

Bericht über die ArGe-Tagung „Den personalen Gott denken“ vom 27. Februar bis 1. März 2014 in Mainz

von Dennis Stammer (Hochschule für Philosophie München)

Kann man den christlichen Gott nach wie vor personal denken? Mit dieser (selbst-)kritischen Anfrage an „den so genannten klassischen Theismus“ setzten sich in Mainz die angereisten 72 deutschsprachigen Philosophiedozentinnen und -dozenten aus dem Studium der katholischen Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen sowie Vertreter des Mittelbaus auseinander. Dass es sich um eine bedeutsame Frage handelt, stellte eingangs Tagungsorganisator Prof. Dr. Schärfl (Augsburg) heraus: Das „Konzept eines personalen Gottes“ sei im Hinblick auf die „Vereinbarkeit mit Daten der Kosmologie, die Unlösbarkeit des Theodizee- oder des Vorherwissensproblems“ sowie durch „die atheistischen Anfragen an die Vereinbarkeit der Attribute Gottes“ in eine Krise gestürzt worden, welche auch das Selbstverständnis des Theismus betreffe. Idealistische, prozesstheologische, anthropologische und naturalistische Alternativinterpretationen drängen zu einer neuen Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff und seinem personalen Verständnis.

In elf Vorträgen mit anschließend ausgedehnten Diskussionen wurde an drei Tagen sowohl das „Problemfeld“ ausgelotet, der personale Gottesbegriff historisch situiert, erläutert und im Spannungsfeld zwischen „dem Gott der Bibel und der Metaphysik“ diskutiert, als auch systematisch vertieft. Was das konkret bedeutet, soll anhand einiger Schlaglichter auf die Vorträge ausgeführt werden:

(1) Gunnar Hindrichs aus Basel gab in seinem Beitrag anhand der transzendentalphilosophischen Kritik Kants an den Gottesbeweisen zwei unterschiedliche Linien zu bedenken. Einerseits kritisiere Kant zurecht das Verständnis und den Beweis der Existenz Gottes, sofern dieser als ein Gegenstand des Bewusstseins verstanden werde. Die „omnitudo realitatis“ als Fülle aller (positiven) Prädikate sei der Kritik Kants am ontologischen Gottesbeweis folgend lediglich der transzendente Schein des endlichen Denkens des Menschen. Dieser hypostasiere die Bedingungen der Möglichkeit seines eigenen Denkvollzuges in ein absolut Seiendes hinein, welches gleichwohl nicht als Gegenstand in der empirischen Wirklichkeit erwiesen werden könne. Das „Sein“ eines Gegenstandes der empirischen Wirklichkeit sei darüber hinaus kein „reales Prädikat“, mit dem sich die Existenz des Gegenstandes aus seinem Begriff folgern ließe. Insofern sei derart kein Gottesbeweis möglich.

Andererseits jedoch eröffnet sich nach Hindrichs eine Möglichkeit, aus der kantischen Kritik (in hegelianischer Lesart) eine Rekonstruktion des monotheistischen Gottesbegriffes vorzunehmen. Der Gottesbeweis habe dann nicht mehr die Intention, die Existenz eines Dinges namens

Gott zu beweisen, sondern sei die „Selbstbefragung des Denkens“ als „Bestimmung dessen, was Denken ist“. Dabei erschließe sich die „omnitudo realitatis“ transzendental als notwendiger Hintergrund jedes Denkvollzuges in einer „Realität aller möglichen Bestimmungen“. Als Bedingung der Möglichkeit jeder Denkopoperation sei der so verstandene Gottesbegriff als „transzendentes Substrat aller sachlichen Bestimmtheit“ selbst niemals ein Gegenstand des Denkens. Das Denken erkenne demnach in seiner Selbstbefragung zugleich die Notwendigkeit des Selbstüberstieges und der Selbstdepotenzierung. Obwohl es sich vom transzendental erschließbaren Hintergrund gewissermaßen „getragen“ wisse, könne es ihn nicht zu (s)einem Gegenstand machen. Jede mögliche Bestimmung des Denkens und jede ihm entsprechende Sachlichkeit der empirischen Erfahrung haben allerdings den sie ermöglichenden Grund in der „omnitudo realitatis“. Auch die Redeweise der „Personalität“ könne somit transzendental derart auf Gott bezogen werden, dass dieser als „Komplex der Funktionen“ jenseits jedweder Gegenstandsbestimmung zumindest in der Weise des Ermöglichungsgrunds „nicht weniger als personal“ sei. Dies bedeute aber keine Identifizierung mit einer Person nach gegenständlicher Vorstellung. Hindrichs verwehrt sich getreu seinem Ansatz jeder bestimmenden Hypostasierung, welche etwa in neuplatonischen Konzepten mit dem „überseienden Einen“ oder dgl. vorgenommen werde. Sein Akzent liegt stattdessen vor allem auf der dialektischen Selbstaufhebung des Denkens (im hegelschen Sinn). Durch sie allein könne die inadäquate Selbstermächtigung des Denkens mit ihren fatalen Folgen vermieden werden.

(2) Peter Forrest, als Gastredner aus New England (Australien) angereist, stellte im Kontrast dazu sein Konzept eines „Anthropischen Pantheismus“ vor. Gott werde diesem entsprechend als „Handelnder mit einem Körper“ (embodied agent) verstanden. Sein „göttlicher Körper“ (divine body) sei das Universum. Eine Person zu sein bedeute entsprechend auch für Gott, mit dem Körper „im weiten Sinne identisch“ (loosely identical) zu sein.

Forrest ging zu Beginn ausführlich auf mögliche Gegenargumente ein. So argumentierte er dafür, dass Gott gegenüber einem Universum, das in einer kausalfahnen Prozessualität mit Unterprozessen (its a process with sub-processes) bestehe, kein „erster unbegründeter Grund“ (first uncaused cause) sein könne. Derart wäre er ein bloß vermeintlicher Anfangspunkt einer prozessualen Selbstentwicklung und in dieser Weise zudem nicht „verehrensvert“ (worthy of worship). Um verehrensvert zu sein, müsse er vielmehr personal sein. Ausgehend von dem Vergleich mit dem Verhältnis menschlicher Person zu ihrem Körper, sei auch das einem cartesianischen Dualismus folgende Gotteskonzept eines „unverkörperten Geistes“ (disembodied mind) auszuschließen. Weiterhin sei auch die Rede von „Vollkommenheiten“ (perfections) in Bezug auf Gott verfehlt. Es handele sich nach Forrests Ansicht dabei lediglich

um unterschiedliche kulturabhängige Explikationen davon, was man für ein höchstes Gut halte. Das erlaubte jedoch, mehre möglicherweise unvereinbare höchste Güter und somit mehrere Götter anzunehmen. Darüber hinaus diskutierte er die Frage nach der Bedeutung von „Sünde“. Er versteht sie als trennend und verfremdend (separation/alienation). Sie sei privativ gleichsam wie „Löcher“ (holes) in Gott. Weiterhin sprach er über die Problematik von Gott als notwendiges Sein (necessary being) zu sprechen, woraus seines Erachtens die Unvereinbarkeit sowohl mit einem kontingenten als auch mit einem notwendigen Universum folgte. Ebenso erörterte er die Frage nach dem „Gehirn“ (brain) eines verkörpert gedachten Gottes, welches im Ganzen des göttlichen Körpers gesehen werden müsste. Schließlich sah er die Vorteile seines anthropischen Pantheismus darin, dass er „besondere göttliche Kräfte“ (special powers) ablehnen und die „göttliche Schönheit“ (divine beauty) damit erklären könne, dass ein „rein geistiger Gott“ (purely spirtual God) „reine Mathematik“ sei. Demzufolge ließe sich nach Forrest Wissenschaft als Form göttlicher Verehrung interpretieren, wodurch Wissenschaft und Religion gewissermaßen versöhnt werden („If the universe is the divine body genuine science as opposed to technology is a form of divine worship. In this way science and religion are reconciled at an emotional level“).

Die Diskussion dieses ungewöhnlichen Ansatzes verlief entsprechend intensiv. Es wurde etwa eingeworfen, ob ein so verstandener Gott aufgrund der Thermodynamik nicht kontinuierlich im Sterben begriffen wäre und dass es zudem Abgrenzungsprobleme zwischen göttlichen und menschlichen Handlungen gebe. Die Atmosphäre der Diskussion, obzwar lebendig, blieb dennoch konstruktiv, was Forrest am Ende der Tagung noch einmal anerkennend hervorhob.

(3) Georg Essen (Bochum) widmete sich einer trinitätstheologischen Betrachtung ausgehend von einer relationalen Ontologie. Die göttlichen Personen sind ihm zufolge als personale Relationen des einen Gottes begreifbar, letztlich sogar als „drei Iche“, was ausgiebig diskutiert und in späteren Vorträgen wieder thematisiert wurde.

(4) Maarten Hoenen (Basel) referierte philosophiehistorische Überlegungen zum Nominalismusstreit zwischen Anselm von Canterbury und Johannes Roscelin von Compiègne. Seines Erachtens stellte sich hier zum ersten Mal in der Geschichte der Theologie die Frage, welche Metaphysik der christlichen Glaubensüberlieferung (un)angemessen sei. Vor allem aus hierarchischen und politisch-taktischen Gründen fiel die Antwort seiner Meinung nach zugunsten Anselms aus, der den Realismus für notwendig hielt. Der Nominalismus sei daraufhin zwar kirchlich verurteilt worden; allerdings entbrannte sich in der Folge ein Schulstreit über die Uni-

versalien. Die Ironie der Geschichte zeige sich daran, dass im 13. Jahrhundert der Universalienrealismus in Konkurrenz zum rechten Gottesverständnis geriet und deswegen seinerseits als Irrlehre verurteilt wurde.

(5) Thomas Marschler (Augsburg) gab in seinem detailreichen Vortrag einen umfassenden Überblick über die Entwicklung und Problematiken der Trinitätslehre. Er zeigte die Ursprünge und Verwendungsweisen des Substanz- und Personenbegriffes und reflektierte die Möglichkeiten, Einheit und Dreiheit im Gottesbegriff zu denken (*distinctio realis*, *distinctio rationis*, *distinctio formalis* usw.). Er erklärte einerseits die Vorteile und Grenzen der jeweiligen Verständnismöglichkeiten. Andererseits markierte und erläuterte er die Gründe für Ablehnungen und Verurteilungen. Schlussendlich gab er zu bedenken, wie man Gott als *eine* göttliche Substanz verstehen könne, deren Wesen im reinen Subsistieren bestehe. Die drei Personen Gottes, seien dann keine Individuierungen dreier Iche. Hingegen werde ‚Personalität‘ etwa bei Richard von St. Victor als „inkommunikable Existenzweise“ begriffen und könne als „subsistierende Relation“ aufgefasst werden. Demgemäß seien die drei Personen Gottes die Selbstpräsentation der einen göttlichen Substanz in ihren subsistierenden Vollzugsgestalten.

(6) Hans Kraml (Innsbruck) stellte das Verhältnis vom Gott der Philosophen zum Gott des Korans vor. Er deutete den Koran vor allem als vermittelnder Ausdruck der Präsenz des unmittelbar Verehrungswürdigen. Dessen Gottesbild sei – zumal in Anbetracht des Bilderverbotes – eher implizit eruierbar. Seine Elemente bestünden etwa in der „Forderung uneingeschränkter Anerkennung“, „unvorhersehbarer Barmherzigkeit“ und vor allem „zwiespaltloser Einheit“.

Die philosophisch-theologische Diskussion der Araber sei durch den jüdisch-christlich(-monophysitisch-)en Hintergrund geprägt gewesen sowie durch die, gegenüber dem Christum noch stärker betonten, neuplatonischen Einflüsse – besonders hinsichtlich der Bedeutung der Einheit. Eine philosophisch-theologische Schulrichtung argumentierte mit der Betonung der Einheit und ewigen Unveränderlichkeit Gottes gegen einen universalen Atomismus, welcher alles Seiende auf bloß zufällige Konglomerate zeitlicher Abläufe reduzierte. Letzterer lehnte Kausalgesetze ab und vertrat Kraml folgend ein Konzept einer radikalen *creatio continua*. Damit wurde die Abhängigkeit der Schöpfung von Gott derart stark betont, dass Gott gewissermaßen zu einem „Konstruktivisten“ wurde. Kraml stellte u.a. die Positionen Al Kindis, Al Farabis und Ibn Sinas (Avicennas) in der Debatte vor, die gegen Al Ghazali und später Ibn Rushd (Averroes) standen.

(7) Howard Robinson (CEU, Ungarn) diskutierte einen berkeleyischen Idealismus in seiner Anwendung auf die Theologie. Er argumentierte, dass der moderne wissenschaftliche Realismus nicht in geringeren Spannungen zum *common sense* stünde als die nomologische Struktur der Wirklichkeit bei Berkeley. Seien bei ersterem die eigentlichen Strukturen der Wirklichkeit in

ihrer mathematisch-physikalischen Eigenart der Alltagserfahrung unmittelbar nicht direkt zugänglich, sei das Verständnis der eigentlichen Wirklichkeit als essenzielles Bündel von Eigenschaften gar nicht so kontraintuitiv (not as weird). „Materie“ werde von Berkeley als „Vorhandenheit eines Phänomens für einen Beobachter“ (availability as a phenomenon to an observer) verstanden. Die Schöpfung Gottes könne dann als „Zulassen dieser Vorhandenheit“ (enrolling of this availability) begriffen werden. Robinson erläuterte sogar eine Möglichkeit, Transsubstantiation in berkeleyischer Weise zu denken. Wenn „Substanz“ in der Potenzialität bestehe, auf eine bestimmte Weise wahrgenommen zu werden, sei das Wesentliche eines Dinges seine Funktion in einem Kontext von Wahrnehmenden. Dann könne Transsubstantiation als „Transsignification“ erklärt werden, sodass sich das ontologische „Substrat“ als die Funktion im jeweiligen Rahmen (how it interacts with others) verändern könne.

(8) Hans-Joachim Höhn (Köln) sprach über ein existenzial-ontologisches Verständnis von „Gottes Wirken in der Welt“. Leider neigen ihm zufolge viele dazu, Gott im Blick auf die Naturwissenschaften zum Lückenbüßer zu machen, rekurren in unangemessener Weise auf Quantenphänomene oder nehmen ausgehend von einem bestimmten Gottesbegriff in Anspruch, dass Gottes sich auf wundersame Weise über die Naturordnung hinwegsetzen können müsse. So soll für ein göttliches Eingreifen in die Welt Platz geschaffen werden, weil man glaube, Gott müsse die Sinnstrukturen der Welt durchbrechen, um wirken zu können. Stattdessen sei es einerseits die Aufgabe, Gott und sein Wirken auf eine solche Weise zu denken, dass die Eigenständigkeit der Welt gewahrt bleibe. Andererseits müsse Gottes Transzendenz gegenüber jenen verzerrenden Vorstellungen ebenfalls gewahrt werden. Jeder interventionistische Eingriff in die Weltordnung wäre ein Herabsetzen Gottes auf den Status der Endlichkeit. Gott sei aber gerade kein endliches Seiendes. Stattdessen stehe „Gott“ für den Unterschied von Sein und Nicht-Sein“ im absoluten Sinne. Er sei wesenhaft wirklich, von seiner Schöpfung verschieden und nichts gleich (in der Diskussion wurde korrigiert: bis auf die Ebenbildlichkeit des Menschen). Im Rahmen der Welt könne man es metaphorisch mit dem Begriff des „Horizonts“ beschreiben, auf den man „verwiesen“ sei, um sich orientieren zu können, der sich jedoch mit jeder Bewegung im Dasein dem Begreifen fortwährend entzieht.

Auf dem Hintergrund einer relational-ontologischen philosophischen Theologie zeigte er Reformulierungsmöglichkeiten von Allmacht, Allgüte, Allwissenheit sowie des Schöpfungsverständnisses: „Allmacht“ dürfe nicht missverstanden werden als eine Befähigung, Ordnungen durchbrechend in die Welt jederzeit eingreifen und alles verändern zu können. Vielmehr sei sie die grundlegend einzigartige Fähigkeit, das Sein als solches zu schaffen. Es sei die Macht über

das Sein selbst. In diesem Sinne sei sie nur und ausschließlich in der Schöpfungstheologie sinnvoll als jene Einheit von creatio ex nihilo und creatio continua, so dass Gottes Allmacht die kontinuierliche Erschaffung des Seins bedeute. Seine „Allgüte“ könne ebenfalls ausgehend von der schöpferischen Tätigkeit reformuliert werden. Sie sei der „zugunsten der Seienden“ konstituierte Unterschied zwischen Sein und Nichts, worin man ein gewisses „Wohlwollen“ sehen könne. Sein zu schaffen wird dabei von Höhn näher charakterisiert: Gott teile sein eigenes Sein als „Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit“ mit. Ein interventionistischer Eingriff in die Weltordnung verbiete sich schon deshalb, weil er einen Eingriff in die Eigenständigkeit des Seins der Schöpfung bedeutete. Demzufolge dürfen „Wunder“ ebenfalls nicht als Durchbrechung der Naturgesetze verstanden werden. Sie seien vielmehr zwar „Brüche und Sprünge“, jedoch nicht im Gott-Welt-Verhältnis, sondern als Teil der geschöpflichen Sinnstruktur der Natur selbst, die radikal von Gott abhängen. Wenn es Wunder gebe, dann also nicht, weil Gott die Naturgesetze außer Kraft setze, sondern weil die Natur selbst gleichsam „wunderbar“ sei in ihrer allgegenwärtigen Abhängigkeit von Gott. „Allwissenheit“ müsse im Weiteren als eine Art von Wissen um die eine „wahre Wirklichkeit“ verstanden werden, das von jedem Wissen um irgendwelche „Informationen in der Welt“ abzugrenzen sei. Vielmehr sei jedes Wissen als Wissen um Unterscheidungen dort auf einen unüberbietbaren Gipfel gebracht, wo es seinen Ermöglichungsgrund in der einen, einzigen Wirklichkeit aus dem Unterschied zum Nichts erhalte. Allwissen sei also ebenfalls aus der Relation zur Schöpfung zu denken, insofern einzig Gott weiß, „wie es erstlich und letztlich in Wahrheit um die Welt im Ganzen steht“ – wiederum im Sinne des „Unterschieds von Sein und Nichts, von Wirklichkeit und Nichtigkeit“. Schließlich widmete Höhn sich dem Handlungsbegriff in Bezug auf Gott. Dieser wie auch die Rede von Gott als *einer* Person seien für ihn hochproblematisch und häufig anthropomorph überzeichnet. Zum einen gerate man schon trinitätstheologisch in Probleme, weil Gott „einer in drei Personen“ sei. Man könne ihn in seiner Einheit deswegen bestenfalls als „personal“ bezeichnen, jedoch nicht als „eine Person“. Weiterhin müsse man anthropomorphen Vorstellungen zum Trotz überlegen, warum man gegen den Begriff des „Wirkens“ in Bezug auf Gott abgeneigt sei. Verstehe man darunter ein im Gegensatz zur Handlungsfreiheit stehenden beschränkten Kausalbegriff der Natur, sei zu argumentieren, dass Gottes Wirken als Seinsmitteilung von „Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit“ diesem Unterschied schon voraus liege. Das göttliche Wirken sei des Weiteren gegen einen anthropomorphen Handlungsbegriff gewandt gerade nicht willkürlich, partiell oder nur auf bestimmte Akte hin orientiert, sondern das dauerhaft anwesende Schaffen der creatio continua ex nihilo.

In der anschließenden Diskussion wurde u.a. gefragt, wie sakramentaltheologische und allgemein kultische Elemente auf dem Hintergrund einer solchen existenzial-ontologischen Entmystifizierung noch begriffen werden und wie etwa die Offenbarungsgeschichte noch Bedeutungsvoll sein könnte. Höhn erwiderte darauf, seinem Ansatz getreu ergebe die Reformulierung, dass von immer wieder neuen Erweisen der unverfügbaren Anwesenheit der Freiheit, Autonomie und Selbstzwecklichkeit mitteilenden Grundes des Seins in unwiderholbar einzigartigen, kontingenten Situationen geredet werden könne. Ebenfalls kam zur Sprache, dass dieser Gottesbegriff in neuplatonischer Manier „jenseits des Seins“ und demzufolge „undenkbar“ wäre, was sich auf den Vortrag von Hindrichs zurückbeziehen ließe.

(9 & 10) Perszyk und Bishop (Auckland/Wellington, Neuseeland) diskutierten eine „euteleologische Theologie“ mit stark neuplatonischen Zügen. Für sie ist Gott in erster Linie finalursächlich wirkend, sofern er der höchste Wert sei. Die Schöpfung in ihrer Hinordnung auf Gott bestehe in der Selbstpräsentation der ursprünglichen Werthaftigkeit. Sie sei gewissermaßen Ausdruck der Liebe. In der Diskussion wurde angefragt, warum die Liebe nur finalursächlich gedacht werden sollte, da Liebe doch nicht nur ein Angezogensein, sondern vor allem auch ein Geben bedeute – insofern nicht nur final- sondern auch effizienzursächlich sei. Dies ließe sich jedoch ebenso gut mit der euteleologischen Konzeption verbinden.

(11) Oliver Wiertz (Frankfurt) diskutierte abschließend die Omniprädikate Gottes. Er erörterte umfassend, wie sie (nicht) verstanden werden dürften und auf welche Weise sie miteinander (nicht) vereinbar seien.

Im Gesamtresümee zeigte sich, dass die zur Debatte gestellten Fragen und Probleme des personalen Gotteskonzeptes und die Krise des sogenannten klassischen Theismus noch weiter vertieft werden müssen. Dafür stellte die Tagung ein positives Beispiel des konstruktiven Dialoges zwischen Philosophie und Theologie in diesem Themenfeld dar, die insbesondere bewies, dass es sich gleichermaßen lohnt, Philosophen und Theologen wie auch Dozenten und Mittelbau zusammen zu bringen.