidung von Gott und Welt, welche nochmals von einer vorgängigen, sie umfassenden und fundierenden Einheit – eben: Welt „in“ Gott – getragen wird. Die Fundamentalstruktur des Pantheismus zeigt somit eine Einheit in Differenz bzw. genauer: eine Einheit von Einheit und Verschiedenheit im Gott-Welt-Verhältnis an. Dieses wechselseitige Immanenzverhältnis von Gott und Welt ist etwas grundlegend anderes als eine monistische Identität von Gott und Welt. Es bildet vielmehr, so meine These, die geeignete modelltheoretische Grundlage für das Bedenken der Weltgegenwart Gottes.

Godehard Brüntrup hat auf Tagungen im vergangenen Jahr drei Modellvarianten des Pantheismus vorgestellt. Sie helfen mir, meine eigene Position besser zu verdeutlichen. Die schwächste Form des Pantheismus – Modell 1 – bezieht sich nur auf den Umstand, dass hier die Welt als in Gott seiend gedacht wird. Es bezeichnet einen Einheit-in-Differenz-Pantheismus, den z.B. auch der klassische Theismus eines Thomas von Aquin erfüllt, wenn er Gott als das Sein selbst, als *esse seipsum*, bezeichnet. Hier ist vermittels des Seinsbegriffs zwar alles Seiende insofern ‚in‘ Gott, als es am Sein partizipiert. Trotzdem steht Gott aufgrund seiner Unwandelbarkeit und Unabhängigkeit in keiner realen Relation zur Welt, sondern regiert diese gewissermaßen von außen mittels seiner ewigen, zeitjenseitigen Ratschlüsse.

Das zweite Modell, das Brüntrup vorlegt, nennt er einen kenotischen, bidirektionalen Pantheismus. Diese Modellvariante geht insofern weiter als die erste, als sie eine wirklich bidirektionale, wechselseitige Relation von Gott und Welt postuliert. Gott entäußert sich in seine Schöpfung hinein – daher das Attribut kenotisch: sich selbst entäußernd – und lässt sich von der Welt zuinnerst berühren. Die Welt, so Klaus Müller treffend, entfaltet in diesem Modell

ein „Feedback auf Gott“. Wichtige Vertreter dieser zweiten Modellvariante sind Jürgen Moltmann und Philip Clayton. Sie halten an der Lehre von der *creatio ex nihilo* fest, gehen aber davon aus, dass die Macht, mit der Gott die Welt aus nichts ins Sein gerufen hat, die Macht einer Liebe ist, die sich von allem, was sie freigesetzt hat, betreffen lassen will. Der Gott, der hier gedacht wird, ist ein sich verschenkender, mitleidender Gott, der allem, was ist, zuinnerst gegenwärtig ist, und der es doch nur mit den Mitteln der Liebe für seine Heilsabsicht gewinnen will.

Das dritte von Brüntrup vorgeschlagene Modell nimmt die Impulse der beiden erstgenannten auf, geht aber nochmals einen Schritt weiter. Brüntrup bezeichnet es als die modal stärkere Variante des zweiten, bidirektionalen Modells. Es kennt keine *creatio ex nihilo* mehr, sondern ist prozessphilosophisch angelegt. Gott ist immer schon als die lockende Macht in den prozessual verknüpften, raumzeitlichen Ereigniswirklichkeiten gegenwärtig. Er steht der Welt nicht transzendent gegenüber, sondern ist ihrem kreativen Werden als dessen innerstes Ziel gegenwärtig. Brüntrup scheint dieses Modell zu favorisieren.

Ich neige der zweiten, modal schwächeren Modellvariante zu. Der für mich entscheidende Grund gegen die dritte Variante ist, dass im zweiten Modell die Balance von Transzendenz und Immanenz Gottes besser gewahrt ist. Der Gedanke der *creatio ex nihilo* ist m. E. die Möglichkeitsbedingung tiefer Weltimmanenz Gottes, weil er Ausdruck der völligen Gegensatzlosigkeit Gottes und der absoluten Asymmetrie der Gott-Welt-Relation ist. Nur ein strikt welttranszendenten 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 Zielursache inhäriert, sondern sie auch als transzendente Formursache strukturiert und prägt, ohne dadurch ihre Eigenwirksamkeit zu determinieren. Ich lese das Modellelement *creatio ex nihilo* nicht als Gefahr für die Freiheit der Schöpfung, sondern umgekehrt als Ausdruck ihrer Freisetzung hin zu relativer Eigenständigkeit und wirkursächlicher Selbsttätigkeit – bei bleibender Abkünftigkeit ihrer Strukturen und Seinsprinzipien von Gott. Endliche Freiheit wäre in diesem Sinn, mit Magnus Lerch gesprochen, autonom, aber nicht autark.

Zugleich ist eine starke Transzendenz Gottes unabdingbar für die soteriologische Funktion aller Gott-Welt-Modelle. Aufgabe der Fundamentaltheologie ist, Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die uns trägt. Theologie ist Ausdruck der bisweilen irrwitzigen Hoffnung, dass das, was ist, nicht alles ist, weil da ein Gott ist, der uns gut will und der alles in seinen guten Händen hält. Mir leuchtet nicht ein, wie ein strikt prozessphilosophisch gedachter Gott eine hinreichende Hoffnung gegen das strukturauflösende Gesetz der Entropie darstellen kann.

Alle evolutiven Ordnungsstrukturen müssen der Entropiedynamik abgetrotzt werden, und nach allem, was wir wissen, wird die Entropie aus diesem Streit als Siegerin hervorgehen. Der *Creator-ex-nihilo*-Gott und die durch ihn der Welt eingestiftete asymmetrisch-transzendente Fundierungsrelation bilden die Möglichkeitsbedingung einer Hoffnung für diese Werdewelt als Ganze.

So ist er auch die Bedingung der Möglichkeit einer Hoffnung auf Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. Kant leuchtet mir hier sehr ein: Wir müssen einen welt- und geschichts-transzendenten Gott postulieren, der aufgrund seiner Transzendenz in der Lage ist, eschatologisch für einen Ausgleich von Natur- und Sittengesetz und so für Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte zu sorgen. Meine Option für dieses zweite Modell des Panentheismus hat auch geschichtstheologische bzw. gerechtigkeitstheoretische Gründe.

Nur am Rande sei noch angefügt, dass zumindest *prima facie* dadurch auch eine höhere Passung zu der für unsere Modellbildung relevanten Datenlage geben ist: zu Schrift und Tradition. So ist auch die Passfähigkeit zu alternativen, stärker personal grundierten Modellen der Weltgegenwart Gottes leichter herstellbar als bei einem prozessphilosophischen Panentheismus.

Zumindest noch erwähnen möchte ich ganz zum Schluss, dass es neben dem Panentheismus noch ein alternatives Modell gibt, die Balance von Immanenz und Transzendenz Gottes in seinem Weltbezug darzustellen. Das ist die Trinitätslehre. Aber auch hier wäre nachzufragen, wie dieses Modell im Detail konturiert ist. Wählt man ein soziales Modell der Trinität und spricht von den drei Personen als selbstständigen, mit Verstand und Willen ausgezeichneten Aktzentren, hat man nicht nur das Problem des Tritheismus an der Backe. Man muss auch erklären, wie eine Immanenz des Gottesgeistes in den geschaffenen Dingen denkbar wird, ohne dass die selbstbewusste Ich-Personalität des Geistes bei ihrer Einwohnung in der Welt die Personalität der endlichen Subjekte absorbiert. Wer also statt des Panentheismus lieber trinitätstheologische Modellbildungen bevorzugt, sollte – so mein Vorschlag – nochmals einen wohlwollenden Blick auf die lateinische, monosubjektive Trinitätslehre werfen. Doch das wäre ein anderer Vortrag.

Meine sehr geehrten Damen und Herren, wir sind am heutigen Nachmittag einen weiten Weg gegangen. Es war mein Versuch, Gottes Gegenwart zu denken. Zugleich war es mein Versuch, Ihnen zu erzählen, welchen Blick ich auf mein Fach habe und wie ich Fundamentaltheologie betreiben möchte. Nun müsste eigentlich die Kärnerarbeit beginnen: das kleinteilige Begründen und Argumentieren, das Stabilisieren der Positionen und das Abwägen des Für

und Wider. Das kann an dieser Stelle nicht mehr geschehen, ich muss es für heute so hinnehmen. Der Preis des Überblicks ist immer der Verlust an Detailschärfe.

So bleibt mir nur, Ihnen allen zu danken – für Ihr Kommen und Ihre Geduld. In besonderer Weise danke ich denen, die mitgeholfen haben, diesen Tag zu gestalten: Frau Stark und den Herren Glaser und Schmitz vom Lehrstuhlteam, dem Dekanat für die Unterstützung und den Musikern für die musikalische Umrahmung. Ich danke den Kolleginnen und Kollegen, mit denen ich im Vorfeld diese Vorlesung diskutieren durfte. Ich danke meinen theologischen Wegbegleiterinnen und Wegbegleitern aus Freiburg, Aachen, Berlin, Siegen und anderswo. Ich danke meinen Freundinnen und Freunden und meinen Eltern. Ich danke Eva, meiner Frau, und meinen beiden Töchtern, Sara und Elisa. Ohne euch wäre ich heute nicht da, wo ich bin.

Seien Sie alle nach dem letzten Musikstück von Herzen auf ein Glas Wein, Wasser oder Saft und einen kleinen Imbiss eingeladen, der draußen im Lichthof für uns bereit ist. Wenn wir schon an dieser Stelle das Arbeiten und Nachdenken für heute abrechnen müssen, dann lassen Sie uns wenigstens umso heftiger feiern!

Ihnen und Euch allen nochmals aus ganzem Herzen: Danke!