

Gott – Prinzip und Person zugleich

Eine prozesstheologisch inspirierte Verteidigung des Theismus

Saskia Wendel

Die Frage nach „dem Gott, den wir brauchen“ lässt sich als Frage danach verstehen, wie der Gottesbegriff bestimmt sein muss, soll er unter heutigen Bedingungen treffend, plausibel, nachvollziehbar sein, und soll der Glaube an Gott als sinnvolles Moment menschlicher Selbst- und Weltdeutung begründbar sein. Diese Frage nach der Bestimmung Gottes erscheint in mancher Hinsicht sogar noch grundlegender als diejenige nach der Existenz Gottes, denn: „Solange der Gottesbegriff alles und nichts bedeuten kann, macht es wenig Sinn danach zu fragen, ob Gott existiert oder nicht, weil überhaupt nicht feststeht, wer oder was da existieren soll. Die Frage nach der Bedeutung des Gottesbegriffs ist nicht zuletzt auch die Frage, welchen Unterschied es macht, ob Gott existiert oder nicht. Würde dies keinen Unterschied mehr machen, hätte sich die Frage ohnehin erledigt.“¹ Das betrifft auch die Frage nach authentischer Spiritualität, bestimmt sich diese doch auch dadurch, worauf sich diese bezieht oder nicht, und dies vor allem dann, wenn diese Spiritualität in welcher Form auch immer sich an etwas bindet, was als „Gott“ bezeichnet wird. Karl Rahner hat in diesem Zusammenhang auf die Problematik eines klischierten Theismus aufmerksam gemacht:

„... den Gott gibt es wirklich nicht, der als ein einzelnes Seiendes neben anderem Seienden sich auswirkt und waltet und so gewissermaßen selber noch einmal in dem größeren Haus der Gesamtwirklichkeit anwesend wäre. Suchte man einen solchen Gott, dann hätte man einen falschen Gott gesucht. Der Atheismus und der vulgäre Theismus leiden an derselben falschen Gottesvorstellung; nur lehnt der eine diese ab, während der andere meint, sie dennoch denken zu können. Beide sind im Grunde falsch.“²

¹ A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006, 20.

² K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1984, 72.

Hier hat Rahner völlig zu Recht den Finger in die Wunde des Theismus gelegt, die auch u. a. von der Prozesstheologie markiert worden ist: eine heimliche, immer noch versteckt wirkende, teilweise verdrängte Anthropozentrik und Geozentrik bzw. „terrestrisch“ verengte Perspektive, einen noch immer nicht überwundenen „dogmatischen Schlummer“ der Theologie im Blick auf das Gottesverständnis. „Der Gott, den wir brauchen“, das wäre ein Gottesbegriff, in dem sich die Kopernikanische Wende wirklich niedergeschlagen hat. Das heißt: die Anerkennung der Unendlichkeit des Universums ebenso wie die Vielzahl möglicher Welten, aber auch die Einsicht, dass Gott, verstanden als Prinzip nicht nur der „Erde“, sondern des ganzen Universums, Mentales wie Physisches in sich einschließen muss, ohne selbst einen Körper zu besitzen bzw. durch einen Körper/Materie individuiert zu sein. Wie aber ist solch ein Gott zu denken? Nur unter Preisgabe des Theismus und der ihn kennzeichnenden Elemente wie die Einzigkeit Gottes, seine Personalität, die Freiheit seines Handelns, die Annahme einer Differenz von Gott und Welt? Nur unter Hinwendung zu monistischen bzw. panentheistischen Intuitionen, wie sie etwa auch in der Prozesstheologie zum Tragen kommen? Oder sind hier Alternativen zu einem quasi stets noch „vorkopernikanisch“ aufgestellten Theismus denkbar, ohne den Theismus selbst zu verabschieden?³

1. Das Problem des klassischen Theismus: Anthropozentrische und geozentrische Restbestände

Sprechen wir über „Gott“, dann sollten wir uns zunächst ganz im Sinne Kreiners darüber verständigen, worüber wir da sprechen. Es braucht also eine Minimalbestimmung dieses Begriffs, der weder ein Eigenname ist noch Bezeichnung eines einzelnen Seienden neben anderen („etwas“, „jemand“), somit auch keines „höchsten“ Seienden. Vielmehr markiert der Begriff „Gott“ den Unterschied zu Dingen, individuellen Personen, Ereignissen, aber ebenso auch den

³ Vgl. zum Folgenden auch ausführlich S. *Wendel*, Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann, in: J. *Knop/M. Lerch/B. J. Claret* (Hrsg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, Regensburg 2015, 17–46.

Unterschied zum „Nichts“, dem Gegenbegriff zur Existenz, zum „esse“ eines jedes Einzelseienden. Gott ist in diesem Sinne weder „sein“ noch „nichts“, und in diesem Sinne auch von dem unterschieden, was wir „Welt“ nennen – als Gesamtheit des einzelnen Seienden.

Man könnte nun sagen, dass wir über das „Sein des Seienden“ sprechen, wenn wir über Gott sprechen, oder über die „alles bestimmende Wirklichkeit“. Doch diese Bestimmungen erscheinen zu schnell schon als ontologisch aufgeladen. Sie setzen in der Bestimmung des Gottesbegriffs schon die Existenz desjenigen voraus, das doch erst einmal begrifflich bestimmt werden soll. Statt vorschnell auf ontologische Bestimmungen zu setzen, sollte man daher zunächst eine rein formale Minimalbestimmung des Gottesbegriffs anvisieren. Diese ist im Begriff des Unbedingten gegeben, verstanden als selbstursprünglicher, grundloser Grund, als Möglichkeitsbedingung alles Bedingten, welches zuallererst unter Bezug auf diesen Begriff überhaupt als „bedingt“ bestimmt werden kann. Wenn wir also über Gott sprechen, sprechen wir über Unbedingtes im Sinne eines „*principium*“, eines Grundes – zunächst einmal unabhängig davon, ob dieses Unbedingte auch existiert als unbedingtes Sein oder Wesen. Religiöse Selbst- und Weltdeutungen verpflichten sich nun allerdings ontologisch auf die Existenz von Unbedingtem, wobei hier noch nichts darüber ausgesagt ist, ob dies in theistischen oder nicht-theistischen Bahnen erfolgt. Denn auch wenn wir über Unbedingtes sprechen, wenn wir über Gott sprechen, so sprechen nicht alle, die über Unbedingtes sprechen, schon von Gott.

Geht man nun in religiöser Hinsicht jedoch von der Existenz von Unbedingtem aus, dann liegt es nahe, dieses Unbedingte in seiner prinzipiellen Funktion auch und gerade als ontologisches bzw. anthropologisches und kosmologisches Prinzip zu verstehen, also als Grund eines jeden einzelnen Seienden wie des ganzen Universums. Das Unbedingte ist somit beides: Prinzip des Einzelnen wie Prinzip des Alls. Das aber kann es nur sein, insofern es eben gemäß der ontologischen Differenz selbst kein individuell Seiendes, sprich: kein Individuum ist, denn andernfalls könnte es nicht Prinzip sowohl des Individuellen wie des Universums sein. Entsprechend der Kopernikanischen Wende gilt dies jedoch nicht nur im Blick auf das „irdisch“ Einzelne und Besondere, also auf das quasi „terrestrische“ In-der-Welt-sein bzw. Dasein, und schon gar nicht allein in Bezug auf

dasjenige Dasein, das wir als bewusstes Leben kennzeichnen. Es muss sich als Prinzip des ganzen Universums ausweisen lassen sowie der gesamten Vielzahl von Welten. Das schlechthin Unbedingte muss also als Prinzip jedes einzelnen (bewussten) Lebens, jeder einzelnen „Welt“ des Universums und des in sie eingeschlossenen (bewussten) Lebens sowie des Universums als Ganzem, dem All, gedacht werden können, um wirklich unbedingt, d. h. auch „*principium*“ sein zu können. Es ist aber zu fragen, ob der klassische Theismus in seiner Bestimmung Gottes als von Welt und Mensch unterschiedener handelnder Person dies leisten kann, oder ob er nicht immer noch in einem heimlichen Geozentrismus gefangen ist, und ob er „Gott“ nicht immer noch in verkürzter Art und Weise in der Art und Weise eines wenn auch „unbedingten“ Individuums denkt und damit in einem anthropomorphen Projektionsmechanismus verstrickt bleibt. Zumal man „Gott“ dann genau besehen gar nicht als unbedingt denkt, wenn man ihn immer noch als Individuum und damit als „höchstes Seiendes“ bestimmt.

Es kommt noch ein weiteres Problem hinzu, dasjenige der Verhältnisbestimmung von Ursprung und Entsprungenem, und zwar mit Blick darauf, dass das von „Gott“ Gesetzte selbst nicht nur intelligibel ist bzw. mentale Eigenschaften besitzt. Sowohl das individuell Seiende wie auch das ganze Universum ist ja durch Mentales und Physisches gekennzeichnet, durch Geist wie Materie bzw. Körper. Dann aber müssen dem Prinzip dieses gleichsam mental wie physisch verfassten Seins ebenso Mentales wie Physisches zukommen bzw. muss beides in sich einschließen, soll es wirklich Prinzip dieses so gekennzeichneten Seins sein können. Andernfalls bliebe das Problem bestehen, dass entweder das Aufkommen des Mentalen oder das Entstehen des Physischen unbegründet bliebe bzw. zu fragen ist, ob und ggf. wie aus Mentalem Physisches oder umgekehrt aus Physischem Mentales und damit jeweils qualitativ Anderes entstehen kann, es sei denn, man bezöge sich auf die recht spekulative Annahme eines zufälligen qualitativen Sprungs. Denkt man „Gott“ zudem im Sinne eines sowohl Mentales wie Physisches umfassenden Individuums, hätte man schlichtweg dasjenige Dasein verdoppelt, das sowohl über mentale wie physische Eigenschaften verfügt, und zu einem unbedingten Dasein hypostasiert. Nichts anderes hatte Ludwig Feuerbach unter dem Stichwort des Projektionsverdachts dem Theismus vorgeworfen, und dies zudem noch womöglich mit

der absurden Vorstellung verbunden, dass dieses göttliche Individuum über einen Körper verfügte und entweder als Teil des Universums gleichsam „über“ der Erde und „neben“ den Welten oder „hinter“ dem Universum und seinen Welten, also in einer „Hinterwelt“, imaginiert würde. Das wäre dann in der Tat eine schon ins Lächerliche übergehende „schlechte Metaphysik“, was im Übrigen auch dann der Fall ist, wenn dieses Individuum als rein intelligibel vorgestellt wird. Die Vorstellung Gottes als ein quasi „überirdisches Individuum“ erweist sich so als mythologischer Restbestand, unterstützt durch die falsche Anwendung der von Kant so bezeichneten transzendentalen Anschauungsformen Raum und Zeit über den Bereich möglicher Erfahrung hinaus auf den Gottesbegriff.⁴

Insbesondere panentheistische Modelle versuchen diese Probleme des klassischen Theismus hinter sich zu lassen, auch wenn es in der theologischen Tradition auch schon andere Versuche gegeben hat, den klassischen Theismus aufzusprengen, so etwa bei Nikolaus Cusanus und dessen Bestimmung des Universums als „endliche Unendlichkeit“ bzw. als „geschaffener Gott“⁵. Vor allem in der Prozessphilosophie und -theologie kamen dann aber diese Gedanken zum Tragen, und hier insbesondere in Charles Hartshornes Modell eines sogenannten „neoklassischen Theismus“. Gott ist das Lebensprinzip der Welt, die Welt wiederum Körper Gottes, so sind Hartshorne zufolge Mentales wie Physisches in Gott geeint und zugleich Gott und Welt in ein Verhältnis nicht der Entgegensetzung, sondern der (differenzierten) Einheit gesetzt; das Universum ist der leibliche Teil und Ausdruck Gottes bzw. gehört ihm als dessen Ausdruck zu, ist aber

⁴ Dazu gehört im Übrigen auch der Gebrauch des Substanzbegriffs auf „Gott“ mitsamt der Vorstellung substantieller wie akzidentieller göttlicher Eigenschaften, denn die Substanzkategorie wird bekanntermaßen über einzelnes, individuell Seiendes ausgesagt und über Phänomene, also Gegenstände möglicher Erfahrung. „Gott“ aber ist nun weder Individuum im Sinne eines Einzelseienden noch „*phainomenon*“, und damit kann auch der Substanzbegriff nicht auf ihn angewendet werden. Auf „Gott“ hin kann also folgerichtig weder der Begriff des Individuums noch derjenige der Substanz ausgesagt werden. Man könnte einwenden, dass dies nur für univoke und analoge, nicht aber auf äquivoke Bestimmungen Gottes zutrifft. Dann aber handelte man sich das Problem der Unbestimmtheit und Willkür einer äquivoken Rede von Gott nebst strikt negativer Theologie ein; das Problem wäre nur verschoben, nicht aber gelöst.

⁵ *Nikolaus von Kues, De Doct. Ign.* II, 104 und 110.

nicht schlichtweg mit ihm identisch: Gott ist nicht die Welt, die Welt aber Gott – als dessen Teil und Ausdruck, Körper. Diese panentheistische Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses will Hartshorne dadurch noch als theistisch beschreiben, dass er Gott als „kosmisches Individuum“ interpretiert, wobei er den Begriff des Individuums von demjenigen des Einzelnen (ob Ding, Ereignis oder Person) löst und an den Begriff der Interaktion bindet. Gott ist dann dasjenige Individuum, das aufgrund seiner Einheit mit dem Universum mit allen konkreten Individuen dieses Universums in Interaktion treten kann und aufgrund seines Interagierens selbst als Individuum gekennzeichnet werden kann, jedoch als Individuum, das nicht nur mit wenigen anderen Individuen, sondern mit allen interagieren kann.⁶

2. Die Aporie des neoklassischen Theismus

Es ist unbestritten, dass Modelle wie diejenige der Prozesstheologie versuchen, die Kopernikanische Wende ernst zu nehmen und auf heimliche Geozentrik zu verzichten. Es ist allerdings fraglich, ob sie sich als tragfähige Alternative zum klassischen Theismus erweisen, und ob etwa prozesstheologische Ansätze wie derjenige Hartshornes zu Recht das Label „neoklassischer Theismus“ für sich in Anspruch nehmen können.

Nochmals kurz zu den Vorzügen des Modells Hartshornes: Gott ist kein Einzelwesen in der Welt und einem Prinzip untergeordnet, sondern er ist selbst das Prinzip allen Lebens, und als dieses Prinzip schließt er beide Pole, Mentales wie Physisches, in sich ein. Als Folgenatur Gottes hat die ganze Welt, der ganze Kosmos zu gelten, nicht nur der physische Pol der göttlichen Wirklichkeit, und dieser wird genau besehen in einer Analogie zur traditionellen „anima-forma-corporis“-Lehre sowie in Anklängen an die Tradition des Panpsychismus als „Körper“ Gottes verstanden. Damit umgeht Hartshorne das Problem, wie Gott als Einzelwesen andere Einzelwesen umfassen und setzen kann, und wie er als Einzelwesen zugleich

⁶ Vgl. zu Hartshorne ausführlich *J. Enxing, Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes*, Regensburg 2013; *J. Enxing/K. Müller (Hrsg.), Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes*, Regensburg 2012

eine universale Folgenatur (die Welt) besitzen kann. Ebenso könnte das Problem umgangen werden, wie die Folgenatur auch mentale Eigenschaften besitzen kann, denn Gott umfasst potentiell beides, Mentales wie Physisches, und realisiert dies in seiner Folgenatur, die dann nicht ausschließlich als physischer Pol Gottes zu gelten hat. So kommt es denn auch zu dem Gedanken eines „kosmischen Individuums“, wobei Gott streng genommen kein Individuum im Sinne eines Einzelwesen mehr darstellt, da er ja mit dem Universum qua Folgenatur eins ist und nicht entweder ein von ihm unterschiedenes quasi „absolutes“ oder ein ihm zugehörendes „höchstes“, „größtes“ o.ä. einzelnes Seiendes oder Wesen. Allerdings weist das Modell unbeschadet dieser Vorzüge Aporien auf.

Es ist nämlich zu fragen, ob der Ausdruck „Individuum“ nicht äquivok gebraucht wird: Ist Gott in seiner Einheit mit dem Universum und damit mit der Einheit und Ganzheit des Alls noch ein „Individuum“? Inwiefern kann ein Individuum zugleich „kosmisch“ sein und umgekehrt der Kosmos zugleich „individuell“? Und mutet es nicht willkürlich an, den Ausdruck „Individuum“ durch die Fähigkeit zur Interaktion zu legitimieren? Wird hier der Begriff des Individuums nicht so ausgeweitet, dass er seine spezifische Differenz und damit seine Bedeutung verliert? Und wird in der Folge des äquivoken Gebrauchs von „Individuum“ nicht auch „Interaktion“ äquivok gebraucht, denn Gott „interagiert“ ja mit keinem von ihm unterschiedenen Anderen, einem Gegenüber, sondern mit sich selbst, mit seiner Folgenatur, seinem Körper. Das aber ist nicht „Interaktion“, sondern Selbstreferenz, es sei denn, man wollte, um bei der Analogie zu bleiben, den Bezug eines Selbst auf seinen eigenen Körper als „Interaktion“ bezeichnen, wobei man dann zwischen dem Selbst und seinem Körper unterscheiden würde, also die leibseeleische Einheit des Selbst aufsprengen würde, denn andernfalls gäbe es ja kein „Zwischen“.

Man könnte einwenden, dass Hartshorne dieses Problem durch seinen Panentheismus umgeht: Gott ist zwar kosmisches Individuum und darin eins mit dem Universum als seiner Folgenatur, doch in diese Einheit ist zugleich eine Differenz eingeschrieben, eben weil das Universum die Folgenatur Gottes ist und so ihm zugehörig; es bleibt aber quasi der „nicht verkörperte Rest“ der Urnatur Gottes. So könnte ja ein „Zwischen“ von Gott und Universum gedacht werden und damit auch eine Interaktion zwischen beiden. Doch auch

dieser Lösungsversuch greift nicht, denn erstens soll ja Gott als „kosmisches Individuum“ mit dem Universum und allem, was ihm zugehört, interagieren, und da dieses Universum in gewisser Hinsicht Gott selbst ist, auch wenn er nicht in ihm qua Urnatur aufgeht, handelt es sich eben nicht um Interaktion, sondern um nichts anderes als einen permanenten Bezug Gottes auf sich, auf seinen eigenen kosmischen Körper. Die Unterscheidung von Ur- und Folgenatur und auch das Bemühen um eine nicht pantheistische plane Gleichsetzung von Gott und Welt, sondern um die Verhältnisbestimmung einer differenzierten Einheit von Gott und Welt, in der die Welt zwar Gott zugehört, Gott aber nicht restlos in der Welt aufgeht, ändert nichts an dieser Konstruktion göttlicher Selbstreferenz. Zweitens ist zu fragen, inwiefern ein apersonales Lebensprinzip (und mit solch einem Prinzip wird Gott ja in diesem Modell identifiziert) zur Interaktion fähig sein kann. Die Fähigkeit der Interaktion ist ja ein Aspekt kommunikativen Handelns, und jenes Handeln wiederum hat sowohl ein handelndes wie ein freies Subjekt zu seiner Möglichkeitsbedingung, ebenso die Unterscheidung einander begegnender agierender und kommunizierender Subjekte, die jeweils qua Subjektivität über eine Ich-Perspektive verfügen, mittels derer sie sich auf ihnen begegnendes Anderes beziehen und mit dem sie in Interaktion treten. Ein apersonales, kosmisches Prinzip also ist zur Interaktion gar nicht fähig, und insofern kann es gar nicht als Individuum bestimmt werden, auch dann nicht, wenn man den Begriff des Individuums von seiner ursprünglichen Bedeutung des Einzelwesens ablöste und allein im Sinne der Fähigkeit zur Interaktion verwendete. Geht man somit von einer Interaktion eines „kosmischen Individuums“ mit den Teilen, Momenten, Geschehnissen, Dingen, Personen, Welten des Universums aus, dann ist dieses Individuum entweder nicht „kosmisch“ bzw. nicht mit dem Universum identisch, sondern Teil jenes Universums, dann aber ist es nicht mehr Gott, oder man handelte sich Whiteheads Problem der Kreation eines „geschaffenen Gottes“ ein. Oder es ist „kosmisch“, dann aber kein interagierendes Individuum, sondern ein das Universum durchwaltendes Prinzip, womit dann auch kein Theismus mehr gedacht ist, und das Projekt eines „neoklassischen Theismus“ wäre gescheitert. Oder Gott ist „mehr“ als das Ganze des Alls, muss aber dann, soll er als dieses „mehr“ interagierend gedacht werden können, auch „mehr“ sein als lediglich absolutes Prinzip bzw. abstrakte, die Folgenatur trans-

zendierende Urnatur, die sich allein in ihrer Folgenatur aktuiert, verwirklicht und solcherart konkretisiert, mithin bewusstes Leben, welches durch die Möglichkeitsbedingungen zur Interaktion ausgezeichnet ist, also Subjektivität wie Freiheit. Das aber ist nicht mehr rein prozesstheologisch einholbar, weil die Prozesstheologie ja auf genau diese Voraussetzungen verzichtet.

Manche plädieren mit Blick auf diese Aporien auch eines „neoklassischen Theismus“ auf einen Verzicht auf den Theismus. Im Anschluss an Bruno oder Spinoza ließen sich denn auch monistische Metaphysiken formulieren, die auf die theistische Annahme gänzlich verzichten. Oder es böte sich an, wie Thomas Nagel ein Modell eines nichtmaterialistischen Naturalismus bzw. neutralen Monismus zu vertreten, welches das Mentale als eigenständiges Phänomen der Welt bzw. des Kosmos versteht und in seinem Aufkommen zu rechtfertigen versucht, ohne dabei auf den Theismus zu setzen.⁷ Nagel versteht das Mentale als ein eigenständiges Phänomen, will dies aber in seinem Aufkommen naturalistisch rechtfertigen; der Ursprung von allem ist für Nagel „Natur“, diese hält Nagel zufolge in sich selbst schon alle Möglichkeiten des Aufkommens sowohl des Mentalen wie des Physischen bereit. Diese Position fordert auch diejenigen heraus, die mit Verweis auf die Eigenständigkeit des Mentalen bzw. des Bewusstseins einen nichtnaturalistischen religiösen Monismus vertreten wollen, in dessen Zentrum der Glaube an eine apersonale Gottheit, ein göttliches Lebensprinzip etc. steht. Denn Nagels nichtmaterialistischer Monismus, den er auch als Panpsychismus bezeichnet⁸, anerkennt allein die „Natur“ bzw. den „Kosmos“ als Grund und Ursprung seiner selbst, nicht nochmals ein den Kosmos gründendes „göttliches“ Prinzip: „Wir sollten eine Form des Verstehens anstreben, die uns in die Lage versetzt, uns selbst und andere bewusste Organismen als spezifische Ausdrucksformen der zugleich physikalischen und mentalen Beschaffenheit des Universums zu sehen.“⁹ Folgt man Nagel, scheiden sowohl re-

⁷ Vgl. *Th. Nagel*, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Frankfurt a. M. 2013, 52ff.

⁸ Vgl. ebd., 87: „Alle Elemente der physischen Welt sind zugleich mental“.

⁹ Ebd., 103. Vgl. auch ebd., 107: „Die Frage ist, wie wir den Geist im vollen Sinne als ein Erzeugnis der Natur verstehen können – oder anders gesagt, wie wir die Natur als ein System verstehen können, das fähig ist, Geist zu erzeugen“.

duktionistischer Materialismus wie Mentalismus, klassischer Theismus, aber auch ein theologischer bzw. religiöser Monismus in Form eines Pantheismus oder Panentheismus aus, es sei denn, man identifizierte „Gott“ von vornherein mit der Natur und der ihr innewohnenden Teleologie. Damit würde der Gottesbegriff jedoch äquivok gebraucht, da er nicht mehr auf Unbedingtes abzielt, von der Preisgabe bestimmter theistischer Prädikate, die den Begriff „Gott“ (im Unterschied zum Göttlichen) bestimmen, zu schweigen. Umso mehr ergibt sich dann aber die theologische Anforderung, die Möglichkeit eines Theismus jenseits des klassischen Theismus, des „neoklassischen Theismus“, aber auch jenseits unterschiedlicher Monismen, ob naturalistisch oder nicht, auszuloten. Denn gibt es diese Möglichkeit nicht, dann haben das Christentum (und mit ihm andere theistische Religionen) ihren rationalen Gehalt eingebüßt, und damit auch alle spirituellen Praxen, die ihnen zugehören.

3. Gott – Prinzip und Person zugleich. Eine Verteidigung des Theismus „nach Kopernikus“

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist keine kosmologische, sondern eine anthropologische Reflexion, und dies deshalb, weil die Frage nach dem Gottesverständnis entsprechend dem Grundsatz der „anthropologischen Wende“ eng mit derjenigen nach dem Selbstverständnis menschlichen Daseins verknüpft und ausgehend von den Erfahrungen, die das einzelne Dasein macht, reflektiert und beantwortet wird. Nicht die abstrakte Frage nach dem „Sein“ steht hier im Zentrum, sondern die konkrete Perspektive des Existenzvollzugs jedes einzelnen menschlichen Daseins, und damit auch zunächst keine kosmologische, sondern anthropologische Perspektive. Die menschliche Existenz zum Ausgangspunkt zu wählen, bedeutet keineswegs schon Anthropozentrik und dann Geozentrik, diese Verengungen stellen sich allererst dann ein, wenn die Gottesfrage auf die anthropologische Perspektive reduziert wird, und wenn zudem der Grundsatz vernachlässigt wird, dass über Gott nur analog gesprochen werden kann.

3.1 Bewusstes Leben: Subjekt, Person, Freiheit

Setzt man nun zunächst beim menschlichen Selbstverständnis an, liegt es nahe, auf Bewusstseinstheorien zurückzugreifen, die menschliches Dasein als eine Form bewussten Lebens verstehen, ihm also Bewusstsein zusprechen und seinen Existenzvollzug als Vollzug bewussten Lebens begreifen. Bewusstsein kann im Sinne präreflexiver Bewusstseinstheorien als vorreflexive Vertrautheit mit sich eines jeden einzelnen mit eben jenem Bewusstsein begabten Daseins bzw. bewussten Lebens bestimmt werden. Zugleich kann es anders als in nichtegologischen vorreflexiven Bewusstseinstheorien egologisch als Selbstbewusstsein bestimmt werden, wobei die vorreflexive Vertrautheit mit sich als „Wissen um sich“ mit Selbstgewissheit identisch ist. Dadurch ist Bewusstsein stets als mit einer Ich-Perspektive verbunden gedacht. Von jener rein formalen vorreflexiven Selbstgewissheit ist eine auf materiale Gehalte und Eigenschaften bezogene reflexive Selbsterkenntnis zu unterscheiden.

Aufgrund der im Bewusstsein gegebenen Selbstgewissheit kann demjenigen Dasein, das über Bewusstsein verfügt, Einmaligkeit zugesprochen werden; es ist in seiner im Selbstbewusstsein gegebenen Ich-Perspektive unvertretbar und unhintergebar, niemand anderes kann seinen Platz einnehmen. Aufgrund der Selbstgewissheit und der mit ihr verknüpften irreduziblen Ich-Perspektive nun ist dasjenige Dasein, das über Selbstbewusstsein verfügt, von anderen Phänomenen, seien es Dinge, seien es Ereignisse, zu unterscheiden: Es ist „jemand“, nicht „etwas“.

Diese Ich-Perspektive des seiner selbst bewussten Daseins kann nun auch als Subjekt-Perspektive des Daseins bezeichnet werden, wobei der Subjektbegriff hier nicht mit einem Substanzbegriff verwechselt werden darf. Er bezeichnet keine Entität, sondern eine Perspektive bzw. Struktur des selbstbewussten Daseins als solchem; zugleich bedeutet er die Singularität des Daseins, das kraft Bewusstsein seiner selbst gewiss ist, und er bedeutet die Perspektive des Daseins, aufgrund derer ihm überhaupt ein Bezug zu sich selbst und zu anderem möglich ist, also die Möglichkeitsbedingung einer Relation zu sich selbst und zum Anderen seiner selbst, zu dem, was wir „Welt“ nennen, das „Zur-Welt-sein“ des Daseins.

Von der Subjektperspektive ist die Personperspektive zu unterscheiden. Sie bedeutet nicht die Einmaligkeit des bewussten Lebens,

auch nicht sein „Zur-Welt-sein“, sondern das „In-der-Welt-sein“ des Daseins und „Mit-Anderen-seins“, seine konkrete Relation, seinen Bezug, seine Eröffnetheit auf Anderes und Andere hin, also nicht nur die diesen Bezug ermöglichende Selbstgewissheit, die mit der Subjektperspektive verbunden ist, sondern der konkrete Vollzug einer Bezugnahme auf Anderes und Andere sowie eines In-Bezug-genommen-seins durch Anderes und Andere. Auch „Person“ ist hier keine Entität, sondern Vollzugsform, Struktur bewussten Daseins als solchem. Bewusstes Leben vollzieht sich also sowohl als Subjekt als auch als Person, wobei die Subjektperspektive derjenigen der Person als Möglichkeitsbedingung dafür, überhaupt zu Anderem wie zu sich selbst in Relation treten zu können vorausgeht, eben im Sinne einer rein formalen Selbstgewissheit bzw. Vertrautheit mit sich. Verbleibt die Subjektperspektive im Status reiner Formalität, so ist die Personperspektive offen für materiale Bestimmungen und Gehalte, eben weil sie quasi den Weltbezug des Daseins darstellt und damit auch den Ankerpunkt der in diesem Bezug auf vielgestaltige Weise gegebenen und vermittelten materialen Bestimmungen und Gehalte. Bewusstes Dasein ist folglich nicht allein als Person zu kennzeichnen, sondern als Subjekt/Person in eben jener Doppelstruktur seines Bewusstseins: als „Subjekt“ ist es in seiner Einmaligkeit „jemand“, als „jemand“ bezieht es sich auf Anderes, und in dieser Relation ist „jemand“ wiederum „Person“. Jene Relation ist reziprok insofern, als der Bezug auf Anderes sowohl die aktive Bezugnahme auf Anderes als auch das passive In-Bezug-genommen-sein durch Anderes einschließt.

Hinzu kommt allerdings noch ein weiterer zentraler Aspekt des Selbstbewusstseins: Es zeichnet Dasein nicht nur als Subjekt/Person aus, sondern als ein Dasein, das sich als Freiheit vollzieht; Freiheit bezeichnet hier ein Vermögen, welches dem Dasein in seinem Bewusstsein selbst schon gegeben ist, also ebenfalls keine Substanz, sondern ein Potenzial, über das bewusstes Leben verfügt. Mit Freiheit ist somit nicht allein im Sinne negativer Freiheit eine „Freiheit wovon“ gemeint, sondern insbesondere im Sinne positiver Freiheit eine „Freiheit wozu“, ein Vermögen bzw. eine Fähigkeit, die dadurch bestimmt ist, einen Anfang setzen zu können (Immanuel Kant) bzw. Neues hervorbringen und somit auch verändernd tätig sein zu können (Hannah Arendt). Freiheit bedeutet in diesem positiven Sinn Kreativität, ein schöpferisches Vermögen also, welches mit Sponta-

neität verknüpft ist.¹⁰ Bewusstes Dasein begegnet nicht nur Anderem, sondern es vermag sich zu diesem frei zu verhalten und darin kreativ, also verändernd und spontan tätig zu sein und darin Neues zu schaffen. Bewusstes Dasein ist somit als freies Subjekt/Person von Dingen und Ereignissen darin unterschieden, dass es seine Existenz nicht nur als „jemand“, sondern vor allem auch frei (in der Doppelung von Kreativität und Autonomie) vollzieht.

Aus diesen Bestimmungen folgt, dass bewusstes Dasein nicht einfach nur „Individuum“ ist, also Einzelwesen, sondern freies Subjekt/Person, und dass der Begriff der Individualität sich von demjenigen der Singularität unterscheidet: Seiner selbst bewusstes Leben ist nicht primär individuell, „einzeln“ (neben anderen Einzelwesen), sondern singular, einmalig, „einzig“. Zwischen Einzelheit und Einzigkeit besteht also eine wichtige Differenz; weder bedeuten sie das Gleiche noch erschöpft sich Singularität in Individualität. Zugleich ist bewusstes Dasein nicht nur „einzig“ (Subjekt), sondern relational, bezogen (Person). Nicht die Verkörperung als Einzelwesen, sondern die Einzigkeit als freies Subjekt/Person ist somit die entscheidende, differenzspezifische Bestimmung bewussten Lebens.

3.2 Eine schlechthin unbedingte Subjekt/Person als Prinzip des Universums

Offen blieb bislang die Frage nach dem Grund eines Lebens, das sich als Bewusstsein und Freiheit vollzieht. Dieser Grund im Sinne eines Prinzips von „jemand“ muss genau besehen gleichermaßen als „jemand“ verfasst sein, also als freies Subjekt/Person, sprich: als mit einer Ich-Perspektive begabtes bewusstes Leben, somit als „einzig“ im Sinne von einmalig, und als Relation, Bezugnahme und In-Bezuggenommen-sein, sowie als frei sowohl im Sinne von Kreativität als auch Autonomie. Denn es handelte sich nicht um das Prinzip des zu Begründenden, läge kein Entsprechungsverhältnis vor. Solch ein schlechthin unbedingtes bewusstes Leben ist dann jedoch nicht ausschließlich Gottheit bzw. ein absolutes, göttliches Prinzip, sondern „Gott“, da als freies Subjekt/Person, also als „jemand“, nicht „etwas“ bestimmt und ausgezeichnet. Auf diese Art und Weise lässt sich eine

¹⁰ Vgl. hierzu etwa S. Wendel, Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes, in: ZKTh 135 (2013), 414–423.

theistische Bestimmung des Grundes bzw. eines Absoluten rechtfertigen.

Nun ist aber auf die genannten Probleme zu reflektieren, dass dieses Prinzip nicht nur Grund des bewussten Lebens ist, vor allem nicht nur eines terrestrischen „jemand“, sondern des gesamten Universums, und dass dieser Grund zudem nicht nur Grund des Mentalen, sondern auch des Physischen sein muss, um Prinzip des Universums sein zu können. Es reicht somit nicht, allein aus der Verfasstheit bewussten Lebens in analoger Art und Weise auf die Bestimmung des Absoluten zu schließen, wenn dabei sowohl die kosmische Perspektive ausgeschlossen als auch eine Reduktion des Bewusstseins auf das Mentale impliziert wäre.

Mit Blick auf das skizzierte Verständnis bewussten Lebens ist jedoch ein Zweifaches möglich: Zum einen kann verdeutlicht werden, dass „Gott“, verstanden als schlechthin unbedingtes bewusstes Leben, „einzig“ ist. Gerade als schlechthin Unbedingtes ist „Gott“ singular, einzig, mithin Subjekt in seiner Selbstgewissheit, die ihm als bewusstes Leben ebenso zukommt wie jedem bedingten bewussten Dasein. Zugleich ist er Relation, Bezug, also Person. Gottes Persönlichkeit bedeutet dann aber nicht Einzelheit bzw. seine Existenz als Einzelwesen, sondern seine Relation zu sich selbst und zu Anderem. Jenes Andere jedoch ist kein bloßes Gegenüber, das „Gott“ begegnet, so wie selbstbewusstem Dasein Anderes in der Welt begegnet, sondern es ist ein Anderes, das aus ihm selbst kommt. So ist es zugleich mit ihm geeint, da aus ihm kommend und in ihm gründend, als auch von ihm unterschieden – eben als aus ihm kommend und in ihm gründend. Da aber dieses Andere nicht „nur“ ein Einzelnes ist, auch nicht „nur“ die Erde, sondern das All, der Kosmos, so ist das Verhältnis Gottes zu seinem Anderen quasi kosmisch: Er bezieht sich auf Einzelnes wie das All zugleich, auf eine Vielzahl von Welten im Universum und auf das Universum als Ganzes. So gesehen ist er auf der einen Seite Subjekt, „einzig“, auf der anderen Seite Person, doch als Person bezieht er sich auf alles, was ist. In diesem Sinne ist Gott eine „kosmische Person“, nicht aber „kosmisches Individuum“, und nicht nur Interaktion, sondern interagierendes Subjekt, da die Subjektperspektive nicht allein einem begrenzten, verkörperten Einzelwesen zukommen muss. Vielmehr ist zu berücksichtigen, was es heißt, Gott als schlechthin Unbedingtes zu bestimmen: Unbedingt ist er dann nämlich nicht nur in seiner Selbstursprünglichkeit, son-

dern darin, dass er erstens als dieses Unbedingte über das unbedingte Vermögen verfügt, aus sich selbst ein Anderes hervorzubringen, das sich in eine unendliche Vielzahl von Welten und damit als All ausfaltet. Zweitens ist er schlechthin unbedingte darin, dass er zugleich über das ebenso unbedingte Vermögen verfügt, zu sich selbst wie zu einem jeglichen Seienden und zum All als Ganzem gleichermaßen zugleich und in gleicher Hinsicht in Relation zu treten (im Unterschied zu begrenzten, dem Widerspruchsprinzip unterworfenen Individuen). „Gott“ ist also als Relation zum All „kosmische Person“, und er ist zugleich in seiner Einzigkeit „kosmisches Subjekt“. Diese Doppelstruktur Gottes als Subjekt und Person entspricht durchaus der Dipolarität Gottes als Ur- und Folgenatur bzw. schöpferischer wie erwidender Liebe, von der die Prozesstheologie spricht, allerdings unter Einschreibung des Theismus. Denn die „Urnatur“ Gottes ist kein ichloser Grund, sondern mit einer Ich-Perspektive verbundenes Bewusstsein, worin seine Singularität, seine „Einzigkeit“ markiert ist. Und seine „Folgenatur“, die Personalität, hat diese Einzigkeit zu ihrer Möglichkeitsbedingung. Gleichzeitig schließt diese Folgenatur Mentales und Physisches in sich ein, sie ist nicht als der rein materielle bzw. physische Pol Gottes zu verstehen, sondern als die Ausfaltung sämtlicher Aspekte der göttlichen Wirklichkeit, somit auch von Mentalem wie Physischem gleichermaßen. Dieser Theismus ist weder anthropozentrisch noch geozentrisch, denn erstens gelten die bewusstseinstheoretisch gewonnenen Bestimmungen Gottes wie bereits erwähnt nur analog, nicht etwa univok. Zweitens ist Gott kein Individuum im Sinne eines Seienden in der Welt; er ist kein verkörpertes Einzelwesen und „hat“ so verstanden auch keinen Körper. Drittens steht das gesamte Universum in Relation zu Gott, nicht nur die Erde, und somit nicht nur terrestres Dasein, sei es bewusst oder nicht.

Auf diese Art und Weise ist eine kosmische Weitung des Theismus möglich, ohne panentheistische Gedanken übernehmen zu müssen. Denn die Welt ist zwar kein bloßes Gegenüber zu einem imaginierten „Gottesindividuum“, aber auch nicht schlichtweg Moment und Teil einer all-einen göttlichen Wirklichkeit. Gott ist insofern „eins“, als neben ihm kein ihn begrenzendes Seiendes besteht, sei es ewig, sei es geschaffen, sondern ein aus ihm Kommendes und von ihm Abhängiges, somit einerseits „ein- und dasselbe Sein“, da aus *Gott*. Andererseits ist er unbeschadet dieser Einheit von diesem

aus ihm Kommenden unterschieden, da es *aus* Gott und *allein durch* ihn in eine daher auch *eigenständige* Existenz gesetzt ist. Und Gott ist zugleich „einzig“, da er nicht einfach „nur“ Prinzip allen Seins und Lebens ist, sondern als dieses Prinzip immer schon bewusstes Leben in der Doppelstruktur von Subjekt und Person, denn andernfalls könnte er weder schöpferisch tätig noch Prinzip allen Lebens, somit auch des bewussten Lebens, sein.

Die Relation von Gott und Universum ist nun, wiewohl ein Freiheitsverhältnis, und wiewohl insofern asymmetrisch bestimmt, dass sich das Universum in seinem Hervorgehen Gott verdankt und von ihm in Entstehen wie Erhaltung abhängig ist, so doch durchgehend reziprok zu verstehen, und auf diese Weise ist auch die Intuition etwa von Prozesstheologien berücksichtigt, die auch Gott ein Werden zusprechen und ihn als durch die Welt bestimmt verstehen wollen. Gott hat Anderes aus sich gesetzt, steht zu diesem in unauflöslicher Relation als Person, und „kann“ nicht mehr ohne dieses, da diese Relation nicht nur aktive Bezugnahme Gottes impliziert, sondern auch sein passives In-Bezug-genommen-sein durch jenes aus ihm kommende Andere. Dieses „Nicht-mehr-ohne-Einander“ von Gott und Welt unterscheidet sich jedoch vom Gedanken einer Ewigkeit der Welt insofern, als Welt nicht immer schon mit Gott koexistiert – er könnte sich auch schlichtweg nur auf sich beziehen in einer Art innergöttlichen Relation und Personalität –, sondern Kreation Gottes ist. Nun aber wirkt diese Kreation auf Gott zurück, mit dem sie in unauflöslicher Relation steht. Insofern können Gott und Welt in ihrem Verhältnis differenzierter Einheit „nicht mehr ohne einander“, trotz der Autonomie der Welt ihrem Prinzip gegenüber sowie der Eigenständigkeit Gottes der Welt gegenüber.