

Theismus nach Kopernikus

Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich
Prinzip des Alls sein kann

Saskia Wendel

Karl-Heinz Menke hat sich in seiner theologischen Reflexion stets dem Theismus und einer entsprechenden Christologie verpflichtet, in der Jesus von Nazareth als das „ein für allemal“ der Selbstmitteilung Gottes und als menschgewordener Logos bezeugt wird; für den Erweis dieser Überzeugung greift er auch auf transzendentalphilosophische und subjekttheoretische Denkformen zurück. Basierend auf jener Denkform möchte ich mich im Folgenden der Frage zuwenden, inwiefern der Theismus im Rahmen einer philosophischen Theologie rational gerechtfertigt werden kann, die zugleich die kopernikanische Wende von der Geozentrik hin zur Anerkennung der Unendlichkeit des Universums vollzogen hat. Diese Frage stellt sich dann, wenn man zu konstatieren bereit ist, dass sich die Theologie häufig immer noch insgeheim gegen diese Wende immunisiert oder sie zumindest in ihren Reflexionen verdrängt. Auf dieses Verdrängungspotenzial der Theologie hat etwa Armin Kreiner in seinen Spekulationen über die Möglichkeit der Existenz extraterrestrischer Intelligenz hingewiesen; die Theologie habe, so Kreiner, aus der kopernikanischen Wende von der Geozentrik hin zur Anerkennung der Unendlichkeit des Universums und einer Vielzahl von Welten immer noch keine ernsthaften Konsequenzen gezogen, was er am Beispiel der Christologie und deren religionstheologischen Folgen verdeutlicht hat.¹ Wem diese Anklänge an das Genre

¹ „Wie die Weichen an diesem Punkt gestellt werden, hat Konsequenzen, deren Reichweite gar nicht überschätzt werden kann. Man kann [...] die Existenz Außerirdischer leugnen und an der Einmaligkeit und Universalität des Christusereignisses festhalten, was eine in sich stimmige, aber extrem riskante Strategie darstellt. Man kann die Möglichkeit Außerirdischer einräumen, ansonsten aber alles beim Alten lassen, was wenig durchdacht wirkt und eher auf Verdrängung schließen lässt. Man kann die Probleme offen benennen, ohne eine Lösung anzubieten, was einem theologischen Offenbarungseid gleichkommt.“ (*Armin Kreiner, Jesus, Ufos, Aliens. Außerirdische*

der „Science-Fiction“ zu spekulativ erscheinen und wer deshalb vielleicht den Vorwurf der Verdrängung nicht nachvollziehen kann, wird jedoch mit einem vergleichbaren Gedanken in Klaus Müllers Überlegungen zur Plausibilität monistischer Intuitionen christlicher Theologie konfrontiert. Müller verzichtet zwar auf die exotheologischen Spekulationen, die Kreiner angestrengt hatte, kommt aber in Bezug auf eine heimliche Geozentrik des klassischen Theismus und den „dogmatischen Schlummer“, in dem die Theologie sich in diesem Punkt immer noch befindet, und damit auch des „Mainstreams“ christlicher Theologie, zu einem ähnlichen Ergebnis. Und auch wenn man Müllers monistische bzw. panentheistische Position nicht teilt, wird man seinen Befund des dogmatischen Schlummers der Theologie in Sachen kopernikanischer Wende nicht pauschal abweisen können.²

Nimmt man nun die kopernikanische Wende gerade auch aus der Perspektive einer transzendentalen bzw. bewusstseins- wie freiheitstheoretischen Denkform wirklich ernst, kommt man nicht umhin zu akzeptieren, dass Theologien, die auch in der Tradition dieser Denkform stehen, im Kontext schöpfungstheologischer bzw. kosmologischer Reflexionen häufig allein den Aspekt des Mentalen berücksichtigen. Das Aufkommen des Physischen bleibt offen, jedenfalls dann, wenn man auf die Annahme einer ewigen Materie verzichtet bzw. unter Schöpfung mehr versteht als lediglich eine Ordnung der ungeformten Materie; gleichwohl wird aber der Gedanke einer Schöpfung aus Nichts verteidigt. Darüber hinaus bleibt offen, wie Gott nicht nur Grund der Welt im Sinne der terrestrischen Welt sein kann, sondern Prinzip des gesamten (per definitionem unendlichen) Universums; hier genügt es nicht, Gott in Differenz zur Welt (gemeint ist meist: die Erde) zu setzen, er müsste sich vielmehr vom ganzen Universum unterscheiden. Zugleich aber kann er nicht einfach als eine der Unendlichkeit des Alls äußere Grenze gedacht werden, als „jenseits des Universums“, da das Universum ja in seiner unendlichen Ausdehnung grenzenlos ist – zumal man Gott dann auch noch räumlich gedacht hätte. Selbst wenn man Gott in den Bahnen eines Alteritätsdenkens und strikt negativer Theologie als ein „jenseits des Seins“ bzw. „anders als Sein“ bestimmte

Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben, Freiburg/Br. 2011, 176–177).

2 Vgl. z. B. Klaus Müller, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006; ders., *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede*, in: Ders. – Magnus Striet (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 47–84.

oder als Leere, bliebe das Problem bestehen, da er als dieses Andere des Seins bzw. als „Lauterkeit des Seins“ (Meister Eckhart) keineswegs per se „nichts“ ist, sondern „nichts“ lediglich im Vergleich zum „esse“ des Seienden. Außerdem dächte man das Universum gar nicht wirklich als All, das alle möglichen Welten umfasst, also weder in seiner Unendlichkeit noch in seiner Ganzheit, konstruierte man ein göttliches „Außerhalb“, quasi eine Art „Hinterwelt“ jenseits des Universums, und so hätte man denn noch nicht wirklich akzeptiert, dass das All unendlich ist und eine entsprechend unendliche Vielzahl von Welten umfasst – und die Erde im Vergleich dazu nichts mehr als Sternenstaub. Stattdessen müsste Gott als Grund des Universums bestimmt werden, der kein „Außerhalb“ ist und somit nicht radikal von der Welt unterschieden, sondern in einer unauflösbaren Relation zu ihr, die mehr bedeuten muss als bloße Zuwendung oder Nähe zu einem Anderen. Zudem muss auf Gott als Prinzip des Universums Mentales wie Physisches gleichermaßen zurückgehen. Wie aber ist dies denkbar, ohne Gott selbst schon Ausdehnung, also einen Körper zuzusprechen, zumal dieser Körper das Universum doch wieder als eine Art „Hinterwelt“ begrenzen würde? Muss man, um solchen abstrusen Gedankengängen einer „schlechten Metaphysik“ zu entkommen, das Universum selbst schon als Ausdehnung Gottes begreifen? Inwiefern aber ist diese Perspektive wiederum mit dem Theismus vereinbar, also der Annahme der Einzigkeit Gottes, seiner Personalität und der Freiheit seines Handelns sowie der Annahme der Schöpfungsdifferenz zwischen Gott und Welt? Müssen diejenigen, die den Theismus gegenüber unterschiedlichen Anfragen und Kritiken verteidigt haben, spätestens an diesem Punkt kapitulieren und den Theismus beerdigen? Oder gibt es die Möglichkeit eines Theismus auch nach Kopernikus?

1 Gott denken nach Kopernikus – Lösungsversuche philosophischer Theologien

1.1 Minimalbestimmung Gottes: Die Idee des Unbedingten

Am Beginn einer Reflexion über die Möglichkeit eines „Theismus nach Kopernikus“ steht die Aufgabe einer Minimalbestimmung des Gottesbegriffs, denn andernfalls ist unklar, über wen oder was man reflektiert, wenn man über Gott reflektiert, und wer oder was in religiöser Hinsicht als existierend geglaubt wird, wenn man die Überzeugung artikuliert, dass Gott existiert.³ Nur in Bezug auf diese Minimalbestimmung wird denn auch deutlich, auf wen oder was ein theistisches Gottesverständnis abzielt. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass der Begriff „Gott“ weder ein Eigenname ist noch ein einzelnes Seiendes neben anderen Seienden bezeichnet und so auch kein höchstes Seiendes oder Wesen. Hier kommt die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem zum Tragen: Der Seinsbegriff bezeichnet den Grund und Ursprung alles Seienden, der zugleich auch alles Seiende umfasst und darin zugleich auch noch den Unterschied zwischen Sein im Sinne von Existenz und Nichts, da dieser Unterschied die Differenz zwischen der Existenz eines einzelnen Seienden im Sinne eines „etwas“ oder „jemand“ (Dinge, Ereignisse, Personen) und „nichts“ bedeutet. Würde man Gott im Sinne eines Seienden verstehen, hätte man ihn verdinglicht bzw. verendlicht, und die spezifische Differenz zwischen Gott und einem jeglichen Seienden wäre eingezogen.⁴ Genau aus diesem Grund hat auch Wolfhart Pannenberg Gott als die „alles bestimmende Wirklichkeit“ als Grund wie Ziel von allem, was existiert, bezeichnet:

3 „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.“ (Armin Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes. Was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg/Br. 2006, 20).

4 Vgl. hierzu auch Karl Rahner: „[D]en 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 ein vulgärer Theismus leiden an derselben falschen Gottesvorstellung; nur lehnt der eine diese ab, während der andere meint, sie dennoch denken zu können. Beides ist im Grunde falsch.“ (Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Br. 1984, 72).

„Von Gott zu reden bedeutet, vom schöpferischen Ursprung alles Wirklichen zu reden. [...] Weiß man, was man sagt, wenn man von ‚Gott‘ redet, so kann man die Wirklichkeit von Welt und Mensch nicht mehr denken, ohne Gott als ihren Ursprung zu denken, und umgekehrt kann man dann Gott nur so denken, dass man zugleich die Gesamtheit alles Wirklichen als von ihm hervorgebracht denkt.“⁵

Pannenberg's Bestimmung Gottes als „alles bestimmende Wirklichkeit“ setzt nun ebenso wie andere traditionelle Bestimmungen Gottes etwa als das selbstursprüngliche Sein (*ipsum esse per se subsistens*) bzw. Sein als solchem (*ens inquantum ens*) oder auch – eher an der ontologischen Differenz orientiert – als Sein des Seienden bereits implizit die ontologische Verpflichtung auf die Existenz Gottes voraus und schreibt dem Begriff so einen ontologischen Gehalt ein, der ja eigentlich erst noch in einer Reflexion über die mögliche Existenz Gottes zu erweisen wäre und der zudem in seiner Funktion als Begriffsbestimmung durch die Ineinssetzung von Gott und Wirklichkeit bzw. Sein analog zum ontologischen Argument die Identität von (notwendigem) Sein und Begriff bzw. von Realität und Existenz behauptet und den Gottesbegriff so gesehen immer noch im Sinne eines „ens realissimum“ und „ens necessarium“ versteht. In einer philosophischen Theologie nach Kant jedoch hat diese Voraussetzung gelinde gesagt ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt. Hinzu kommt das Problem, dass es ja auch Modelle gibt, die in der Folge einer Kritik der von Martin Heidegger so bezeichneten Onto-Theologie und in expliziter Aufnahme von Traditionen negativer Theologie Gott gerade nicht als Sein, sondern als „jenseits des Seins (und des Nichts)“ bestimmen; diese Bestimmungen wären in einer sich am Seinsbegriff oder demjenigen der Wirklichkeit orientierten Bestimmung a priori ausgeschlossen bzw. erweisen sich im Blick auf diese Alternativen als zu einseitig.⁶ Aus diesem Grund wird eine Minimalbestimmung Gottes nicht schon ontologisch gefasst sein können, sondern sie muss strikt formal gefasst sein, ohne dass dadurch ontologische Anschlussbestimmungen ausgeschlossen sind.

Diese formale Bestimmung Gottes wird häufig durch Bezug auf die Begriffe des Unendlichen oder der Transzendenz zu leisten versucht, doch beide Begriffe erweisen sich als zu unspezifisch, um die anvisierte Bestimmung leisten zu können: Der Begriff des Unendlichen könnte auch im

5 *Wolfhart Pannenberg*, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 12.16.

6 Vgl. hierzu etwa *Jean-Luc Marion*, *Gott ohne Sein*, Paderborn u. a. 2014.

Sinne eines „Schlecht-Unendlichen“, etwa im Sinne unendlicher Ausdehnung oder Unabgeschlossenheit, aber auch im Sinne einer unendlichen Verschiebung von Bedeutung missverstanden werden; dessen Resultat wäre dann nichts anderes als ein infinites Regress bzw. Progress, worauf z. B. Hegel in seiner Unterscheidung zwischen dem schlechten und dem wahrhaft Unendlichen aufmerksam gemacht hat. Der Begriff der Transzendenz wiederum könnte auch auf ein bloßes „Mehr“ bzw. „Darüber hinaus“ verweisen, das auch im Sinne einer anderen Person oder eines anderen geschichtlichen Zustands verstanden werden kann, also als quasi „innerweltliches Mehr bzw. Darüber hinaus“. Es könnte auch der Prozess der Selbsttranszendenz einer Person in der Bewegung der Selbstreflexion oder der Ekstase gemeint sein, deren Ziel jedoch nicht notwendigerweise mit Gott identisch sein muss.⁷ Aus diesem Grund ist der Bezug auf einen anderen formalen Begriff vorzuziehen, auf den Begriff des Unbedingten, durch den dann auch die Begriffe „Unendlichkeit“ und „Transzendenz“ näher spezifiziert und so vom „Schlecht-Unendlichen“ wie von rein innerweltlicher Transzendenz abgegrenzt werden können. Der Begriff des Unbedingten zielt nämlich auf die Selbstursprünglichkeit desjenigen ab, das er bezeichnet, genauerhin bezeichnet der Begriff den grundlosen Grund bzw. die Möglichkeitsbedingung alles dessen, was durch diesen Grund bedingt ist und so nicht aus sich selbst begründet ist (und in diesem Sinne als bedingt bestimmt werden kann). Jener Begriff des Unbedingten entspricht zum einen der Kennzeichnung Gottes als „das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ durch Anselm von Canterbury und zum anderen derjenigen Idee, die René Descartes die der Vernunft a priori eingeschriebene Idee des Unendlichen nennt.⁸ Unbedingtheit ist kein ausschließlich ontologischer Begriff (im Sinne eines schlechthin unbedingten Seins oder Wesens), sondern ebenso ein epistemologischer und anthropologischer (unbedingtes Ich, unbedingte Freiheit) sowie ethischer Begriff (unbedingtes Sollen). Der Begriff des Unbedingten ist stets mit der Funktion eines Prinzips bzw. Grundes verbunden – sei es ein Seinsgrund, ein Erkenntnisprinzip, ein ethisches Prinzip.

In Bezug auf die Aufgabe der Minimalbestimmung Gottes lässt sich also sagen: Wenn wir über „Gott“ sprechen, so sprechen wir zunächst über Unbedingtes auch und gerade in seiner prinzipiellen Funktion – unabhängig davon, ob dieses Unbedingte existiert etwa als schlechthin unbedingtes

7 Vgl. zum Problem, Gott durch die Begriffe „Unendlichkeit“ und „Transzendenz“ zu bestimmen, auch Saskia Wendel, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, 49–64.

8 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* III, 28.

Sein oder Wesen. Die Funktion des Grundes („principium“) ist hier allerdings klar von derjenigen der Ursache („causa“) zu unterscheiden; der Konnex von Ursache und Wirkung, der Kausalnexus, gilt nämlich allein im Bereich des konkreten einzelnen Seienden, nicht aber im Blick auf einen als unbedingt zu nennenden Grund, der gerade in seiner Unbedingtheit noch diesen Kausalnexus sowohl überschreitet als auch gründet. Insofern ist „Gott“, verstanden als Unbedingtes, Absolutes, und darin zugleich als Prinzip, gerade keine „causa“, weder „causa sui“ noch „causa prima“ – und so gesehen auch nicht immer schon identisch mit dem Gott, von dem Heidegger zufolge die Onto-Theologie gesprochen hatte.⁹

Unbeschadet dieser Minimalbestimmung ist zu konstatieren, dass sich religiöse Überzeugungen nicht nur auf eine Idee des Unbedingten beziehen, sondern eine ontologische Verpflichtung implizieren, nämlich diejenige, dass Unbedingtes nicht nur intramental als Vernunftidee gegeben ist, sondern auch extramental existiert etwa als schlechthin unbedingtes Sein oder Wesen. Hier käme dann die Bestimmung der „alles bestimmenden Wirklichkeit“ oder des „ens inquantum ens“ in seiner Unterschiedenheit vom einzelnen, bedingten Seienden durchaus zum Zuge, jedoch erst in Verknüpfung und vor allem in Explikation eben jener ontologischen Verpflichtung, die religiöse Überzeugungen kennzeichnet, die aber nicht schon in der Voraussetzung des Begriffs des Unbedingten selbst schon mit Notwendigkeit mitgesetzt ist – das war ja noch die Behauptung des ontologischen Arguments gewesen, die spätestens seit Kants Kritik der Gottesbeweise ihre Selbstverständlichkeit verloren hat. So kann man konstatieren, dass es das entscheidende Charakteristikum von Religionen ist, sich in ihren Überzeugungen und Praxen auf Unbedingtes zu beziehen, welches sie zugleich als existierend glauben und bezeugen. Dies gilt gleichermaßen für theistische wie nichttheistische Religionen; insofern ist der Begriff des Unbedingten bzw. Absoluten nicht schon a priori identisch mit demjenigen eines Gottes. So gilt: Wer über „Gott“ spricht, spricht über Unbedingtes, nicht aber, dass, wer über Unbedingtes spricht, auch über „Gott“ spricht.

⁹ Insofern ist Heideggers folgende durchaus häufig rezipierte Einschätzung unzutreffend, denn „Gott“ ist als Grund weder durchgängig als „causa“ bestimmt worden noch ist alle Theologie mit Onto-Theologie identisch: „Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. [...] So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu auf die Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“ (Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 51.64).

1.2 Das Problem des klassischen Theismus: Anthropozentrische und geozentrische Restbestände

Geht man nun in religiöser Hinsicht von der Existenz von Unbedingtem etwa im Sinne eines unbedingten Seins oder Wesens 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. Klammert man diesen Aspekt aus, hat man die kopernikanische Wende in der Gotteslehre noch nicht wirklich vollzogen. 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“, und „alles bestimmende Wirklichkeit“ 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 vor allem: ob er „Gott“ nicht immer noch in verkürzter 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, sondern verendlicht und somit quasi „entgöttlicht“.

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. Denn auch dieses wäre ja entweder Teil des Universums (und damit nicht dessen Prinzip) oder in einer ihm vorbehaltenen Welt „hinter“ diesem Universum anzusiedeln, dann aber handelte es sich erstens um eine pure Verdoppelung der Welt, und zweitens wäre das Universum wie bereits eingangs schon erwähnt nicht Universum, gäbe es noch eine Welt außer bzw. „hinter“ ihm. Die Vorstellung Gottes als ein quasi „überirdisches Individuum“ erweist sich so als mythologischer Restbestand, unterstützt durch die Anwendung der von Kant so bezeichneten transzendentalen Anschauungsformen Raum und Zeit über den Bereich möglicher Erfahrung hinaus auf den Gottesbegriff.¹⁰

¹⁰ Dazu gehört im Übrigen auch die Anwendung des Substanzbegriffs auf „Gott“ mit samt der Vorstellung substanzialer wie akzidenteller 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 „phänomenon“, 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

1.3 Wege aus dem klassischen Theismus vor und nach Kopernikus

Noch lange vor Kopernikus hatte bereits Meister Eckhart basierend auch auf intellekttheoretischen Spekulationen von Schülern des Albertus Magnus wie etwa Dietrich von Freiberg¹¹ den Gottesbegriff aus den Bahnen der Substanzontologie herausgeführt: Gott als Grund der Seele ist weder „dies noch das“, folglich kein Seiendes und damit auch keine Substanz; er ist auch kein „Etwas“ in Raum und Zeit im Sinne eines Individuums, sondern in diesem Sinne zeit- und ortlos.¹² Ebenso kennzeichnete Eckhart Gott als Sein und Nichts zugleich, als Fülle und Leere bzw. Lauterkeit des Seins, da er kein dinghaft und individuiertes Seiendes ist: Im Vergleich zu diesem ist er einerseits nichts hinsichtlich des konkreten „esse“ des Seienden, andererseits ist das Seiende nichts im Vergleich zur Fülle und Vollkommenheit Gottes, aus dem es stammt. Gott ist zeit- und raumlos, kein verursachtes, begrenztes Ding in Raum und Zeit, unendlich und unbegrenzt, ungeschaffen und grundlos. Deshalb ist er auch keine Substanz, da die Substanzkategorie nur auf dinghaft Seiendes zutrifft.¹³

Nikolaus Cusanus weitete diese Gedanken im II. Buch von „De Docta Ignorantia“ aus hin zur These der Unendlichkeit des Universums und der Existenz einer ebenso unendlichen Vielzahl von Welten, wiewohl das Universum selbst nur als „endliche Unendlichkeit“ bzw. als „geschaffener Gott“ zu begreifen ist, da es sich Gott als seinem Ursprung verdankt und da ein jegliches Seiendes von ihm in seinem Existieren abhängt.¹⁴ Entsprechend der cusanischen Bestimmung des Absoluten als Koinzidenz der Gegensätze und ebenso entsprechend dem Gedanken der Ausfaltung (explicatio) des Absoluten in die Vielheit und der Einfaltung (complicatio) von allem in das Absolute wird das Universum als Bild Gottes bestimmt, der die Einfaltung wie Ausfaltung aller Dinge ist – nicht im Sinne eines bloßen Abbildes oder einer bloßen Repräsentation, auch nicht im Sinne

das Problem der Unbestimmtheit und Willkür einer äquivoken Rede von Gott nebst strikt negativer Theologie ein; das Problem wäre nur verschoben, nicht aber gelöst.

- 11 Vgl. zu diesen mittelalterlichen Intellekttheorien ausführlich *Saskia Wendel*, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 143–174.
- 12 Vgl. z. B. *Meister Eckhart*, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, in: Ders., *Die Deutschen Werke Band V*, Stuttgart 1936, 484; ders., *Predigt 46*, in: Ders., *Die Deutschen Werke Band II*, 708. Vgl. hierzu auch *Wendel*, *Affektiv und inkarniert*, 188–190.
- 13 Vgl. hierzu *Meister Eckhart*, *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, in: Ders., *Die Lateinischen Werke Band V*, Stuttgart 1936, 37–48; vgl. auch *Wendel*, *Affektiv und inkarniert*, 191–193.
- 14 Vgl. *Nikolaus Cusanus*, *De Doct. Ign.* II, 104.110.

bloß gestufter Partizipation, sondern im Sinne realsymbolischer Präsenz. Das All, so Cusanus, ist das Bild und Gleichnis des absolut Größten insofern, als es ihm gleicht, jedoch auf begrenzte und eingeschränkte Art und Weise als eingeschränkt Größtes.¹⁵ Der Mittelpunkt des Universums ist denn auch nicht die Erde, sondern allein Gott als Prinzip des Alls.¹⁶

Nach Kopernikus hatte Giordano Bruno diesen cusanischen Gedanken aufgenommen und weiter entfaltet. Bruno bestimmte das Absolute als nichtdingliches, daher auch zeit- wie ortloses Sein im Unterschied zum einzelnen Seienden; dieses Absolute ist Bruno zufolge universaler, ein Intellekt bzw. spiritus, der sich in eine Vielfalt ausdifferenziert und nicht durch die Hinzufügung eines von außen kommenden Stoffes, sondern durch sich selbst heraus individuiert und so allen Individuen unmittelbar gegenwärtig ist.¹⁷ Bruno setzte dieses Absolute in Analogie zur Figur des Kreises und fasste dementsprechend auch die Bewegung des Universums als ewige Kreisbewegung auf; Mitte und Herz des Universums ist der universale spiritus, aus dem alles kommt und in den alles wieder zurückfließt. Das Universum ist somit ewig und auch ewig in Bewegung, so wie das Absolute ewig ist, aus dem es kommt und an dem es teilhat.¹⁸ Das Absolute erhält das Universum und verbindet das aus ihm geflossene Viele durch das Band, die „Fessel“ der Anziehung und Liebe: „Was als Schönes und Gutes auf absolute Weise fesselt, ist das Universum. Es verliert nichts, indem es alles enthält. Alles hat das Begehren, zu sein, aber nicht im Universalbegriff und auf einfache Weise, sondern als ein dies oder das.“¹⁹ Das Absolute ist allerdings nicht allein universaler Intellekt, also nicht nur

15 Vgl. *Nikolaus Cusanus*, *De Doct. Ign.* IV, 112–116. Dieser nicht mehr in der Tradition der platonischen Methexis-Lehre stehende Bildbegriff wurde bereits von Meister Eckhart im Rahmen seiner Seelengrundlehre entfaltet: Der Seelengrund ist Bild Gottes und darin konstituiert sich eine Identität in Differenz von Gott und Seelengrund. Auf der einen Seite sind Gott und Seelengrund „ein und dasselbe Sein“ und darin geeint, auf der anderen Seite ist der Seelengrund aus Gott als dessen Bild hervorgegangen und so von ihm *als* Bild unterschieden – ein Verhältnis zwischen Gott und Seelengrund, welches man auch mit Burkhard Mojsisch als „univoke Korrelationalität“ zwischen Gott und Seelengrund bezeichnen kann. Dieser Bildbegriff, der sich auch bei Anselm von Canterbury schon findet, wird von Johann Gottlieb Fichte transzendental reformuliert. Vgl. zum Bildbegriff Eckharts auch im Vergleich zu Fichte ausführlich *Wendel*, *Affektiv und inkarniert*, 195–209.

16 Vgl. *Nikolaus Cusanus*, *De Doct. Ign.* XI, 159.

17 Vgl. *Giordano Bruno*, *Von den heroischen Leidenschaften*, Hamburg 1989, 41; ders., *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, Hamburg 1991, 26–27.

18 Vgl. *Bruno*, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, 17–19.27–28.

19 *Giordano Bruno*, *Über die fesselnden Kräfte im Allgemeinen*, in: *Giordano Bruno*, *Ausgewählt und vorgestellt* von Elisabeth von Samsonow, München 1999, 166–228, 167.

mental gefasst, sondern zugleich auch universale Materie; als Koinzidenz der Gegensätze umfasst es Geist und Materie, Akt und Potenz. Bruno überwindet so den Dualismus zwischen Geist und Materie, aber auch den aristotelischen Hylemorphismus von (aktiver) Form und (passivem) Stoff. Allerdings ist Materie nicht schon identisch mit körperhaft Individuellem, und so ist auch das Absolute kein Körper bzw. ein körperhaftes Individuum. Vielmehr trägt es das Potenzial in sich, dass körperhaft Einzelnes aus ihm entstehen kann; Materie und Körper sind nicht schlichtweg identisch, sondern Körper sind objektivierte und aktuierte Materie. Nur dann, wenn es Geist und Materie, Form und Stoff, Akt und Potenz bereits in sich umfasst, oder anders formuliert, wenn es zugleich und gleichursprünglich mentale wie physische Eigenschaften in sich einschließt und aus sich heraus entfalten kann, kann es Bruno zufolge überhaupt Absolutes sein, Prinzip des Alls und umgekehrt das All Ausdruck des Absoluten.

Bruno sprengte hier nicht nur die Onto-Theologie und die Vorstellung von Gott als einem höchsten Seienden oder Wesen auf; „Gott“ ist für Bruno als universaler spiritus sowohl Leere und Nichts als auch Fülle und Vollkommenheit: In der Leere vermag er alles zu umfassen und zu fassen, als Fülle setzt er alles aus sich heraus. Als Sein im Unterschied zum Seienden ist er Nichts im Vergleich zum Seienden, dieses wiederum im Vergleich zur Seinsfülle nichts – ein Gedanke, den Bruno mit Meister Eckhart teilt.

Da das Universum aus dem universalen spiritus stammt, der in seiner Fülle unendlich ist, ist auch das Universum selbst unendlich, und da aus dieser unendlichen Fülle eine Vielzahl von Welten herausgesetzt werden, sind auch diese Welten unendlich; so kommt es zur These der Unendlichkeit des Universums und der Unendlichkeit der Welten:

„Daher muss notwendig dem unzugänglichen göttlichen Angesicht auch ein unendliches Spiegelbild entsprechen, in welchem sich unzählige Welten als unzählige Glieder befinden. [...] Zur Aufnahme dieser unzähligen Weltkörper ist ein unendlicher Raum erforderlich.“²⁰

Zwischen dem Absoluten bzw. Gott und dem Universum gibt es allerdings eine Differenz, die im Bildbegriff markiert ist bzw. im Verhältnis von Grund und Gegründetem, das Bruno entsprechend zu Cusanus gestaltet hat: Beide sind unendlich, das Universum jedoch nicht absolut und

20 *Giordano Bruno*, Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten, Darmstadt 1968, 36.

schlechthin bzw. aus sich heraus, sondern allein in seiner Abkünftigkeit aus Gott:

„Ich nenne das All als Ganzes unendlich [...]; ich sage aber: das All ist nicht absolut und völlig unendlich, weil jeder Teil, den wir von ihm erfassen können, begrenzt und jede einzelne der unzähligen Welten, die es in sich begreift, begrenzt ist. Ich nenne Gott in seiner Ganzheit unendlich, weil er jegliche Grenze von sich ausschließt und jedes seiner Attribute einzig und unendlich ist, und ich nenne Gott absolut und völlig unendlich, weil er überall ganz ist in der Welt und in jedem ihrer Teile unendlich und völlig allgegenwärtig ist, – im Gegensatz zur Unendlichkeit des Weltalls [...]“²¹

Diese Überlegungen von Cusanus und vor allem Bruno wurden häufig pan(en)theistisch interpretiert²² und rezipiert bis hin zur Preisgabe sowohl eines personalen Gottesverständnisses als auch der Differenz zwischen Gott und Welt bzw. Universum. Vor allem in der Prozessphilosophie und -theologie kamen diese Gedanken zum Tragen. Alfred N. Whitehead identifizierte allerdings das Prinzip des Universums nicht mit Gott, sondern mit der Kreativität als elementarem metaphysischen Prinzip, die sich in einzelnen Entitäten bzw. Ereignissen aktualisiert, und fasste Gott als deren „wichtigste Exemplifikation“²³, als eine wenn auch höchste bzw. bedeutendste aktuelle Entität und „wirkliches Einzelwesen“ mit den beiden Polen Ur- und Folgenatur, aus dessen mentaler Urnatur zwar die Welt als physische Folgenatur entspringt, die selbst aber nicht Prinzip ist, sondern Aktualisierung der noch übergeordneten Kreativität. Genau besehen entspricht Whiteheads Gott sowohl dem platonischen Demiurgen, der die Welt ord-

21 Bruno, *Zwiesprache vom unendlichen All und den Welten*, 40–41.

22 Verstärkt wurde dies noch durch Spinozas monistische Metaphysik, in der der cartesianische Substanzdualismus durch Annahme der göttlichen all-einen Substanz, die Denken und Ausdehnung als Attribute umfasst, überwunden wurde. Die all-eine Substanz drückt sich in der unendlichen Vielfalt ihrer Modi aus, die in ihrer Gesamtheit als „Natur“ bezeichnet werden können – analog zum Gedanken der Unendlichkeit des Alls und dessen Vielzahl von Welten. Gerade mit Blick auf die Metaphysik Spinozas entstanden ja auch die allesamt von Friedrich Heinrich Jacobi angestoßenen großen Dispute „Atheismusstreit“, „Pantheismusstreit“ und „Streit um die göttlichen Dinge“, verbunden mit der Frage, ob das Christentum mit einer pan(en)theistischen Perspektive verknüpft werden kann oder nicht.

23 Alfred N. Whitehead, *Prozess und Realität*. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt/M. 1987, 613. Vgl. auch ebd., 614: „Als uranfänglich betrachtet ist er die unbegrenzte begriffliche Realisierung des absoluten Reichtums an Potentialitäten. Unter diesem Aspekt ist er nicht *vor*, sondern *mit* aller Schöpfung.“

net, nicht aber hervorbringt, als auch der alttestamentlichen Weisheit bzw. dem arianisch interpretierten Logos, der zwar selbst schöpferisch tätig ist, jedoch als „vornehmstes Geschöpf“.

Anders dagegen Charles Hartshorne in seinem panentheistischen Modell eines „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 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 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.²⁴

2 Mit Verve heraus aus dem klassischen Theismus – und munter hinein in die Aporie

Nun ist es unbestritten, dass Modelle wie dasjenige 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.

Gegen Whiteheads Gottesbegriff etwa ist einzuwenden, dass er Gott nicht mit einem unbedingten Prinzip identifiziert, sondern ihn diesem Prinzip unterordnet und auf diese Weise den selbstwidersprüchlichen Begriff eines „geschaffenen Gottes“ kreiert. Auf diese Weise unterläuft

²⁴ Vgl. zu Hartshorne ausführlich *Julia Enxing*, *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes*, Regensburg 2013; dies. – Klaus Müller (Hg.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes*, Regensburg 2012.

Whitehead beständig den Gottesbegriff, zumal dieser „Gott“ weder selbstursprünglich ist noch unbedingt noch vollkommen, sondern abhängig vom Prinzip der Kreativität, das sich in ihm realisiert. Nicht Gott ist Kreativität, sondern die Kreativität ist quasi göttlich und bringt dann erst Gott im Sinne einer aktuellen Entität hervor.

Hier kommt ein zweites Problem dieses Gottesbegriffs zum Tragen: Das Prinzip des Universums, die Kreativität, ist apersonal und nicht individuell gedacht, anders kann es der Metaphysik Whiteheads entsprechend auch nicht als Prinzip fungieren; Gott dagegen wird von Whitehead als aktuelle Entität und wirkliches Einzelwesen bestimmt, damit aber wird er zum Teil der Welt, denn Whitehead geht im Blick auf das Seiende in der Welt einer nominalistischen Ontologie folgend davon aus, dass das Einzelne, ob Einzelding, Einzelereignis oder einzelne Person, die ontologische Basis-kategorie darstellt, durch die das Seiende in der Welt gekennzeichnet ist. Hinzu kommt, dass Gott hier stets noch als Individuum vorgestellt wird, wenn auch nicht als ein „hinter“ oder „über“ der Welt hockendes Einzelwesen. Whiteheads Gottesverständnis erweist sich so als ambivalent: Auf der einen Seite depotenziert er Gott zu einer vom eigentlichen Unbedingten, dem Kreativitätsprinzip, abhängigen Größe – und verabschiedet sich damit vom Theismus monotheistischer Prägung, denn streng genommen könnte es ja neben diesem Gott, gedacht als wirkliches Einzelwesen, auch noch andere göttliche Einzelwesen, also Götter, geben, die vom Prinzip der Kreativität abhängig sind und in denen es sich realisiert; dass dies sich allein in einer einzigen göttlichen aktuellen Entität vollzieht, ist nicht erwiesen, sondern eigentlich eine bloße Setzung und könnte nichts anderes sein als Whiteheads unbewusste Reminiszenz an die monotheistische Tradition. Auf der anderen Seite hält er an der Individualität Gottes im Sinne eines Einzelwesens fest und damit an einem Restbestand des klassischen Theismus, der ja gerade spätestens nach Kopernikus brüchig geworden ist, nur mit dem Unterschied, dass er diesen Gott nicht mehr in eine Welt „hinter“ bzw. „über“ der Erde und auch nicht „hinter“ das Universum projiziert, sondern in das Geschehen im All mit hineinnimmt.

Problematisch wird das Konzept allerdings auch in Bezug auf die bekannte prozessphilosophische These der Unterscheidung von Ur- und Folgenatur Gottes. Qua Letzterer setzt Gott die Welt, also auch andere Einzelwesen, so dass Gott hinsichtlich seiner Folgenatur gewissermaßen als „Einzelwesen aller Einzelwesen“ bzw. als alle Einzelwesen in sich einschließendes Einzelwesen konstruiert wird. Wie die Möglichkeit solch eines alle Einzelwesen umfassenden Einzelwesens genauer zu denken ist, bleibt aber offen. Ebenso bleibt ungeklärt, inwiefern Gott in sich einen mentalen wie

physischen Pol einschließt, der physische Pol dann aber als Folgenatur zugleich mit der Welt identifiziert werden kann, denn die Welt bzw. das Universum besitzt ja nicht nur physische, sondern mentale Eigenschaften. Dementsprechend muss auch die Folgenatur beides umfassen, Mentales wie Physisches – analog etwa zu Spinozas Begriff der Natur als Modus Gottes, der wiederum viele verschiedene Modi umfasst, denen allesamt die göttlichen Attribute, somit auch Denken und Ausdehnung zukommen. Ungeklärt bleibt auch, wie Gott als wirkliches Einzelwesen und Teil des Universums überhaupt eine Folgenatur besitzen kann, aus der wiederum das Universum und seine Welten, mithin auch eine Vielzahl von Einzelwesen, entspringen. Anders formuliert: Wie kann Gott einerseits so universal sein, dass er eine Ur- und Folgenatur besitzt und Letztere wiederum mit der Welt identisch ist, und andererseits selbst ein Individuum und damit doch eigentlich schon Teil jener Folgenatur, die doch aus ihm selbst kommt?

Diese Aporien in Whiteheads Prozessmetaphysik scheint Hartshorne mit seinem pantheistischen Modell sowie mit seiner Bestimmung Gottes als „kosmisches Individuum“ überwunden zu haben: 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, 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 eine universale Folgenatur (die Welt) besitzen kann. Ebenso könnte das Problem umgangen werden, wie die Folgenatur auch mentale Eigenschaften besitzen kann, denn Gott umfasst potenziell 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 Einzelwesens 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 ist zu fragen, ob hier 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“ – wird hier nicht ein hölzernes Eisen eronnen? Und mutet es nicht willkürlich an, den Ausdruck „Individuum“ allein durch die Fähigkeit zur Interaktion zu legitimieren – und dabei zudem auch den Aspekt der Interaktion zu monopolisieren? 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 leibseelische Einheit des Selbst aufsprengen würde, denn andernfalls gäbe es ja kein „Zwischen“.

Man könnte einwenden, dass Hartshorne dieses Problem durch seinen Pantheismus 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. Und zum anderen bleibt das Problem, inwiefern ein a-personales 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 beegnendes Anderes beziehen, 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 transzendierende 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 prozess theologisch einholbar, weil die Prozesstheologie ja auf genau diese Voraussetzungen verzichtet. So aber liefern die genannten Modelle keine überzeugende Variante eines „Theismus nach Kopernikus“, sondern sie verstricken sich in selbst verursachte Aporien, die mit prozess theologischen Mitteln allein nicht zu lösen sind.²⁵

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 The-

25 An diesem Punkt waren sowohl Bruno als auch Spinoza radikaler, weil sie nicht mehr bestrebt waren, den Theismus zu retten bzw. „neoklassisch“ zu modifizieren und ihre Philosophie in eine Tradition einzuschreiben, die sie doch denkerisch schon längst verlassen hatten.

ismus zu setzen.²⁶ Der Reiz dieses Vorschlags von Thomas Nagel besteht darin, dass er sowohl den klassischen Theismus mit seiner Vorstellung eines außerhalb der Welt befindlichen intervenierenden Individuums als auch den materialistischen Reduktionismus kritisiert. 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 bezeichnet²⁷, anerkennt allein die „Natur“ bzw. den „Kosmos“ als Grund und Ursprung seiner selbst, nicht nochmals ein den Kosmos gründendes „göttliches“ Prinzip. Die psychophysische Verbindung von Geist und Körper ist in der Natur selbst schon angelegt:

„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.“²⁸

26 „Meine Überlegung besagt [...], dass diese Elemente [die mentalistischen und rationalen, S. W.] der natürlichen Welt angehören könnten und keinen transzendenten individuellen Geist implizieren müssen, geschweige denn ein vollkommenes Wesen. [...] Eine zufriedenstellende Erklärung würde zeigen, dass die Realisierung dieser Möglichkeiten nicht im Geringsten unwahrscheinlich war, sondern in Anbetracht der Naturgesetze und der Zusammensetzung des Universums eine erhebliche Wahrscheinlichkeit besaß. Sie würde Geist und Vernunft als grundlegende Aspekte einer nichtmaterialistischen Naturordnung erkennbar machen. [...] Ein wesentlicher Grundzug eines solchen Verständnisses bestünde darin, das Auftreten von Leben, Bewusstsein, Vernunft und Wissen weder als zufällige Nebenfolgen der physikalischen Gesetzmäßigkeit der Natur noch als Ergebnis eines intendierten Eingreifens von außen in die Natur zu erklären, sondern als eine erwartbare, wenn nicht gar zwangsläufige Konsequenz der Ordnung, welche die natürliche Welt von innen beherrscht.“ (Thomas Nagel, *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Frankfurt/M. 2013, 52–54).

27 Vgl. Nagel, *Geist und Kosmos*, 87: „Alle Elemente der physischen Welt sind zugleich mental.“

28 Nagel, *Geist und Kosmos*, 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.“

Folgt man Nagel, scheiden sowohl reduktionistischer 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, ganz zu schweigen. Umso mehr ergibt sich die Anforderung, die Möglichkeit eines Theismus nach Kopernikus auszuloten – jenseits des klassischen Theismus, des „neoklassischen Theismus“, aber auch jenseits unterschiedlicher Monismen, ob naturalistisch oder nicht. Denn gibt es diese Möglichkeit nicht, dann haben das Christentum (und mit ihm andere theistische Religionen) ihren rationalen Gehalt eingebüßt.

3 Theismus nach Kopernikus

Ausgangspunkt meiner 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 eine anthropologische Perspektive. Die menschliche Existenz zum Ausgangspunkt zu wählen, bedeutet keineswegs schon Anthropozentrik und dann Geozentrik; diese Verengungen stellen sich erst 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, dass also sämtliche Bestimmungen Gottes, die in Bezug auf anthropologische Reflexionen getroffen werden, nicht univok, sondern allein analog ausgesagt werden. Dementsprechend ist es durchaus legitim, das Gottesverständnis im Rekurs auf Reflexionen über die Verfasstheit und Struktur menschlicher Existenz zu bestimmen, unter der Voraussetzung, dass diese Reflexionen dann nochmals kosmologisch geweitet werden.

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. Ich habe bereits mehrfach ausführlich das Bewusstseinsverständnis erläutert und begründet, welches ich der Bestimmung bewussten Lebens zugrunde lege, und möchte deshalb an dieser Stelle die zentralen Motive nur nochmals kurz referieren und nicht nochmals detailliert herleiten und begründen. Ich definiere Bewusstsein im Sinne präreflexiver Bewusstseinstheorien als vorreflexive Vertrautheit mit sich eines jeden einzelnen mit eben jenem Bewusstsein begabten Daseins bzw. bewussten Lebens. Zugleich gehe ich jedoch anders als nichtegologische vorreflexive Bewusstseinstheorien von einem egologischen Verständnis des Bewusstseins aus und setze es mit Selbstbewusstsein gleich, wobei die vorreflexive Vertrautheit mit sich als „Wissen um sich“ mit Selbstgewissheit identisch ist. Dadurch ist Bewusstsein egologisch bestimmt, also stets als mit einer Ich-Perspektive verbunden gedacht. Von jener rein formalen vorreflexiven Selbstgewissheit ist eine auf materiale Gehalte und Eigenschaften bezogene reflexive Selbstkenntnis zu unterscheiden, wie Manfred Frank ausführt:

„Unter ‚Selbstbewusstsein‘ verstehe ich die unmittelbare (nicht-gegenständliche, nicht-begriffliche und nicht-propositionale) Bekanntschaft von Subjekten mit sich. Als ‚Selbsterkenntnis‘ bezeichne ich die Reflexionsform von Selbstbewusstsein: also das explizite, begriffliche und in vergegenständlichter Perspektive unternommene Thematisieren des Bezugsgegenstandes von ‚ich‘ oder der Befunde des psychischen Lebens.“²⁹

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 Selbstbe-

²⁹ *Manfred Frank*, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991, 7.

wusstsein 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 Eröffnung auf Anderes und Andere hin, also nicht nur die diesen Bezug ermöglichende Selbstgewissheit, die mit der Subjektperspektive verbunden ist, sondern den konkreten Vollzug einer Bezugnahme auf Anderes und Andere sowie eines In-Bezug-genommen-Seins durch Anderes und Andere.³⁰ 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 Bestimmun-

30 Diese Bestimmung von Personalität unterscheidet sich von derjenigen Dieter Henrichs, der unter Personperspektive allein das Einzel-sein versteht, folglich die Individualität bewussten Lebens im Unterschied zu seiner Singularität. In seiner Personperspektive erfasst sich Henrich zufolge bewusstes Leben als Einzelwesen neben und mit anderen Einzelwesen. Zudem sind für ihn Subjekt- und Personperspektive gleichursprünglich im Bewusstsein verbunden. Ich setze dagegen die Personperspektive mit Relation gleich, nicht mit Individualität, und ich verbinde Subjekt und Person nicht gleichursprünglich im Bewusstsein, sondern gehe von einem Primat der Subjektperspektive als Möglichkeitsbedingung der Personperspektive aus, entsprechend zu meiner Identifizierung von Bewusstsein mit Selbstbewusstsein. Vgl. hierzu auch *Wendel*, Affektiv und inkarniert, 271–283.

gen 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 eben aufgrund seines Bewusstseins verfügt. Mit Freiheit ist somit nicht allein im Sinne negativer Freiheit eine „Freiheit wovon“ gemeint, also Autonomie, 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 Spontaneität verknüpft ist.³¹ Bewusstes Dasein steht somit nicht nur in einer Relation zu sich selbst und zur Welt, sondern in freier Relation; es 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, wenn auch – und das ist entscheidend – nicht absolut, sondern bedingt, weil das Dasein selbst bedingt, endlich ist. Allerdings ist hier wiederum auf die Differenz von Subjekt- und Personperspektive zu achten: Als Person und damit in seinem konkreten Vollzug ist bewusstes Dasein bedingt und ebenso sein Freiheitsvollzug; in seiner Subjektperspektive jedoch ist eben jenes Dasein in transzendentaler Hinsicht unbedingt, da weder das Dasein selbst noch ein anderes Dasein für das Auftreten seiner Selbstgewissheit und der mit ihr verbundenen Singularität der Subjektperspektive aufkommen kann; mit jener Unbedingtheit des Selbstbewusstseins und der Subjektperspektive ist nun zugleich die ebenso strikt transzendental zu denkende Unbedingtheit jenes kreativen Vermögens verknüpft, das Freiheit genannt wird und das ebenfalls weder durch das seiner selbst bewusste

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

Dasein noch durch ihm begegnendes Anderes hergestellt bzw. in seinem Aufkommen begründet werden kann. So kommt dem Dasein entsprechend seiner Doppelstruktur von Subjekt und Person eine Doppelstruktur von Unbedingtheit und Bedingtheit zu: transzendental unbedingt in seiner unbestimmten und unthematischen Selbstgewissheit und in seiner formalen Freiheit (als Subjekt bzw. Zur-Welt-Sein), zugleich aber zutiefst bedingt in seinen konkreten Relationen und in seinem konkreten materialen, bestimmten Existenzvollzug (als Person bzw. In-der-Welt-Sein). Bewusstes Dasein ist somit als freie 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 freie 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 singulär, 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), wobei der Personbegriff jedoch auch von demjenigen des Individuums zu unterscheiden ist; Personalität bedeutet genau besehen nicht „Einzelheit“, sondern im Gegenteil den Bezug eines „jemand“ auf Andere und Anderes. Der Personbegriff bezeichnet also nicht die Individualität, sondern die Relation zu Anderem, die wiederum ihre Möglichkeitsbedingung in der Einzigkeit und Einmaligkeit hat, in der Subjektivität. Auch wenn die Einzelheit des Daseins in seiner Verkörperung wurzeln sollte und somit in Materie als „principium individuationis“, so kann doch die Selbstgewissheit als Prinzip von dessen Singularität verstanden werden. Nicht die Verkörperung als Einzelwesen, sondern die Einzigkeit als freie 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, nach dem Grund sowohl von Selbstbewusstsein und Freiheit. Dieser Grund kann auf vielfache Weise gedeutet werden, da er sich der reflexiven Bestimmung entzieht; weiß ich um mich im Selbstbewusstsein, so ist darin allerdings kein unmittelbares Wissen um den Grund dieses Bewusstseins mitgesetzt, er ist vielmehr dem Denken unverfüglich in Entsprechung zur vorreflexiven Basis des Selbstbewusstseins. Eine Deutungsmöglichkeit dieses Grundes ist die religiöse im Sinne eines unbedingten Prinzips von Selbstbewusstsein, welches dann nicht nur als Idee verstanden, sondern einer religiösen Haltung gemäß als existierend bekannt wird etwa im Sinne eines schlechthin unbedingten Seins oder Lebens. Als Prinzip von „jemand“ muss es dann genau besehen gleichermaßen als „jemand“ verfasst sein, also als freie Subjekt/Person, sprich: als mit einer Ich-Perspektive begabtes bewusstes Leben, somit als „einzig“ im Sinne von einmalig, und als Relation, Bezugnahme und In-Bezug-genommen-Sein, sowie als frei sowohl im Sinne von Kreativität als auch Autonomie. Solch ein schlechthin unbedingtes bewusstes Leben ist dann jedoch nicht ausschließlich Gottheit bzw. ein absolutes, göttliches Prinzip, sondern „Gott“, da als freie Subjekt/Person, also als „jemand“, nicht „etwas“ bestimmt und ausgezeichnet. Auf diese Art und Weise lässt sich eine 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, nicht wie bei Hartshorne als „kosmisches Individuum“ gekennzeichnet ist, sondern als „einzig“ eben qua bewusstes Leben. Gerade als schlechthin Unbedingtes ist „Gott“ singulär, 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 Personalität 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 als Prinzip kommt, das er kraft seiner Kreativität aus sich selbst gesetzt hat. 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. Jenes Verhältnis der Einheit in Unterschiedenheit von Gott und dem ihm Anderen ist allerdings nicht partizipationsontologisch bzw. präsenzmetaphysisch im Sinne einer Teilhabe bzw. Teilnahme zu verstehen, sondern eben als Verhältnis der Relation: Gott setzt ein Anderes seiner selbst aus sich, dies jedoch nicht in absoluter Differenz, sondern in Relation zu sich, und er setzt sich in Relation zu dem von ihm gesetzten Anderen. Diese Verhältnisbestimmung entspricht derjenigen des Bildverhältnisses zwischen Gott und Seelengrund bei Meister Eckhart, zwischen Gott und Universum als „geschaffenem Gott“ bzw. absolut und eingeschränktem Unendlichen bei Cusanus oder demjenigen zwischen universalem spiritus und Universum bei Bruno.

Möglichkeitsbedingung dieser Relation ist Gottes Einzigkeit, also seine mit einer Subjektperspektive verbundene Selbstgewissheit, sowie sein Vermögen der Kreativität, also das Potenzial, Anderes bzw. Neues hervorzubringen und in diesem Sinne einen Anfang zu setzen. Da 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 auf das All zugleich, auf eine Vielzahl von Welten im Universum und auf das Universum als Ganzes. So gesehen ist er auf der einen Seite Subjekt, „einzig“, auf der anderen Seite Person, doch als Person bezieht er sich auf alles, was ist. In diesem Sinne ist Gott eine „kosmische Person“, nicht aber „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, sondern darin, dass er erstens als dieses Unbedingte über das unbedingte Vermögen verfügt, aus sich selbst, aus seiner eigenen Fülle und in diesem Sinne aus „nichts“ ein Anderes hervorzubringen, das sich in eine unendliche Vielzahl von Welten

und damit als All ausfaltet; das Universum ist folglich die Explikation Gottes, geeint mit ihm als Grund, unterschieden von ihm als dessen Setzung. 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), und gerade darin erweist er sich auch als „alles bestimmende Wirklichkeit“, denn diese kann er ja nur sein, wenn er sich auf alles beziehen kann.

„Gott“ ist also als Relation zum All „kosmische Person“, und er ist zugleich in seiner Einzigkeit „kosmisches Subjekt“. Seine Subjektivität ist rein formal und entspricht seiner Funktion als Prinzip, seine Personalität dagegen impliziert materialen Gehalt.

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. Stellt die Personperspektive quasi die Ausfaltung (explicatio) Gottes dar, von der Cusanus gesprochen hatte, und dies in reziproker Relation von aktiver Bezugnahme zu und passivem In-Bezug-genommen-Sein durch Anderes – hier: des Alls als „eingeschränkt Unendlichem“, so kommt die Personperspektive mit der cusanischen Einfaltung Gottes (complicatio) überein: Sie ist das eine und einzige Prinzip, in dem Alles schon enthalten ist und aus und durch das qua Relation Alles hervorgeht. Doch Gott setzt das Universum nicht mit Notwendigkeit aus sich; die Explikation ist kein notwendiges Emanieren, sondern kreatives und spontanes Agieren eines schlechthin unbedingten bewussten Lebens, das nicht notwendig, sondern frei Anderes setzt und Neues hervorbringt. Nicht die Kreativität ist Prinzip von allem, was ist, und Gott dieser untergeordnet, sondern umgekehrt ist Gott Prinzip und die Kreativität ein ihm zugehörendes Vermögen.

Dieser Theismus ist weder anthropozentrisch noch geozentrisch, denn erstens gelten die bewussteinstheoretisch 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 terrestrisches 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, als 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-Ohneeinander“ 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 innergöttlicher 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 ohneinander“, trotz der Autonomie der Welt ihrem Prinzip gegenüber sowie der Eigenständigkeit Gottes der Welt gegenüber.

Wenn Gott nun aber kein ichloses Lebensprinzip ist, ist zu fragen, wie er Mentales wie Physisches zugleich umfassen und hervorbringen kann,

denn beides kennzeichnet ja den Kosmos. In seiner Subjektivität, seiner Einzigkeit, umfasst Gott weder Mentales noch Physisches, denn diese ist ja rein formal und bar jeglichen materialen Gehalts, sie ist die „reine Lauterkeit“ Gottes, von der Meister Eckhart gesprochen hat, pures göttliches Selbstbewusstsein, darin zugleich aber die Seinsfülle bzw. Vollkommenheit, aus der sämtlicher Gehalt entspringt, der auf Seiten der Person zum Tragen kommt. Hier koinzidieren auch – wiederum mit Cusanus gesprochen – „mental“ und „physisch“; Gott umfasst beides als „coincidentia oppositorum“, diese Koinzidenz kommt allerdings erst auf der Personenebene, nicht aber auf der Ebene des formalen Prinzips der Subjektivität zum Tragen; dort ist jeglicher Gehalt „eingefaltet“, der sich als diese Koinzidenz der Gegensätze auf der Personenebene „ausfaltet“. In seinem göttlichen Grund, der „reinen Lauterkeit“ der Subjektivität, „besitzt“ Gott also streng genommen keine mentalen Vermögen, und der göttliche Grund ist auch nicht mit einem konkreten Vermögen, etwa Intellekt oder Willen, identisch. Gott entfaltet diese Vermögen erst als Person in Relation zu sich und zu Anderem, denn diese Vermögen schließen ja Intentionalität mit ein, sei es Gerichtetheit auf sich selbst, sei es Gerichtetheit auf das Andere seiner selbst.³² Zugleich sind diese Vermögen Potenziale, die sich im durch Gott hervorgebrachten Anderen (dem Universum) realisieren.

Das Physische wiederum ist, sofern es Gott schon zugehört, ebenfalls als ein Vermögen, eine Potenz zu verstehen, welche sich erst in Relation zu einem Anderen realisiert. Es ist kein Körper in Gott, und Gott ist nicht verkörpert, sondern er trägt Physisches als Potenzial in sich. Das Physische ist weder ungeformte noch geformte Materie, die Gott zugehört oder von ihm umschlossen wird, sondern ein im Akt der Setzung eines Anderen Aktualisiertes als Prinzip der Entstehung verkörperter Individuen. Die Welt ist dann auch nicht Körper Gottes, zumal diese ja auch mentale Phänomene umfasst, sie ist vielmehr Ausdruck sämtlicher Potenziale, die schlechthin unbedingtes bewusstes Leben besitzt, ohne selbst verkörpert zu sein. In Gott ist das Universum bzw. die Welt also nicht im Sinne realer Teilhabe, sondern im Sinne aller in Gottes Person einbeschlossenen Möglichkeiten, die im kreativen Akt der Setzung des Alls aus Gott realisiert werden.

Vielleicht könnte es auf diesem Wege gelingen, den Theismus von seinen anthropozentrischen wie geozentrischen Restbeständen zu befreien,

³² Dies lässt sich auch trinitätstheologisch reformulieren, wenn man die göttlichen „Personen“ nicht als miteinander kommunizierende und interagierende Individuen missversteht, sondern als innergöttliche Relationen sowie als distinkte Vermögen Gottes.

ohne dabei die „terrestrische“ Perspektive und damit unseren Erfahrungshorizont des menschlichen Existenzvollzugs, von dem wir in unseren Reflexionen in Gott ausgehen, ja ausgehen müssen, preiszugeben. Und vielleicht käme auf diese Weise das zusammen, was in einer Reflexion über das Gottesverständnis zusammenkommen muss: die anthropologisch-ethische Perspektive konkreter menschlicher Existenz und die kosmologische Perspektive im Blick auf die Unendlichkeit des Alls.