

Panentheismus ohne Subjekt

Zur „euteleologischen“ Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk

Winfried Löffler

1. Einführung

Das Label „Panentheismus“ führt in der gegenwärtigen Religionsphilosophie und Theologie ein eigentümliches Dasein. „Panentheismus“-Empfehlungen werden einerseits nicht selten als klar sich nahelegender Ausweg aus dem Dilemma zwischen dem (als krisenbehaftet eingeordneten) traditionellen Theismus und einem aus christlicher Sicht kaum in Frage kommenden Pantheismus herungereicht. Für solche Empfehlungen wird jedoch häufig ein grob skizzierter Panentheismus als ausreichend empfunden, etwa dergestalt, dass Gott zwar nicht der Schöpfung distinkt gegenüberstehe, aber auch nicht mit ihr identisch sei, sondern dass die Welt in Gott sei, was auch eine Veränderung Gottes mit der Welt bzw. eine Rückwirkung der Welt auf ihn zulasse. Mit diesem behaupteten Neuartigkeits- und Auswegcharakter geht es andererseits nicht ganz leicht zusammen, dass manche Panentheismus-Verfechter auf eine Großzahl von Alliierten, von de-facto-Pantheismen in Vergangenheit und Gegenwart, im östlichen und westlichen Denken verweisen, von Echnaton über biblische Kronzeugen wie vor allem Apg 17,28 („Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“) bis tief hinein ins neuere theistische Kernsegment etwa bei Karl Rahner. Vereinzelt wird sogar Panentheismus als die große Entdeckung und als eine nicht überall als solche erkannte Großströmung der modernen Religionsphilosophie und Theologie diagnostiziert, von der man sich, nebenbei erwähnt, auch Hilfestellungen im interreligiösen Dialog erwartet.¹

¹ J.W. COOPER, Panentheism: The Other God of the Philosophers – From Plato to the Present. Grand Rapids 2006, 214. – Der Großräumigkeitseindruck stellt sich besonders aus angelsächsischer Perspektive ein, da dort die Prozesstheologien im Gefolge Whiteheads, Hart-

Klaus Müller, der insofern ein unverdächtiger Beurteiler ist, als er nicht nur die historische Entwicklung von panentheistischen Denkformen sorgsam kartiert hat², sondern aus seinen jüngeren Werken selber zunehmende Sympathien für panentheistische Überlegungen erkennen lässt³, fasst die daraus resultierende Unklarheit und Unübersichtlichkeit – meines Erachtens zu Recht – so zusammen, dass Panentheismus „so etwas wie ein Kürzel für eine schon viel länger und vor allem ungeheuer komplex verlaufende Debattenlage“ sei. Er warnt auch davor, „den Begriff des Panentheismus nicht zu überdehnen nach dem Motto ‚Eigentlich sind wir alle Panentheisten‘, denn so verlier[e] der Terminus jegliche Verständigungskraft“; und er weist insbesondere darauf hin, dass die Präposition „in“ zunächst semantisch viel zu unterbestimmt sei, als dass „Alles ist in Gott“ bereits eine klare theologische oder religionsphilosophische Position markieren würde: „Aber was heißt hier genau ‚in‘ – das ist die entscheidende Frage.“⁴ John Culp differenziert mindestens sieben Lesarten dieses „in“⁵, die sich in der Literatur finden lassen; vereinfacht kann man sagen, dass allzu „dicke“ Lesarten dieses „in“, die nach räumlichen oder sonstigen Teil-/Ganzes-Beziehungen klingen, in die Nähe des Pantheismus geraten, also die Welt als Teil Gottes einordnen, während allzu „dünne“ Lesarten an die Erstursächlichkeitsbeziehung zwischen Gott und den innerweltlichen Dingen erinnern, wie sie schon der traditionelle Theismus behauptet: Gott trägt die Welt gleichsam, hält sie im Dasein und ermöglicht den innerweltlichen Zweitursachen ihre Tätigkeit. Wo sich Positionen selber als „panentheistisch“ einordnen, scheint das zuweilen auch aus primär negativer Motivation zu erfolgen: Wenn man sich etwa vom traditionellen Theismus einerseits, aber auch vom Pantheismus andererseits abzugrenzen hofft, dann scheint „Pa-

shornes und Cobbs, die das Pantheismusthema forcieren, erheblich größere Rezeption erfahren haben als im deutschsprachigen Raum.

- ² K. MÜLLER, *Glauben – Fragen – Denken*, Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage. Münster 2010, Kap. 11.
- ³ Siehe neben dem eben genannten Kapitel auch K. MÜLLER, *Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform*, in: F. MEIER-HAMIDI/K. MÜLLER (Hrsg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede (= ratio fidei 40)*. Regensburg 2010, 9–46, hier bes. 43–46; am deutlichsten: K. MÜLLER, *Autonome Subjektivität und der Panentheistic Turn der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus*, in: K. VIERTBAUER/R. KÖGERLER (Hrsg.): *Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis (= ratio fidei 54)*. Regensburg 2014, 43–65, hier 45.
- ⁴ MÜLLER, *Glauben – Fragen – Denken*, Band III [wie Anm. 2], 747. 748. 756. Zu einer ähnlichen Analyse kommt Philip CLAYTON in: *Introduction to Panentheism*, in: J. DILLER/A. KASHER (Hrsg.), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. Dordrecht 2013, 371.
- ⁵ J. CULP, *Panentheism*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, elektronisches Dokument <http://plato.stanford.edu/entries/panentheism/>, Version 5. Februar 2013, Kap. 1.

nentheismus“ prima facie eine plausible Mittelposition anzudeuten. Eine positive Explikation von „Panentheismus“ ist damit freilich noch nicht geleistet.

Die „euteleologische“ Gotteskonzeption, die John Bishop und Ken Perszyk in einigen neueren Arbeiten exponiert haben und die bislang – vor allem im deutschen Sprachraum – noch keine allzu starke Rezeption gefunden hat, verdient in dieser unübersichtlichen Situation aus mehreren Gründen Aufmerksamkeit: Sie ist erstens insofern relativ originär, als sie keine Hauptgewährsleute aus der bisherigen Literatur erkennen lässt und auf die bisherige Diskussion vor allem abgrenzend Bezug nimmt. Zweitens ist die Position vergleichsweise neu (siehe unten Abschnitt 2). Sie zeichnet sich drittens dadurch aus, dass Bishop und Perszyk ihre Gotteskonzeption und die Konzeption der Gott-Welt-Beziehung überdurchschnittlich klar explizieren – beide Autoren sind ausgewiesene analytische Philosophen – und sich dabei insbesondere nicht der notorisch unklaren „in“-Redeweise bedienen. Auffällig ist weiters, dass die subjekttheoretische Einbettung – die Klaus Müller als wesentlich für panentheistische Positionen erachtet – bei Bishop und Perszyk keine markante Rolle spielt.⁶ Dennoch ordnen sie ihre Position selbst als „panentheistisch“ ein.

In den folgenden Überlegungen soll zunächst die Textbasis bei Bishop und Perszyk kurz erläutert werden (Abschnitt 2). Nach dem Versuch einer Zusammenfassung ihrer Gotteskonzeption (3) sollen – teils im Modus der Mutmaßung – Überlegungen über deren Motive und Methodik angestellt werden (4) und schließlich einige Umrisse für eine kritische Bewertung skizziert werden (5).

2. Zur Textbasis

Bishops und Perszyks Position manifestiert sich in Publikationen ab dem Jahr 2010, ist jedoch der vorläufige Endpunkt einer längeren Suchbewegung: Bishop hatte seit 1998 mehrfach sein Unbehagen an einem naiv-realistisch konzipierten „personal omniGod“ artikuliert und die methodologische Frage aufgeworfen, nach welchen Kriterien man eigentlich nach Alternativen zu gängigen Gottesbegriffen Ausschau halten und mögliche Kandidaten bewerten sollte, wenn man – wie Bishop – nicht einfach ins Lager der theologischen Antirealisten überwechseln will.⁷ Eine wesentliche Wurzel des Unbehagens war dabei die Unverträglich-

⁶ Ebenso wenig scheint mir Bishops und Perszyks Ansatz Anklänge an den Panpsychismus zu haben, den Klaus Müller als metaphysische Rückseite des Panentheismus erachtet: MÜLLER, Autonome Subjektivität und der *Panentheistic Turn* der Theologie [wie Anm. 3], 58 Anm. 53.

⁷ J. BISHOP, Can there be alternative concepts of God? In: *Noûs* 32 (1998) 174–188; DERS.,

keit horrender sinnloser Übel mit einem personal gedachten Gott.⁸ Die Präzisierung des euteleologischen Ansatzes scheint dabei erst um 2010 erfolgt zu sein; noch in „Towards a Religiously Adequate Alternative to omniGod Theism“ von 2009 wird Gott noch relativ undifferenziert mit „the power of love in the universe“ identifiziert.

Die erste Publikation des „euteleologisch“ genannten Ansatzes erschien mit dem Aufsatz „Divine Action Beyond the Personal omniGod“ [im Folgenden: DA] im Jahre 2012.⁹ Wie der Titel anzeigt, fokussiert sich die Aufmerksamkeit hier zunächst auf die Rekonstruierbarkeit eines Handelns Gottes an der Welt und in der Geschichte. Die grundsätzlichen ontologischen und ethischen Aspekte des Ansatzes kommen nochmals etwas ausführlicher in dem bislang unpublizierten Aufsatz „A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency“ [im Folgenden: AEC] von Bishop und Perszyk zur Sprache, der 2016 erscheinen wird¹⁰; am selben Ort wird auch der Beitrag „God as Person – Religious Psychology and Metaphysical Understanding“ [im Folgenden: GaP] erscheinen. Dieser letztere Beitrag widmet sich dem Einwand, ob die euteleologische Konzeption (da sie die Personalität Gottes aufgibt) nicht aus religionsphänomenologischer Sicht inadäquat ist.¹¹

3. Grundlinien der euteleologischen Konzeption

Als vage Richtungsangabe zum besseren Verständnis des Folgenden mag zunächst genügen, dass Bishop und Perszyk Gott nicht mit einem höchsten Gut und auch nicht mit dem Universum identifizieren, sondern *mit der Eigenschaft des Universums, das höchste Gut* (man kann dieses in erster Näherung mit Liebe identifizieren) *zu realisieren*. Diese Eigenschaft ist die letzte Erklärung für die Existenz des Universums.¹²

How a modest fideism may constrain theistic commitments: Exploring an Alternative to Classical Theism, in: *Philosophia* 35 (2007), 387–402; DERS., Towards a Religiously Adequate Alternative to omniGod Theism, in: *Sophia* 48 (2009), 419–433.

⁸ J. BISHOP/K. PERSZYK, The Normatively Relativised Logical Argument from Evil, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 70 (2011), 109–126. Siehe auch GaP 1.

⁹ In: J. KVANVIG (Hrsg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 5, Oxford 2012, 1–17.

¹⁰ In: T. SCHÄRTL/C. TAPP/V. WEGENER (Hrsg.), *Beyond the Concept of a Personal God?* Münster 2016 (in Druck).

¹¹ Beide unpublizierten Beiträge wurden mir freundlicherweise von JOHN BISHOP mit Mail vom 12.9.2014 zur Verfügung gestellt. Meine Zitate beziehen sich auf diese Versionen.

¹² “But euteleology does not make that direct Platonist identification of God with the supreme good. A closer candidate for identifying the divine on the euteleological conception

3.1 Die Gegenfolie: „personal omniGod theism“

Bishop und Perszyk entwickeln ihre Position in bewusster Absetzung zu einem anthropomorphen Gottesbegriff, den sie in der analytischen Religionsphilosophie (genannt werden namentlich Plantinga, Swinburne und Alston) als dominant ansehen, nämlich „that of a person, without a body, who is creator and sustainer of all else that exists and who is supremely powerful, knowing and good (omnipotent, omniscient and omnibenevolent). We call this the conception of God as the personal omniGod.“¹³ Dies mag zunächst nach einem Generalangriff auf den traditionellen Theismus klingen. Nähere Analyse zeigt jedoch, dass es Bishop und Perszyk vor allem darum zu tun ist, Gott nicht als eine Art übernatürliche körperlose Person mit ins Unendliche verlängert gedachten menschlichen Fähigkeiten zu konzipieren, also als eine Art moralisch vollkommenen ubiquitären kosmischen Poltergeist. Diese Absetzung vom Anthropomorphismus (wie er vor allem manche evangelikal geprägte Segmente der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie tatsächlich kennzeichnet), das Besorgnis, Gott nicht bloß als ein Sonderobjekt oder einen Handelnden unter mehreren einzuordnen, zeigt sich auf Schritt und Tritt in Bishops und Perszyks Texten; sie entspricht nicht nur einem genuin religiösen Anliegen, sondern trifft sich auch mit weiten Teilen der Tradition. Dementsprechend wird der klassische Theismus etwa in der Gestalt von Thomas von Aquin bereits zu den Alternativmodellen zum „personal omniGod theism“ gezählt, weil Gott dort nicht als „ein“ Ding oder „eine“ Person (wie andere) betrachtet wird.¹⁴

Als Grund für die Ablehnung des „personal omniGod“ nennen Bishop und Perszyk, dass eine solche Gotteskonzeption insofern dem Atheismus Vorschub leistet, als sie allerlei religionskritischen Argumenten eine ungeschützte Flanke bietet; implizit erwähnen sie das Belegproblem des Übels, das logische Problem des Übels und die bekannten logischen Inkonsistenzvorwürfe.¹⁵

is as the Universe's being such that it realises the supreme good, since this is what ultimately explains the Universe's existence.” (AEC [wie Anm. 10], 9). Ob „God“ und „the divine“ (wie es hier an dieser Stelle den Anschein hat) terminologisch austauschbar sind, ob die weitgehend erkennbare leichte Präferenz für „the divine“ in diesen Artikeln einfach dem Bestreben entspricht, Gott nicht als Objekt oder eigenständige Entität erscheinen zu lassen, oder ob die jeweiligen terminologischen Einzelentscheidungen zwischen „God“ und „the divine“ doch noch einen anderen systematischen Hintergedanken widerspiegeln, wäre eigener Betrachtung wert, muss aber hier beiseite bleiben.

¹³ DA [wie Anm. 9], 1.

¹⁴ Vgl. DA [wie Anm. 9], 2.

¹⁵ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 1; siehe auch oben Anmerkung 7.

3.2 Eu-teleologie

Bishop und Perszyk versuchen dem „personal omniGod“ dadurch auszuweichen, dass sie zwei Grundannahmen vieler Theisten aufgeben: erstens den Dualismus zwischen natürlichen und übernatürlichen Entitäten bzw. zwischen Gott und Schöpfung, und zweitens die Annahme, dass Gott eine individuelle Person ist. Damit ist freilich nicht nur der klassische Theismus verlassen, Bishop und Perszyk sehen ihre Konzeption auch als radikaler revisionistisch an als prozesstheologische Standpunkte à la Hartshorne und Peter Forrests „developmental theism“¹⁶, der die Welt als Körper Gottes sieht.

Gott soll nach euteleologischer Auffassung kein Produzent, kein „maker of the universe“ nach Art eines individuellen Produzenten sein, dennoch möchten Bishop und Perszyk daran festhalten, dass Gott die reale Wirkursache des Universums ist. Entscheidend für sie ist jedoch, Wirkursächlichkeit von der Engführung des Produzentenmodells zu entkoppeln; nahe liegende Analogien bieten wirkursächliche Verhältnisse in der Natur, deren plausible Beschreibung auch ohne die Annahme eines ganz bestimmten Produzenten auskommt: Bestimmte Antezedenbedingungen bringen gemeinsam mit Naturgesetzen bestimmte Folgezustände hervor.¹⁷

Die Pointe des euteleologischen Ansatzes ist jedoch, dass Gott nicht nur Wirk-, sondern gleichzeitig auch Finalursache des Universums ist.¹⁸ Das mag zunächst nach einer platonisierenden Vorstellung klingen, etwa dass Gott das Gute in sich ist und das Universum in irgendeiner Form auf ihn zuläuft oder ihm dient, oder danach, dass dem Guten in sich eine eigentümliche Art von Wirksamkeit zugeschrieben wird. Diese Auffassungen – mögen sie in sich schon schwierig sein – leiden für Bishop und Perszyk aber immer noch an einer dualistischen Schwäche: Gott bzw. das Gute würde hier in einen ontologischen Sonderbereich verschoben, und das Universum würde deshalb existieren, weil es gut für das Universum ist, zu existieren.¹⁹ Der euteleologische Ansatz bricht mit diesem Dualismus radikal: Das Universum existiert, damit das letzte Gute realisiert wird, und diese Realisierung des höchsten guten Zwecks ist der Grund, der die Aktualität des Universums erklärt:

¹⁶ Vgl. P. FORREST, *Developmental Theism: From Pure Will to Unbounded Love*. Oxford 2007.

¹⁷ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 4.

¹⁸ Vgl. DA [wie Anm. 9], 11, AEC [wie Anm. 10], 4.

¹⁹ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 5.

“The ultimate efficient cause of the Universe’s existence, in other words, is its containing realisations, manifestations, of its telos, the supreme good. Euteleology does employ an axiarchic idea [= eine Idee, dass höchste Werte auch wirksam sind, W.L.], then, but the arché is neither abstract ethical requiredness, nor a Platonic form in a higher realm, but the concrete realisation of the supreme good.” (AEC 5)

Dieses höchste Gut, das telos des Universums, ist christlich gesprochen die Liebe (*agapè*). Aber muss es nicht ein Universum geben, damit es Realisierungen des *telos* in ihm geben kann? Nein, meinen Bishop und Perszyk, das sei wiederum eine *petitio principii* aufgrund des Produzentenmodells der Wirkursächlichkeit:

“There need be no incoherence if the Universe’s having an overall efficient cause amounts to something *other* than its being produced by a supreme agent – and that is just what the euteleological conception proposes. According to the euteleological conception, the Universe is a creation *ex nihilo* in a more radical sense than merely lacking a material cause – it altogether lacks *any* productive cause. Yet the essential commitment of theism – that God is ultimate efficient cause of all that exists – is retained.” (AEC 6).

Zur Abgrenzung und Verdeutlichung kann angefügt werden, wie Gott und das Gott-Welt-Verhältnis *nicht* zu denken sind.²⁰ Gott ist nicht einfach identisch mit dem Universum (das wäre ein schlichter Pantheismus), er ist aber auch nicht das höchste Gut. Gott ist auch nicht das Gute im Universum, weder im Allgemeinen noch in seinen einzelnen konkreten Verwirklichungen oder in deren Summierung. Gott ist auch nicht einfach die Tatsache, dass das Universum das höchste Gut realisiert (eine Tatsache wäre etwas zu abstraktes, als dass sie die letzte erklärende Realität sein könnte).²¹ Im folgenden seien zwei der präzisesten Formulierungen der Verhältnisse angeführt, wobei die erste oben in Anm. 10 bereits einmal als Hinführung benutzt wurde:

“A closer candidate for identifying the divine on the euteleological conception is as the Universe’s *being such that it realises* the supreme good, since this is what ultimately explains the Universe’s existence.” (AEC 9)

“[...] the euteleological identification of God with Reality as directed upon and realising the supreme good [...]” (AEC 10)

²⁰ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 9f.

²¹ Anzumerken ist hier aber, dass es diesbezüglich einen Widerspruch zwischen zwei Formulierungen zu geben scheint: “It does not seem right to identify God with *the fact* that the Universe realises the supreme good.” (AEC [wie Anm. 9], 9) – “If the Universe’s realising the supreme good is to be identified with God, [...]” (AEC [wie Anm. 9], 10). Es ist schwer abzuschätzen, ob hier eine Unterscheidung zwischen der Realität selbst und den Tatsachen (als intermediäre Ebene) angezogen werden soll oder ob ein schlichtes Versehen vorliegt.

“Euteleology posits that the fact that there is such a Universe – and, indeed, the fact that anything exists at all – is ultimately explained by the Universe’s containing manifestations of the supreme good. This is what the prefix ‘eu-’ is intended to connote: it is not simply that the Universe’s *telos* is the supreme good (the goodness of the end is anyway already implicit in teleology as such); the point is rather the ‘good news’ that the Universe *achieves* its *telos*. But there’s no *mechanism* through which the Universe comes to exist in virtue of its realising the supreme good (the very idea of such a mechanism is incoherent), nor, indeed, is there any other metaphysical account of how this can be so. Here mystery reigns.” (AEC 7)

Gott (oder „das Göttliche“?) wäre in erster Näherung also die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren (daher die Bezeichnung des Ansatzes als „eu-teleologisch“). Eine gewisse Ambiguität herrscht allerdings auch hier, denn „to realise“ kennt ja einen Tätigkeits-/Zielrichtungs-/Prozess- und einen Erfolgssinn: „Das höchste Gut realisieren“ und „reality as realising the supreme good“ (AEC 9, siehe auch ebd. 2) können insinuieren, dass bereits durch die Existenz von einzelnen Manifestationen des höchsten Gutes dieses höchste Gut realisiert wird (das wäre die Lesart im Erfolgssinn), es kann aber auch gemeint sein, dass das Universum als Ganzes unterwegs ist in Richtung auf die (schlussendliche) Realisierung dieses höchsten Gutes (das wäre die Lesart im Tätigkeits-/ Zielrichtungs- oder Prozesssinn). Bishop und Perszyk antworten in diesem Punkt dialektisch: Einerseits ist Gott nicht mit der Summe der Realisierungen des höchsten Gutes (Liebe) im Universum identisch, und es gibt auch keinen Punkt, an dem genug davon im Universum realisiert wäre. Die göttliche Realität transzendiert also die Inkarnationen des Guten. Andererseits existiere das Universum nur, weil es auf das Gute gerichtet ist und dieses Ziel auch erreicht.²² Eine solche Beschreibung des Universums als auf das Gute gerichtet ist aber andererseits nur unter wesentlichem Bezug auf die Realität dieser Inkarnationen des Guten formulierbar – darin sehen Bishop und Perszyk eine reziproke dialektische Bewegung von der göttlichen Transzendenz zur Immanenz der Inkarnationen.²³ Der göttliche Charakter des Universums besteht also nur, weil es solche Inkarnationen des Guten gibt, andererseits kann Gott nicht allein mit der Summe dieser Inkarnationen identisch sein, denn das würde ihn verendlichen.

Ein Handeln Gottes kann dann in den normalen Wirkursächlichkeiten erblickt werden, wie sie die Naturwissenschaften studieren. Erstaunlicherweise diagnostizieren Bishop und Perszyk hier, dass die Naturwissenschaften „an undeniable

²² Siehe DA [wie Anm. 9], 9, wo die Formulierung „[...] taking God to be the *concretely realised telos* of the Universe“ wohl affirmativ gebraucht wird.

²³ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 10.

teleology in the processes of cosmic and terrestrial evolution“ zutage fördern.²⁴ Freilich ist den Autoren klar, dass die naturwissenschaftlich fassbare Teleologie nicht automatisch zur Realisierung des Guten führt. Es sei vielmehr eine Sicht des Glaubens, darin göttliche Aktivität zu erblicken – eine Sicht allerdings, die mit den naturwissenschaftlichen Befunden kompatibel ist; “perhaps it isn’t purely fanciful to ‘read back’ into the operations of natural teleology even from its origins (in the Big Bang or beyond) the exercise of the power of love.”²⁵

Die einzelnen Manifestationen des Guten im Universum (also Beziehungen der *agape*) sind damit nicht nur Annäherungen an ein platonisch gedachtes Ideal des höchsten Guts, sondern volle Realisierungen bzw. Inkarnationen desselben. Der auf das Gute gerichtete Charakter des Universums ist in ihnen voll präsent, und nur ein Universum, wo es solche gibt, könnte höchsten ontologischen Status haben.²⁶

3.3 Partielle Rekonstruktion traditioneller theistischer Attribute

Bishop und Perszyk sehen in dieser euteleologischen Konzeption etliche der traditionellen theistischen Attribute als rekonstruierbar an, einige andere werden jedoch bewusst aufgegeben. In der folgenden Aufstellung wird vereinzelt bereits in den Modus kritischer Diskussion übergewechselt, nämlich dort, wo die genauen Wege der Rekonstruierbarkeit seitens der Autoren offen gelassen werden und die Interpretation daher nicht ohne den Einbezug von Plausibilitätsüberlegungen vorangehen kann.

a) Gott (also die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren) ist der Schöpfer und die letzte Ursache des Universums in dem Sinne, dass er sowohl die Quelle alles Existierenden als auch das letzte Ziel, das *telos* alles Existierenden ist. Die Schöpfung bzw. das Universum hat damit ein Ziel, das es auch faktisch erreicht. Es ist allerdings noch einmal daran zu erinnern, dass Gott nicht die letzte Ursache im Sinne eines Produzentenmodells ist. Auch den traditionellen Gedan-

²⁴ AEC [wie Anm. 10], 11. Dies ist aus mehreren Blickwinkeln problematisch: Erstens sollte der Ausdruck „kosmische Evolution“ vermieden werden, da die Entwicklung von Teilchen, Sternen, Galaxien etc. im Kosmos ganz anderen Gesetzmäßigkeiten folgt als die biologische Evolution; etwa gibt es dort die für die biologische Evolution zentralen Mechanismen von Erbgutveränderung und Selektionsdruck durch die Umwelt nicht. Außerdem gilt die Annahme von Teleologien in der biologischen Evolutionsbetrachtung als zumindest prekär.

²⁵ AEC [wie Anm. 10], 11.

²⁶ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 10.

ken von Gottes Erstursächlichkeit deuten Bishop und Perszyk also noch zu sehr vom Produzentenmodell geprägt.²⁷

b) Gott ist transzendent in dem Sinne, als er nicht einfach mit dem Universum oder den Manifestationen des Guten identisch ist. Die göttliche Realität übersteigt ihre jeweiligen konkreten Realisierungen.²⁸

c) Das traditionelle Attribut der Einfachheit Gottes, insofern es in ihm keine Zusammensetzungen (von Essenz und Existenz) o.a. sehen Bishop und Perszyk dadurch gewahrt, dass Gott eben überhaupt keine Entität, kein Gegenstand ist, und damit auch kein Gegenstand, der eine Essenz exemplifizieren könnte. Gott ist einfach die Realität (oder das Universum), insofern sie das höchste Gut realisiert.

d) Gott hat Mysteriencharakter (incomprehensibility) insofern, als die Erklärungen für das Universum für uns nicht völlig verstehbar sind. Warum das Universum die Eigenheit hat, auf die Realisierung des höchsten Gutes hingeordnet zu sein, bleibt ein geheimnisvolles, letztes Faktum (siehe oben: „Here mystery reigns.“).²⁹ Damit steht der euteleologische Ansatz in durchaus Einklang mit der theistischen Tradition: Ein adäquater Gottesbegriff wird immer ein Grenzbegriff und ein Punkt sein, wo der Regress der Erklärungen sinnvollerweise abbrechen darf.

e) Von einigen weiteren traditionellen Gottesattributen behaupten Bishop und Perszyk nur summarisch, dass sie mit dem euteleologischen Ansatz kompatibel seien;³⁰ näherer Betrachtung dürfte dieser Anspruch aber wohl nicht überall standhalten. Von Gottes Zeitlosigkeit (atemporality) wird man diese Vereinbarkeit noch behaupten können: Dass das Universums das Gute realisiert, kann – anders als wenn Gott ein Objekt wäre – als außerzeitliche Eigenheit gesehen werden.³¹

f) Dasselbe gilt wohl auch für Gottes Unveränderlichkeit und Impassibilität: Da Gott, wie gesehen, nicht mit den (veränderlichen) einzelnen Manifestationen des Guten identisch ist, sondern mit der grundsätzlichen Eigenheit des Univer-

²⁷ AEC [wie Anm. 10], 3f.

²⁸ AEC [wie Anm. 10], 9. Vgl. auch DA [wie Anm. 9], 10: „The realised telos of the Universe in virtue of its concreteness must belong to the Universe, however. As to its status as *telos* it may be transcendent; but as to its concreteness it must be immanent.“

²⁹ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 7.

³⁰ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 11.

³¹ Bishop und Perszyk dürften bewusst für die Außerzeitlichkeit Gottes und nicht seine Ewigkeit (also das anfangs- und endlose Durchleben unendlich vieler Zeitspannen oder -punkte) optieren: Wäre nämlich die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren, „nur“ als ewig in diesem letzteren Sinne konzipiert, dann könnte sich vor dem Hintergrund des zeitlichen Anfangs des Universums ein Problem ergeben: Gott würde dann mit dem Universum zu existieren begonnen haben.

sums, das Gute zu realisieren, ist Gott nicht veränderlich und wird auch von einer Erweiterung oder einem Schrumpfen dieser Realisierungen nicht getroffen.

g) Die Notwendigkeit der Existenz Gottes scheint bedingt rekonstruierbar, insofern man auch vom Universum – als das höchste Gute realisierend – sagen kann, dass es notwendig existiert, bzw. man zieht sich auf eine bedingte Notwendigkeit zurück: Sofern ein Universum existiert, ist es notwendig, dass es das höchste Gut realisiert. Dass dem so ist, ist nach Punkt d) ein letztes, nicht weiter erklärbares Faktum.

h) Die Omnipräsenz Gottes ist nur in einem losen Sinne rekonstruierbar: Insofern das Universum trivialerweise omnipräsent ist und die grundsätzliche Eigenart hat, das höchste Gut zu realisieren, ist auch diese – sofern man Eigenarten einen Ort zusprechen kann – omnipräsent.

i) Schwierig einlösbar scheinen die Ansprüche, dass auch die göttliche Allmacht und das göttliche Allwissen in den euteleologischen Ansatz einfügbar seien. Mit der Aufgabe eines personalen Gottesbildes – dazu sogleich – erscheinen diese personalitäts-präsupponierenden Attribute prekär. Wie die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren, etwas „wissen“ können sollte (wenn auch in einem theistisch-analogen Sinne modifiziert), scheint aus Gründen der kategorialen Einordnung nicht absehbar, damit wäre eine Zuschreibung von „Allwissen“ (auch wenn man es aus logischen Gründen bereits punktuell eingeschränkt verstehen mag) natürlich ebenso schwer nachvollziehbar. Für die göttliche Allmacht gilt bei näherer Betrachtung dasselbe: Egal, wie stark man sich bei der Explikation der göttlichen Allmacht aus logischen Gründen bescheiden mag (und z.B. die Unverrückbarkeit der Vergangenheit und die Unabänderlichkeit logischer und mathematischer Gesetze nicht als ernsthafte Einschränkungen dieser Allmacht betrachten wird), so bleiben Bishops und Perszyks Beschreibungen der göttlichen Aktivität und der Verwirklichung des Guten im Universum doch deutlich hinter solchen Allmachtszuschreibungen zurück. Es würde auch nicht weiterhelfen, eine (triviale) Widerspiegelung der Allmacht darin zu sehen, dass das Universum alles kann, was es eben kann, aber dann wäre es ja das Universum, das in diesem Sinne allmächtig wäre; Gott aber ist die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren.

j) Bezüglich der göttlichen Omnibenevolenz räumen Bishop und Perszyk selbst ein, dass man sie kaum aufrechterhalten kann, wenn die Personalität Gottes aufgegeben wird. Dies mag im Rahmen eines euteleologischen Ansatzes zunächst paradox erscheinen, da dieser doch die Eigenart des Universums, das höchste Gut (die Liebe) zu realisieren, mit Gott identifiziert. Die Autoren bekräftigen zwar, dass in ihrem Ansatz Gott eine engere inhärente Beziehung zur Gutheit selber

habe, Omnibenevolenz wird hier jedoch offensichtlich konkreter und näher am Wohlwollen seitens menschlicher Personen entlang gedacht, so dass sie dort nicht zugeschrieben werden kann, wo auch Personalität nicht zugeschrieben wird.³²

k) Die deutlichsten revisionären Züge relativ zur Tradition hat die euteleologische Gotteskonzeption eben hier, in der Aufgabe des personalen Charakters Gottes. Bishop und Perszyk zeichnen zunächst in einem historischen Exkurs³³ nach, wie die Rede von „Gott als Person“ erst relativ spät (im 17.Jh.) und als Produkt mehrerer ideengeschichtlicher Wurzeln in die Theologie und Religionsphilosophie Eingang gefunden hat. Man könnte eine Folge dieser Neuheit darin sehen, dass die personalitäts-aneutenden Redeweisen weder einheitlich noch immer klar sind. Bishop und Perszyk zeigen dies³⁴ anhand der semantisch nahe beieinander liegenden Zuschreibungen, Gott sei „wie eine Person“ oder „personal“, er „habe eine Persönlichkeit“ (personality) oder er sei „mehr wie eine Person als wie etwas anderes“ (etwa ein Naturfaktor) zu verstehen. Innerhalb dieser Zuschreibungen könnten durchaus noch weitere semantische Feinheiten zu unterscheiden sein, etwa ist – auf das Deutsche bezogen – keineswegs trivialerweise ausgemacht, ob „eine Person sein“ / „wie eine Person sein“ / „personal sein“ / „personenartig sein“ / „ähnlich wie eine Person sein“ denselben Gehalt bezeichnen. Im Falle Gottes ist weiters damit zu rechnen, dass man ihm letztlich auch so etwas zuschreiben wird wollen wie dass Gott in einem eminenteren, das menschliche Personsein übersteigendem Sinne Person (oder etwas anderes aus der Liste) sei. All dies trägt dazu bei, die Personalitätsredeweisen im Unklaren zu lassen. Bishop und Perszyk halten daher dafür, dass ein gänzlicher Verzicht auf die Personalität Gottes befreiend sei: Er erspart das Problem, was an den personalitäts-aneutenden Redeweisen wörtlich zu nehmen sei und was nicht, und er erspart das Unbehagen mit dem aus diesen Überlegungen resultierenden und in der Regel bis zur Unähnlichkeit verdünnten Personbegriff. Statt dessen könne man sich bedenkenlos am Reichtum der Personalitäts-Redeweisen als einem bloß religionspsychologischen Hilfsmittel erfreuen, über dessen metaphysischen Gegenwert man sich dann keine Gedanken zu machen brauche.³⁵

Den fundamentalen Einwand gegen ihre Position – jenen der religionsphänomenologischen Inadäquatheit, weil verschiedene religiöse Phänomene wie Bittge-

³² Vgl. AEC [wie Anm. 10], 11.

³³ Vgl. GaP [wie Anm. 10], Kap. 1.

³⁴ Vgl. GaP [wie Anm. 10], Kap. 2.

³⁵ Vgl. GaP [wie Anm. 10], 10f. – Bishop und Perszyk weisen nebenbei darauf hin, dass es auch psychologisch keineswegs zwingend sei, sich Gott personal vorzustellen, wie Formen apersonaler religiöser Erfahrung besonders in östlichen Religionen belegen.

bet, religiöse Erfahrung und der Glaube an ein Handeln Gottes ohne einen personalen Gott nicht mehr rekonstruierbar scheinen – nehmen Bishop und Perszyk vorweg. Es sei allerdings – so ihre Antwort – eine falsche *petitio principii*, dass eine religiöse Haltung in einer persönlichen Beziehung zu einem objektartigen, personalen Gott „da draußen“ bestehen müsse. Ihre Anschlussüberlegungen sind ambivalent: Einerseits greifen sie auf die psychologisierenden und moralpragmatischen Umdeutungen religiöser Sätze aus den Diskussionen der 1960er Jahre zurück: Religiöse Behauptungssätze sprächen in Wahrheit nicht von einem höchsten Wesen, sondern über tiefe persönliche Beziehungen und eine liebende Deutung der Erfahrung. Die Beziehung zu Gott habe mehr mit Teilhabe an Beziehungen, die vielleicht das Göttliche konstituieren, als mit einer Beziehung zu einem äußeren, wenngleich personal gedachten Objekt zu tun. Andererseits räumen sie ein, dass sich Praktiken wie Bittgebet und Verehrung auf „something that is ultimate“ beziehen müssen, etwas, das die Anselm'sche Formel erfüllt, dass über es hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.³⁶ Worin dieses bestehen könnte, beschreiben Bishop und Perszyk primär *ex negativo*: eine Person (und damit ein Individuum unter anderen) könne nicht das Objekt von Gebet und Verehrung sein. Eine positive Beschreibung bleibt aus. Man könnte nun *prima facie* vermuten, dass damit einfach das Universum gemeint sein könnte (oder das Universum, insofern es das höchste Gut realisiert); damit würde die Position Bishops und Perszyks freilich in stärkere Nähe zum Pantheismus geraten, als es ansonsten den Anschein hat. Überlegungen in DA – auch dort wird die Anselm-Formel angezogen – legen allerdings nahe, dass dieses verehrungswürdige Größte die aktive Kraft der Liebe sein könnte; sie sei die größte denkbare Kraft zum Guten.³⁷ Dieser Gedanke wird freilich nur dann einigermaßen plausibel, wenn der ethische Vorrang der Kraft der Liebe auch einen ontologischen Vorrang begründet, und dass Final- und Wirkursächlichkeit – wie oben erläutert – zusammenfallen können:

“On a euteleological account, in the absence of any ultimate Producer, the Universe as a creation *ex nihilo* may be ultimately explained in terms of its Point, realised love. What we are now able to add is that the divine status of love's activity *in* the Universe depends on love's being the ultimate *telos* of the Universe, and *thereby* its Source.” (DA 14)

³⁶ Vgl. GaP [wie Anm. 10], 14.

³⁷ Vgl. DA [wie Anm. 9], 13f.

3.4 Panentheistischer Theismus: Ist Gott vom Universum distinkt?

Weiter oben in 3.2. wurde die Aufgabe des Dualismus zwischen natürlichen und übernatürlichen Entitäten bzw. zwischen Gott und dem Universum / der Schöpfung als eines der Charakteristika der Position von Bishop und Perszyk vorgestellt. Sie verstehen ihre Position ausdrücklich als „monistisch“ in dem Sinne, dass der Ausdruck „Universum“ nicht – wie bei „personal omniGod“-Konzeptionen – das Universum ohne Gott bezeichnet. Gott steht dem Universum also nicht gegenüber.³⁸ Bishop und Perszyk reihen ihre Position selber als eine Form des Theismus ein, die man panentheistisch nennen könnte, die sich aber von einem simplen Pantheismus dadurch unterscheidet, dass Gott gegenüber der Welt doch irgendwie transzendent bleibt und (als *telos* der Welt) in eine andere Kategorie fällt:

“Does that suggest, then, that God is simply to be identified with the Universe itself – the strict totality of all that exists? That will be rejected as a pantheist identification – although any serious pantheism posits the divine as the *unity* of all that exists, not the mere aggregation. For theism, God’s reality must be transcendent – a desideratum which we think euteleology meets by identifying God’s concrete reality with the Universe’s being a unity that realizes the supreme good as its *telos*. This construal of the euteleological conception *does*, therefore, interpret theism as a ‘serious’ pantheism – although many will prefer the term ‘pantheism’ as connoting that all that exists is ‘in’ the divine reality which nevertheless transcends each and every item and aspect of reality including their aggregate.” (AEC 9)

“We agreed [...] that God must in some sense be ‘transcendent’ and ‘supernatural’; our euteleological view is not pantheistic, though it is panentheistic.” (GaP 6)

“If God is identified with the supremely good *telos* of the Universe, then God is not thereby identified with the Universe itself, since the Universe and its *telos* (if it has one) are not the same – indeed, they are in quite different ontological categories.” (DA 9)³⁹

Nicht weiter irritieren sollte in dieser letzteren Passage ihre gegenüber anderen vereinfachende Formulierung (die der etwas früheren Entstehungszeit dieses Artikels geschuldet sein mag); Gott wird ja sonst eher als *realisiertes telos* oder Eigenschaft des Universums, das *telos* zu realisieren, umschrieben. Jedoch macht diese Passage nochmals besonders deutlich, dass Bishop und Perszyk anscheinend doch⁴⁰ einen Rest von Distinktion zwischen Gott und dem Universum beibehal-

³⁸ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 3.

³⁹ Anzumerken ist zu dieser Passage ihre gegenüber anderen etwas vereinfachende Formulierung.

⁴⁰ Es gibt auch Formulierungen wie DA [wie Anm. 9], 10, die teilweise in andere Richtungen weisen: „The realised *telos* of the Universe in virtue of its concreteness must belong to the

ten wollen – allerdings eine, die man nicht als Realdistinktion, sondern eher als *distinctio rationis*, also eine gedankliche Unterscheidbarkeit einordnen könnte: Gott ist ein Aspekt am Universum, einer, der seine Werthaftigkeit begründet und gleichzeitig auch seine Existenz erklärt.

Ob man Bishops und Perszyks Position wirklich als „panentheistisch“ bezeichnen darf, hängt natürlich mit der Explikation von „Pantheismus“ zusammen, die nach dem oben in Abschnitt 1 Gesagten notorisch schwierig ist. Schließt man sich Klaus Müllers Option für Hartshornes und Reeses ETCKW-Abgrenzungskriterium für genuin panentheistische Positionen an („God as Eternal-Temporal Consciousness, Knowing and Including the World in His Own Actuality“, also „Gott als ewig-zeitliches Bewusstsein, das die Welt kennt und in seiner eigenen Aktualität [nicht aber in seinem Wesen] mit einschließt“),⁴¹ so wird man zunächst eine Lücke beim Bewusstseinsaspekt bemerken: Bishops und Perszyks Gotteskonzeption ist nicht subjekttheoretisch eingebettet (und zwar weder vom göttlichen noch vom menschlichen Bewusstsein her gedacht), und auch ein – wie immer geartetes – Wissen Gottes von der Welt hätte (aufgrund der Zurückdrängung des personalen Elements) nirgends darin Platz. Es würde sich insofern um einen nicht-subjekttheoretischen Pantheismus handeln. Man kann sich aber auch fragen, ob sich die Selbsteinordnung Bishops und Perszyks als „Pantheismus“ sachlich gesehen überhaupt nahelegt. Insgesamt ist die Denkrichtung des Ansatzes nämlich eher vom Universum hin zu einer möglichen Einordnung Gottes darin orientiert als umgekehrt, und die Gottesfunktion übernimmt darin ein bestimmter Aspekt des Universums, nämlich seine Eigenschaft, das höchste Gut zu realisieren. Es ist also eher Gott im Universum enthalten (und manifestiert/inkarniert sich dort auch in gewissen Episoden) als das Universum in Gott. Wollte man ein sprachliches Etikett dafür suchen, dann könnte man die Position Bishops und Perszyks also vielleicht treffender als „theos-em-pantistisch“⁴² einordnen denn als panentheistisch.

Universe, however. As to its status as *telos* it may be transcendent; but as to its concreteness it must be immanent. So the fork does apply, and it turns out (on our current suggestion) that God is *not* distinct from the Universe. How much of a scandal is this? [...]

⁴¹ MÜLLER, Glauben – Fragen – Denken [wie Anm. 4], 754.

⁴² Ich danke Dr. Walter Mader für seinen graezistischen Beistand bei dieser Neuprägung.

4. Motive und Methodik: Ethik, Revisionäre Metaphysik oder beides?

Einige der hauptsächlichen Motiva hinter der euteleologischen Position sind klar erkennbar: *Ex negativo* geht es primär um die bereits erwähnte Zurückweisung des Produzentenmodells der göttlichen Ursächlichkeit: Gott ist nicht nach der Art eines menschlichen intentional wirkenden Akteurs zu denken, der das Universum erschafft und ihm gegenübersteht. Dies würde Gott zu einem Akteur unter potentiell auch anderen degradieren, die göttliche Einzig(artig)keit muss für Bishop und Perszyk aber unbedingt gewahrt bleiben.⁴³ Diese Ablehnung eines „Dualismus“ zwischen Welt und Gott ist für Bishop und Perszyk offensichtlich so zentral, dass sie einen wesentlichen Grund für die Ablehnung eines (eigentlich prima facie vielleicht naheliegenden) platonischen Axiarchismus darstellt. Denn der Platonist trüge für ihren Geschmack immer noch zu viel ontologischen Dualismus in die Wirklichkeit hinein: Gott bzw. das Gute existierte demnach in einem separaten ontologischen Bereich, und das Universum existierte deshalb, weil es gut für es sei.⁴⁴ Bishop und Perszyk dagegen reihen ihre Position ausdrücklich als Monismus ein.⁴⁵

Inwieweit dieses deklariert monistische Anliegen mit einer naturalistischen Tendenz oder zumindest mit dem Anliegen, einen an Naturalismus anschlussfähigen Pantheismus zu explizieren, gekoppelt ist, ist schwer einschätzbar. Einerseits bezeichnen Bishop und Perszyk ihre Position zwar selbst als „naturalistisch“, meinen damit aber nur den bereits erwähnten und von ihnen betonten Gott/Welt-Monismus und distanzieren sich ausdrücklich von anspruchsvolleren philosophischen Naturalismen.⁴⁶ Andererseits sind die an dieser Stelle abgelehnten „Naturalismen“ aber wiederum so stark formuliert, („belonging to natural scientific theory“, „ideally completed ‚theory of everything“⁴⁷), dass auch viele Naturalisten einen so explizierten Naturalismus ablehnen würden. An anderer Stelle⁴⁸ erwähnen Bishop und Perszyk, dass vor einem „naturalist, properly ‚creaturely‘, understanding of ourselves“ (das sich anscheinend nahelegt) die Idee eines göttlichen Produzenten des Universums kaum kohärent wäre. Ambivalent ist auch die Beschreibung der naturwissenschaftlich „unbezweifelbaren“ Naturteleologie

⁴³ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 6.

⁴⁴ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 5.

⁴⁵ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 1, 3.

⁴⁶ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 3.

⁴⁷ AEC [wie Anm. 10], 3, Anmerkung 9.

⁴⁸ Vgl. DA [wie Anm. 9], 5.

in der kosmischen und irdischen Evolution (zur Problematik dieser Beschreibung siehe oben 3.2). Einerseits wird klar betont, dass diese kein religionsphilosophisches Argument darstelle, andererseits wird aber nicht abgelehnt, darin die Aktivität des göttlichen Geistes zu sehen. Und es fragt sich natürlich überhaupt, warum dieser problematische Punkt hier überhaupt relativ markante Erwähnung findet. Manches spricht also doch dafür, dass in Bishops und Perszyks Konzeption der Gedanke einer in sich verehrungswürdigen Natur mitschwingt.

Gleichzeitig betonen Bishop und Perszyk aber die letztlich ethische Motivation des euteleologischen Ansatzes: Theismus habe immer auch einen Vorschlag zu enthalten, was ein gutes Leben, individuell und sozial betrachtet, auszeichnet, er habe mit einem metaethischen Realismus gekoppelt zu sein, keine unerreichbaren Ideale zu postulieren, aber doch eine irgendwie geartete ontologische Priorität des Guten zu begründen.⁴⁹ Der euteleologische Ansatz versteht sich nun als Versuch einer damit korrespondierenden spekulativen Metaphysik, eines „ethically motivated metaphysical posit“ unter der Voraussetzung der Realität des Universums, die diesen Anforderungen Genüge tun soll. Nicht zum Aufgabenkreis des euteleologischen Ansatzes gehört es hingegen, eine metaphysische Theorie über die Herkunft des Universums zu liefern – eine solche halten Bishop und Perszyk für notwendigerweise unerreichbar.⁵⁰

Nur angerissen, aber nicht tiefer erörtert sei abschließend noch die Frage, als was der euteleologische Ansatz grundsätzlich eingeordnet werden könnte: als (logisch gesehen nur offenbarungsgestützt erhältliche) Theologie oder als Philosophie? Die gelegentlich benutzten Bibelzitate und Beispiele aus liturgischen Texten erfüllen mehr eher illustrative als begründende Funktion, das johanneisch-theologische Motiv, dass Gott die Liebe ist, prägt den Ansatz allerdings deutlich. Aufs Ganze gesehen ist der euteleologische Ansatz daher wohl als Versuch zu sehen, eine offenbarungstheologische Position mit einer spekulativen Rahmenmetaphysik zu ergänzen, er ist also selbst als theologische Position einzuordnen.

5. Umriss einer Kritik

Dass Bishop und Perszyk ihre Konzeption in einem hohen Maß an kategorialer Klarheit entwickeln und mit ihrer Kritik an allzu anthropomorphen Vorstellungen des „personal omniGod“ in der Tat eine Achillesferse eines Segments der analyti-

⁴⁹ Vgl. AEC [wie Anm. 10], 7f.

⁵⁰ Vgl. ebd.

schen Religionsphilosophie treffen, sollte als klares Verdienst der Konzeption festgehalten werden. Weiterführend ist auch der Hinweis auf gängige semantische Unklarheiten in der Umschreibung von Gottes Personalität (siehe oben 3.3 k)). Kritische Überlegungen zur euteleologischen Gotteskonzeption könnten aber an zumindest drei Punkten ansetzen: (1) Der fraglichen Zielerreichung bezüglich eines Hauptmovens hinter der Konzeption, nämlich des Problems des Übels; (2) der fraglichen religionsphänomenlogischen Adäquatheit (dazu wurde auch oben in 3.3 schon einiges gesagt) und (3) der Leistungsfähigkeit des metaphysischen Ansatzes, den man als Versuch einer metaphysischen Religionsphilosophie ohne Kontingenz und ohne Analogie charakterisieren könnte.

Ad (1): Prima facie ist das Problem des Übels natürlich von vornherein zum Verschwinden gebracht, wenn man die Personalität Gottes (und damit die Konzeption eines allgütigen oder sonstwie moralisch charakterisierten Gottes) deklariertermäßig aufgibt: Wo es keinen (wie immer zu denkenden) personalen Akteur gibt, dem man das Übel als Versagen zuschreiben könnte, dort gibt es auch kein Problem des Übels. Bishop und Perszyk räumen jedoch selber ein, dass das Problem des Übels in gewandelter Form wiederkehren könnte, nämlich als das „Dysteologie-Problem des Übels“⁵¹: Wie kann ein Universum, das soviel Liebloses und Liebes-Verweigerndes enthält, dennoch die Existenz von Liebe als seinen letzten Zweck haben?⁵² Bishop und Perszyk lassen das Problem vorläufig offen, weisen aber darauf hin, dass man die Lösungskompetenz für das Problem des Übels nicht isoliert, sondern vergleichsweise, insbesondere im Vergleich mit der abgelehnten „personal omniGod“-Konzeption, diskutieren sollte.

Ad (2): Mit dem Problem einer sachgerechten Rekonstruktion der Personalität Gottes und des göttlichen Handelns haben Bishop und Perszyk in der Tat eine notorische Schwachstelle des Theismus benannt; ob ihre eigene Lösung allerdings zufrieden stellen kann und darin wirklich so etwas wie eine Begründungsfunktion Gottes für das Universum und eine persönliche Beziehung des religiösen Menschen zu Gott (inclusive z.B. Bittgebeten, religiöser Erfahrung und einem Glauben an das Handeln Gottes) rekonstruierbar ist, erscheint fraglich. Bishop und Perszyk erkennen diese Problematik selbst und gehen auch ausführlicher auf sie ein.⁵³ Bishop und Perszyk sehen eine *petitio principii* darin, dass eine religiöse Welt-

⁵¹ Vgl. DA [wie Anm. 9], 14f. – Ich ziehe diese Übersetzung für „dysteological problem of evil“ (DA 15 [wie Anm. 9], Anm. 37) vor: Es ist (anders als z.B. beim „logical problem of evil“) nicht das *Problem*, das dysteleologisch ist, sondern die Dysteologien im Universum stellen ein Problem für den euteleologischen Ansatz dar.

⁵² Vgl. DA [wie Anm. 9], 14.

⁵³ Vgl. GaP [wie Anm. 10], 11–13.

anschauung oder Lebensorientierung nur in Bezug auf einen als eigenständiges Objekt gedachten Gott denkbar sei:

“This argument seems to presuppose that religious commitment is a personal relationship with God, a God who is ‘out there’. It already assumes that God is an individual person. Arguably this is the wrong starting point.”⁵⁴

Was Bishop und Perszyk als Lösungsweg anbieten (siehe oben 3.3 k)), erinnert aber selbst in vielem an eine *petitio principii*. Unter Rückgriff auf religionsphilosophische Positionen der 1960er-Jahre wird de facto eine massive Umdeutung der Natur religiöser Sätze und ihre theoretische Entkernung, was ihren Objektbezug angeht, vorgeschlagen: Religiöse Sätze scheinen letztlich doch von persönlichen Beziehungen zu sprechen. Dass damit den Gläubigen de facto ein profundes Missverständnis des eigenen Glaubens zugeschrieben wird, steht aber in einer gewissen Spannung zu dem Kriterium religionsphänomenologischer Adäquatheit, das Bishop und Perszyk zugrunde legen:

“An essentially anthropological, Wittgensteinian, appreciation of the lived context of theistic belief and practice is thus necessary to philosophical discussion of how, substantively, to conceive of the divine: only such an appreciation can set the proper constraints on what ‘God’ can mean (see Bishop (1998)).”⁵⁵

Trotz der anders lautenden Behauptungen scheint diese religionsphilosophische Adäquatheit nun gerade nicht gegeben: Letztlich bleibt unverständlich, wie man zu einem Aspekt des Universums eine persönliche Beziehung aufbauen können sollte. Dass eine religiöse Lebenshaltung mit dem Streben nach Läuterung der menschlichen Beziehungen und der Intensivierung der eigenen Liebesfähigkeit einhergehen sollte, wie Bishop und Perszyk betonen⁵⁶, bleibt davon selbstverständlich unberührt.

Der entscheidende Schwachpunkt des euteleologischen Ansatzes scheint jedoch in zwei Selbstbeschränkungen im begrifflichen Instrumentarium seiner Metaphysik zu liegen, von denen er sich die eine bewusst und die andere unbewusst auferlegt: Es handelt sich um eine Metaphysik ohne den Gedanken der Kontingenz und ohne analoge Begriffsbildung im Reden von Gott. Die Analyse des Universums als kontingent und die Frage nach seinem Woher wird, wie wir oben gesehen haben, bewusst ausgeklammert, zum Teil wohl deshalb, weil sie als un-

⁵⁴ GaP [wie Anm. 10], 12.

⁵⁵ DA [wie Anm. 9], 3, Anm 10. (Der bezogene Aufsatz ist J. BISHOP, Can There Be Alternative Concepts of God? In: *Nóus* 32 (1998) 174–188.)

⁵⁶ Vgl. GaP [wie Anm. 10], 11f.

lösbar angesehen wird, primär aber wohl deshalb, weil sie in den Augen Bishops und Perszyks die Gefahr des Rückfalls in einen nach Handwerkerart gedachten, weltexternen „personal omniGod“ heraufbeschwört. Aus der tiefsitzenden – und berechtigten – Ablehnung eines solchen anthropomorphen Gottesbildes speist sich Bishops und Perszyks deklariert Gott-Welt-Monismus. Metaphysische Vorschläge sollten nun jedoch dem Gebot der „completeness of evidence“, der vollständigen Berücksichtigung der möglicherweise relevanten Belege Genüge tun, und zu diesen relevanten Belegen gehört vor dem Hintergrund des modernen kosmologischen Standardmodells eben auch der deutliche Eindruck der Kontingenz des Universums: Das ca. 15 Milliarden Jahre alte expandierende Universum scheint einen zeitlichen Anfang gehabt zu haben, und sein zurückrechenbarer Ausgang aus einem punktförmigen Zustand, der so genannten Anfangssingularität (in der wichtige physikalische Größen gegen Null oder Unendlich gehen und die dem physikalischen Zugriff entzogen ist), legt die Frage nach möglichen Wirkursachen dieses merkwürdigen innerweltlichen Anfangs nahe. Nun fehlt es freilich nicht an alternativen physikalischen Weltdeutungsvorschlägen (von Paralleluniversen, zyklischen Universen u.a.), die diese Anfangssingularität nur als Teilaspekt oder Durchgangsstadium eines größeren kosmischen Prozesses erscheinen lassen. Allerdings sind diese Vorschläge bislang nicht über spekulative Weltdeutungen hinausgekommen und erfordern einen erheblichen Aufwand an extravaganten Zusatzannahmen. Die Annahme eines theistischen, welttranszendenten, nicht monistisch gedachten und personenartigen Gottes scheint daher unter gewissen methodologischen Sparsamkeits- und Einfachheitskriterien noch die am wenigsten extravagante Erklärung des Ursprungs der Welt⁵⁷ zu sein und steht im Einklang mit der traditionellen Schöpfungstheologie. All diese Befunde sollte eine vorgeschlagene Rahmenmetaphysik für die Theologie mitberücksichtigen und sich nicht durch ein Monismus-Dekret von vornherein solchen Überlegungen verschließen.

Wenn man sich aber entschließt, den Monismus aufzubrechen und doch wieder einen Universums-jenseitigen Gott „out there“ anzunehmen, dann ist hierbei natürlich die von Bishop und Perszyk aufgezeigte Gefahr des Abrutschens in einen naiv-anthropomorphen Handwerker Gott ernst zu nehmen, und auch ihr Anliegen der Nicht-Gleichstellung Gottes mit anderen Wirkenden innerhalb der Welt ist absolut zu unterstützen. Allerdings scheinen Bishop und Perszyk hier stillschweigend von einer Zweier-Alternative auszugehen, die nicht vollständig ist:

⁵⁷ Zu diesem so genannten *kalam*-Argument, das vor allem von W.L. Craig vertreten wird und, richtig konstruiert, nicht in die Falle des Lückerbüßer-Gottesbildes tappen muss, siehe Kapitel 3.3 aus W. LÖFFLER, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2013².

Entweder, so scheint es, müsse man zu einem anthropomorphen Handwerker Gott zurückkehren, oder man muss, wie Bishop und Perszyk dies tun, die Rede von Gott massiv und zum Teil metaphorisch umdeuten. Dabei bleibt nicht bedacht, dass es möglicherweise einen dritten Weg gibt, den die Tradition mit der Analogielehre umschrieben hätte: Ein tauglicher Gottesbegriff hängt mit den Argumenten für Gottes Existenz zusammen, und er muss immer ein Grenzbegriff sein: Denn er wird an Stellen eingesetzt, wo in den theistischen Argumenten die Reihe der innerweltlichen Erklärungen legitimerweise abbricht (etwa im oben skizzierten *kalam*-Argument dort, wo die naturgesetzlichen Erklärungen abbrechen und auf eine nicht-naturgesetzliche, personale Erklärung umgestiegen wird). Mit diesem Grenzbegriff-Charakter geht freilich die Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit Gottes verloren (was man theologisch durchaus als Vorteil und dem Objekt angemessen verstehen mag). Dieser Grenzbegriff-Charakter schließt jedoch nicht aus, dass Gott wirklich „out there“ existiert, und dass er bestimmte Eigenschaften, die man ihm, aus den Argumenten rückschließend, zuschreibt, *wirklich hat* – auch etwa jene des Personseins und Schöpferseins – allerdings eben in maximaler, eminenter Ausprägung. Damit kann der Umdeutung religiöser Rede in moralische Rede oder bloße Metaphorik ebenso vorgebaut werden wie dem Rückfall in die naive vergegenständlichende Rede von Gott, die Bishop und Perszyk mit Recht zurückweisen.

