

Das euteleologische Gottesbild

Ein Gott, der Liebe ist, aber nicht lieben kann

von Niccolò Galetti

Die Religionsphilosophen John Bishop und Ken Perszyk haben ein alternatives nicht-personales Gotteskonzept und eine damit verbundene euteleologische Metaphysik vorgelegt. Nach einem zusammenfassenden Rückblick auf die wichtigsten vergangenen Publikationen der Autoren zu dieser Thematik soll das Konzept im Licht der durch die Rezeption entstandenen Fragen und der zentralen Ideen ihres neu erschienenen Buches untersucht und die praktischen Implikationen am Beispiel der Konsequenzen, die sich in den Bereichen der Theodizee und der Eschatologie ergeben, aufgewiesen werden.

In vielen religionsphilosophischen Publikationen¹ der letzten Jahrzehnte über die Gottesthematik wird die schon am Ende des 18. Jahrhundert aufgeworfene Frage nach der Kohärenz eines personalen Gottesbildes² wieder aufgegriffen. In diesem Zusammenhang werden auch neue Gotteskonzepte vorgestellt, die sich sowohl vom klassischen als auch vom personalen Theismus abgrenzen. Dabei spielen sowohl alte Gründe – wie der Vorwurf des Anthropomorphismus³ – als auch neue Reflexionen über die Kohärenz der göttlichen Attribute (Allmacht, Allwissenheit und Allgüte) und deren Auswirkungen auf der Ebene der Theodizee, sowie der Versuch der Integration von naturalistischen metaphysischen Kategorien⁴ eine Rolle.

Auch die Religionsphilosophen John Bishop und Ken Perszyk haben ein Gotteskonzept und eine damit verbundene Metaphysik vorgelegt, die sie Euteleologie genannt haben. In diesem Artikel soll zunächst die Euteleologie im Spiegel der bisherigen Publikationen der Autoren vorgestellt werden. In einem zweiten Schritt wird die Aufmerksamkeit den kritischen Anmerkungen und den offenen Fragen gewidmet, auf die die Rezeption aufmerksam gemacht hat, um in einem dritten Schritt die im jüngst erschienenen Buch⁵ der Autoren vorgestellten metaphysischen Voraussetzungen genauer zu reflektieren. Die praktischen

¹ Für einen Überblick siehe *Thomas Schärfl; Christian Tapp; Veronika Wegener* (Hg.), *Rethinking the concept of a personal God. Classical theism, personal theism, and alternative concepts of God*, Münster 2016; *Simon Kittle; Georg Gasser* (Hg.), *The Divine Nature*, New York 2021.

² Für einen Überblick der während der sogenannten „Sattelzeit“ in der Neuzeit geführten Debatten („Pantheismusstreit“, „Theismusstreit“, „Atheismusstreit“), die damit verbundene Frage nach der Denkbarkeit eines personalen Gottes, der mit übernatürlicher Kausalität in der Welt wirkt, und deren Vereinbarkeit mit dem neuzeitlichen Welt- und Menschenbild, siehe: *Georg Essen*, „als ob man von Christus nichts wüsste“? Philosophisch-theologische Überlegungen zur Personalität Gottes, in: *Klaus Viertbauer; Heinrich Schmidinger* (Hg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 47–59.

³ Vgl. *Kittle; Gasser*, *Divine Nature* (wie Anm. 1), 10.

⁴ Vgl. *Schärfl Thomas*, *Euteleology Meets German Idealism*, in: *EJPR* 11 (2019) 83–116, hier 83.

⁵ *Bishop John; Perszyk Kenneth*, *God, Purpose, and Reality. A Euteleological Understanding of Theism*, Oxford 2023.

Implikationen des Konzeptes sollen schließlich am Beispiel der Konsequenzen, die sich im Bereich der Theodizee und der Eschatologie ergeben, diskutiert werden.

1. Der bisherige Stand

1.1 Die Suche nach einem neuen Gotteskonzept und ihre Gründe

Bishop und Perszyk stellen fest, dass innerhalb der analytischen Philosophie der Gott der monotheistischen Traditionen oft mit dem Gott identifiziert wird, den sie als „OmniGod“ bezeichnen: ein übernatürlicher, körperloser und personaler Agent, der das Universum erschaffen hat, dieses erhält und sogenannte Omni-Eigenschaften besitzt (Allmacht, Allwissenheit, Allgüte). Sie weisen auf jene Schwierigkeiten hin, die durch die Attribution dieser Omni-Eigenschaften entstehen: Gottes Einfachheit, Außerzeitlichkeit, Unveränderlichkeit, Unempfindlichkeit und Notwendigkeit. Diese metaphysischen Attribute sind schwer mit einem personalen Gottesbild vereinbar; und die Philosophen, die an diesem Bild festhalten, modifizieren sie oder geben sie auch teilweise bzw. ganz auf. Bishop und Perszyk nehmen diese Überlegungen zum Anlass, um nach einem alternativen nicht-personalen Gotteskonzept zu suchen, das mit der philosophischen theistischen Tradition vereinbar⁶ ist und zugleich religiös adäquat sein soll.⁷

Dieses alternative Gotteskonzept soll sowohl auf seine religiöse als auch auf seine moralische Adäquatheit hin überprüft werden.⁸ Eine für christliche Traditionen adäquate Gottesvorstellung ist eine solche, in der Gott bestimmte Rollen, die für das religiöse Leben wichtig sind, erfüllt. So muss beispielsweise verständlich sein, dass Gott handeln kann, indem er die Welt erschafft, in der Geschichte wirkt und rettet.⁹ Eine zentrale Rolle, die ein Gotteskonzept für den theistischen Glauben erfüllen muss, ist auch die Absicherung der göttlichen Verehrungswürdigkeit.¹⁰

Die Zustimmung zu einem theistischen Gotteskonzept involviert einen Glaubensakt (*faith-venture*), der über die Vernunft hinausreicht (*beyond reason*), weil die allgemein verfügbare Evidenz für die Existenz Gottes weder zu deren Annahme noch zu deren Ablehnung zwingt, sondern ambivalent bleibt (*evidential ambiguity*). Bishop überlegt, unter welchen Bedingungen es rational sei zu glauben, und schlägt in Anlehnung an William

⁶ Während Bishop und Perszyk in früheren Veröffentlichungen gegenüber dem klassischen Theismus sich auch kritisch äußerten, haben sie später ihre Kritik zunehmend auf den personalen Theismus konzentriert und sich bemüht, zentrale Elemente des klassischen Theismus in ihr Konzept zu integrieren; vgl. *Schärtl*, *Euteleology* (wie Anm. 4), 84.

⁷ Vgl. *Bishop John; Perszyk Ken*, *The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God*, in: *Topoi* 36/4 (2017) 609–621, hier 610–611.

⁸ Vgl. *Bishop John*, *How a Modest Fideism may Constrain Theistic Commitments: Exploring an Alternative to Classical Theism*, in: *Philosophia* 35/3–4 (2007) 387–402, hier 391 f.; vgl. ders., *Can There Be Alternative Concepts of God?*, in: *Noûs* 32/2 (1998) 174–188, hier 174 f.

⁹ Vgl. *Bishop John; Perszyk Ken*, *Divine Action beyond the Personal OmniGod*, in: Jonathan Kvanvig (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Volume 5, Oxford 2012, 1–16, hier 2 f.

¹⁰ Vgl. *Bishop*, *Alternative Concepts* (wie Anm. 8), 176.

James's Essay „The will to believe“¹¹ Kriterien vor, um abwegige Glaubensakte zu vermeiden.¹² Es soll zum Beispiel eine Reflexion der religiösen Überzeugungen möglich sein, sodass die Zustimmung zum Geglauten zwar über die Indizienlage hinaus geschehen kann, aber nicht gegen sie. Ersteres wäre legitim, zweiteres jedoch nicht. Ein Glaubensakt ist auch nur dann legitim, wenn er sich auf die Lebensführung auswirkt. Die Zustimmung zum Geglauten ist aber auch eine moralische Angelegenheit. Hierfür entwickelt Bishop weitere Kriterien, die James nicht explizit nennt. Reflektierende Gläubige sollen sich zum Beispiel auch fragen, ob es moralisch gerechtfertigt ist, ihre Überzeugungen für wahr zu halten. Sie sollen sowohl die Redlichkeit ihrer Beweggründe (*probity of motivation*) als auch den moralischen Status der Inhalte (*probity of content*), denen sie zustimmen, reflektieren:

„Morally acceptable faith-ventures require an appropriate tension between ones evolving faith-commitments and ones evolving moral commitments with neither becoming purely subordinate to the other.“¹³

Bishop stellt gerade aus moralischen Gründen den sogenannten ‚OmniGod‘ auf den Prüfstand und hebt die Schwierigkeiten hervor, die sich im Bereich der Theodizee ergeben. Er glaubt zwar nicht, dass die Existenz von entsetzlichem Übel (*horrendous evil*) ausreichend sei, um die Nicht-Existenz Gottes zu beweisen. Sie kann aber wohl die Zustimmung zum OmniGod in Frage stellen: Wie lassen sich Allmacht, Allwissenheit und Allgüte angesichts solchen Übels vereinbaren? Eine Welt, in der ein allmächtiger und allwissender Schöpfer letztlich verantwortlich für entsetzliches Leid ist, selbst wenn es logisch notwendig sein sollte, um ein höheres Gut zu erreichen, und selbst wenn er dann für Ausgleich sorgen würde, ist moralisch nicht unproblematisch. Ein solcher Gott würde für Bishop in einer manipulativen Beziehung zu seinen Geschöpfen stehen. Das Prädikat der Allgüte ist demnach schwer mit der Vorstellung eines allmächtigen, letztverantwortlichen Schöpfers und Erhalters des Universums zu vereinbaren. Für Bishop ist es ferner problematisch, dass der OmniGod sowohl die Rolle des personalen Agenten, von dessen Aktivität alles abhängt (Böses und Leid inklusive), als auch die Rolle dessen, der vom Bösen befreit, heilt und rettet, innehat.¹⁴

In einer überarbeiteten Version des sogenannten *argument from evil* zeigen Bishop und Perszyk, dass die *greater good defense*- und die *free will defence*-Argumente nicht ausreichend sind, um Gottes Allgüte abzusichern; sie spitzen die Frage noch weiter zu: Kann ein Gott, der uns in einer solchen Welt erschaffen hat, eine liebevolle Beziehung zu den Menschen haben?¹⁵ Wäre ein solcher Gott überhaupt vertrauens- und verehrungswürdig?

¹¹ Vgl. James William, *The will to believe and other essays in popular philosophy, and human immortality*, New York 1956, 1–31.

¹² Vgl. Bishop, *Modest Fideism* (wie Anm. 8), 391 f.

¹³ Ebd., 392.

¹⁴ Vgl. ebd., 394 f.

¹⁵ Vgl. Adams Marilyn McCord, *A Modest Proposal? Caveat Emptor! Moral Theory and Problems of Evil*, in: James P. Sterba (Hg.), *Ethics and the Problem of Evil*, Bloomington 2017, 9–26, hier 25.

„If one requires, for instance, that a morally perfect God not only bring about the maximum good, but also ensure that he is good to each person (and perhaps each sentient being), then a viable speculative theodicy will have to show how God might meet this requirement.“¹⁶

Zweifel an der moralischen Vollkommenheit eines allmächtigen und allwissenden personalen Schöpfers könnten Menschen schließlich berechtigterweise dazu bewegen, einen Glaubensakt zugunsten des sogenannten OmniGod für moralisch inadäquat zu halten. So begründen Bishop und Perszyk ihre Absage an den personalen OmniGod und legen ihren Fokus auf eine Alternative, in der Gott weder eine Person noch überhaupt eine ‚Entität‘ sein soll. Während sie es weiterhin für angebracht halten, dass (gewissermaßen metaphorphisch) personale Rede von Gott in der Heiligen Schrift, im Gebet und in der Liturgie verwendet wird, sollte diese das reflektive Verstehen dessen, wer oder was Gott ist, nicht definieren und plädieren für ein Konzept, in dem Gott das Person-sein transzendiert.¹⁷

1.2 Das neue Konzept: die Euteleologie

Der erste Baustein, auf dem das euteleologische Konzept von Gott fußt, ist die Idee, dass Gott Endzweck bzw. Telos und Ursprung des Universums ist. Damit ist nun aber ausdrücklich nicht gemeint, dass Gott der ultimative Erzeuger (*ultimate producer*) des Universums ist, sondern dass die faktische Existenz des Universums nur im Lichte seines Zieles zu erklären ist: Es existiert um der Realisierung des höchsten Guten (*supreme good*) willen. Die Wirklichkeit als Ganzes ist also inhärent auf die Realisierung eines ultimativen Telos ausgerichtet, das mit dem höchsten Gut identifiziert wird und sie existiert, weil dieses in ihr realisiert ist. Wenn man das höchste Gut inhaltlich näher beschreiben wollte, könnte man es in einem christlichen Kontext als Agape-Liebe (*agape-love*) bezeichnen.¹⁸

Was für eine Erklärung der Existenz des Universums ergibt sich, wenn Agape-Liebe als Ziel des Universums postuliert wird und dabei der personale Agent ausgelassen wird, dessen Ziel die Liebe ist? Die Antwort auf diese Frage liefert den zweiten Baustein:

„Euteleology takes the ultimate explainer to be the very fact that Reality’s *telos*, the supreme good, is indeed concretely realized.“¹⁹

Reicht das für eine vollständige Erklärung? Kann es ohne einen Agenten, der kausal das Telos des Universums mit seiner Existenz verbindet, überhaupt eine Schöpfung geben? Ist nicht auch eine Wirkursache (*efficient cause*) zusätzlich zu einer Zielursache (*final cause*) erforderlich? Bishop und Perszyk antworten auf diese Fragen mit einer radikaleren Auslegung der Idee der *creatio ex nihilo*:

„It may be that nothing, not even a supernatural supreme Person, is the producer of the Universe as a whole! [...] The Universe, albeit *ex nihilo*, will then count for the theist as a creation in the sense that there is an ultimate supremely good purpose (*telos*) for the sake of which it exists –

¹⁶ Bishop John; and Ken Perszyk, The Normatively Relativised Logical Argument from Evil, in: International Journal for Philosophy of Religion 70/2 (2011) 109–126, hier 115.

¹⁷ Vgl. Bishop, Divine Attributes (wie Anm. 7), 611.

¹⁸ Vgl. ebd., 613.

¹⁹ Ders., Modest Fideism (wie Anm. 8), 395.

and a Christian version of this euteleological explanation takes that ultimate good to be (agapeistic) Love, perfectly good relationship.“²⁰

Im euteleologischen Bild hat also das Universum weder eine zeitliche noch eine ontologisch vorausgehende Wirkursache und existiert dank seines Zieles. Welche Gottesvorstellung daraus folgt, versuchen die Autoren deutlicher zu machen, indem sie ihre Kompatibilität mit den wichtigsten göttlichen Attributen überprüfen.

1.3 Die metaphysischen Attribute im euteleologischen Gotteskonzept

Nach der euteleologischen Erklärung existiert das Universum, weil es das höchste Gut (Liebe) als Telos hat. Da Gott selbst als höchstes gutes Telos betrachtet wird, ist eine Einteilung der Realität in Natürliches und Übernatürliches nicht mehr nötig. Gott ist nämlich nicht mehr eine übernatürliche Person (oder Wesenheit) jenseits des Universum, die in einer wirkenden kausalen Relation zu ihm stünde. Im euteleologischen Bild bleibt der einzige Ort für Gott das Universum selbst. Wenn es auf der einen Seite möglich ist, ein solches Gottesbild mit monistisch-naturalistischen Weltansichten zu vereinbaren, wachsen auf der anderen Seite Schwierigkeiten: Wie können göttliche Attribute wie Außerzeitlichkeit, Unveränderlichkeit und Unempfindlichkeit erklärt werden? Gibt es noch Platz für Transzendenz?²¹

Diese eben erwähnten Attribute können apophatisch verstanden werden: Sie beschreiben nicht positiv, was Gott ist, sondern nur, was er nicht ist, und betonen dadurch seine Transzendenz. Ein übernatürliches Reich zu postulieren, wäre nur dann notwendig, wenn man diese Attribute einer Person zuschreiben würde.²² Wenn Gottes Einfachheit bewahrt werden soll, kann Gott aber nicht mit einer Entität oder einem Gegenstand innerhalb des Universums identifiziert werden. Um sich vom Pantheismus abzugrenzen, betonen Bishop und Perszyk, dass das Universum und dessen Telos nicht identisch sind. Sie gehören nämlich zu unterschiedlichen ontologischen Kategorien. Ein Telos transzendiert das System, dessen Telos es ist. Gott ist aber auch nicht mit einem abstrakten Ideal zu identifizieren, weil dieses nicht die Fülle von Gottes Wirklichkeit zum Ausdruck bringen würde. Gott könnte als konkret realisiertes Telos des Universums verstanden werden. Was seinen Status betrifft, kann das Telos transzendent sein; was seine Konkretheit betrifft, muss es immanent sein.²³

Wenn Gott das realisierte Telos des Universums und das Telos Liebe ist, dann zählen reale liebevolle Beziehungen zu Veranschaulichungen oder Erscheinungen Gottes. Sie *sind* nicht Gott, man kann sie aber als göttlich bezeichnen. Wenn solche Beziehungen das Göttliche darstellen, dann emergiert das Göttliche innerhalb des Universums. Wie ist diese Tatsache mit den Attributen der Einfachheit und der Notwendigkeit zu vereinbaren? Eine brauchbare Gottesvorstellung muss nämlich im anselmianischen Sinn Folgendes berücksichtigen: Gott als das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, muss notwendig existieren und alles andere von ihm abhängig sein. Bishop und Perszyk fragen sich,

²⁰ Ders., *Divine Action* (wie Anm. 9), 8.

²¹ Vgl. ebd., 9.

²² Vgl. ders., *Divine Attributes* (wie Anm. 7), 615.

²³ Vgl. ders., *Divine Action* (wie Anm. 9), 20.

ob die Größe, die in der anselmianischen Formel vorkommt, uns wirklich zwingt, Kontingenz und Abhängigkeit als ontologisch weniger hochstehend als Notwendigkeit und Unabhängigkeit einzustufen.

„Divine greatness is onto-ethical. It is greatness that should not be assessed against merely metaphysical criteria of greatness qua being: ethical criteria must also be met. Still, ontological greatness must certainly be part of the mix – but it is important to challenge the assumption that ontological greatness has to be greatness with respect to a being’s degree of dependence or independence along the dimension of productive causality. We warn against assuming that God must be that than which a greater producer cannot be thought – an Unproduced Producer of all else.“²⁴

Das, was erforderlich ist, damit das Höchstvollkommene auch ontologisch das Höchste ist, wird in der euteleologischen Beschreibung dadurch geliefert, dass die Existenz des Universums letztlich dadurch erklärt wird, dass das Universum das Höchstvollkommene als zu realisierendes Ziel hat. Die klassische Idee, dass die Schöpfung in einer Relation der Abhängigkeit von Gott steht, wird hier angepasst: Die Relation besteht nicht im Sinne einer Abhängigkeit von dem, der das Universum geschaffen hat, sondern im Sinne einer Letzt-Abhängigkeit von dem, der dessen ultimatives Ziel ist. Wenn man den Begriff von Wirkursache in einem etwas umfassenderen Sinn verwendet, dann könnte man sagen, dass Gott sowohl Wirkursache (*efficient cause*) als auch Zielursache (*final cause*) des Universums ist. Wenn Gott als Zielursache das ist, was letztlich die Aktualität des Universums erklärt, dann ist Gott dadurch auch die Wirkursache des Universums in dem umfassenderen Sinn, dass durch ihn der Übergang von Potentialität zu Aktualität erklärt wird. Gott braucht also nicht *causa prima* zu sein.²⁵ Auch Notwendigkeit kann apophatisch in dem Sinn verstanden werden, dass Gott keine kontingente Entität ist. Es ist unmöglich, dass Nichts existieren soll, selbst wenn alles, was existiert, die ganze Realität also, kontingent ist. Notwendig ist, dass etwas existiert, aber freilich nicht die Existenz von konkreten Dingen als solchen.²⁶ Es bleibt aber das Paradox, dass die Existenz von dem, der den Ursprung von allem realisiert, von Kontingenzen abhängt, die er (der Ursprung) aktualisiert (in dem Sinn, dass er ihre Aktualität erklärt). Dieses Paradox findet in der christlichen Tradition sein Pendant: Maria gebiert ihren Schöpfer.²⁷ Dass das Ziel zugleich der Ursprung ist, ist aber nach Bishop und Perszyk die alleinige Erklärung für die *creatio ex nihilo* im strikten Sinn.²⁸

1.4 Die Omni-Attribute im euteleologischen Gotteskonzept

Die euteleologische Auslegung der göttlichen Attribute Allmacht, Allwissenheit und Allgüte zeigt, wie Bishop und Perszyk versuchen, die Probleme des Omi God-Theismus zu lösen.

Allmacht wird so erklärt, dass die gesamte Realität eine ultimative Wirkursache hat; Allwissenheit wiederum heißt, dass sie inhärent auf das höchste Gut gerichtet ist und Allgüte

²⁴ Ebd., 10.

²⁵ Vgl. ebd., 11.

²⁶ Vgl. ders., *Divine Attributes* (wie Anm. 7), 615.

²⁷ Vgl. ders., *Divine Action* (wie Anm. 9), 12.

²⁸ Vgl. ebd., 14.

meint, dass das höchste Gut in ihr realisiert ist. Zusätzlich werden drei Fragen, die sich in diesem Zusammenhang ergeben, behandelt: die nach dem göttlichen Willen, nach der göttlichen Freiheit und nach dem göttlichen Handeln in der Welt. So kann das inhärente Gerichtet-Sein der Realität als göttlicher Wille verstanden werden. Dieser ist unveränderlich, weil er kein anderes Ziel als das höchste Gut haben kann. Die Realität ist aber keine notwendige Emanation. Selbst wenn in ihr natürliche notwendige Zusammenhänge zwischen kontingent existierenden Entitäten präsent sind, bleibt sie insgesamt ein kontingentes Phänomen. Die göttliche Freiheit besteht darin, dass die Art und Weise, wie die Realität ist und wie das höchste Gut realisiert wird, anders hätten sein können, als sie sind. Die Wirksamkeit des göttlichen Willens wird dadurch erklärt, dass es in der Welt Kräfte gibt, die fähig sind, konkrete Verwirklichungen des höchsten Gutes hervorzubringen. Diese Kräfte können als göttliche Kräfte (*divine powers*) bezeichnet werden, weil sie wesentlich zur Realität gehören und diese Realität in gewisser Weise göttlichen Ursprungs ist. Diese Kräfte operieren aber nicht auf übernatürliche Weise, sondern auf der Ebene der Natur und eben durch natürliche Kräfte (*natural powers*). Alle natürlichen Kräfte zählen als göttliche Kräfte. Die Realität besitzt aber auch weitere Kräfte, deren Ausübung es möglich macht, dass der Kontext, in der die natürlichen Kräfte wirken, ein Kontext verwirklichter Euteleologie ist. Es sind keine Kräfte, die von außen in die Realität eingreifen, sondern solche, die den göttlichen Charakter der genannten Kräfte offenbaren. Ein Beispiel dafür ist die Kraft der Agape-Liebe. Alle kreatürlichen Kräfte sind also göttliche Kräfte, sofern alle Wesen, samt ihren Kräften, ihre Existenz der Tatsache schulden, dass sie ein Telos haben. Die göttliche schöpferische Wirksamkeit (*divine agency in creating*) besteht somit darin, dass letztlich die Realität aufgrund des in ihr realisierten Telos existiert, und die göttliche Wirksamkeit innerhalb der Schöpfung (*divine agency within creation*) besteht in der Ausübung von Kräften innerhalb der Realität, welche die Fähigkeit haben, Verwirklichungen des Guten hervorzubringen.²⁹

Allwissenheit nun kann als das nötige *know-how* für die Aktualisierung der Realität verstanden werden. Alles, was existiert, ist von der göttlichen Perspektive erkannt, es gibt aber kein erkennendes Subjekt oder keinen erkennenden Geist.

Bishop und Perszyk lehnen für ihre Euteleologie die Kennzeichnung Pantheismus ab und würden sich eher unter den Panentheismus einordnen. Noch treffender fänden sie die Bezeichnung „The-en-pan-ismus“: Gottes Kraft wird in und durch die Ausübung von natürlicher Kraft ausgeübt.³⁰

Nun müssen Bishop und Perszyk gewiss auch das Problem angehen, das ihre Überlegungen über das Universum und das Gottesbild eigentlich angeregt hat: die Theodizeefrage. Zu sagen, dass Gott existiert, bedeutet im euteleologischen Bild, dass diese Gesamtheit der Realität notwendigerweise gottgemäß ist (*the God-way*). Wie kann aber dann Übel innerhalb einer solchen Realität vorkommen? Zählt dann das ausgeübte Böse als Ausübung göttlicher Macht? Wenn zum Beispiel ein Folterer einem Opfer Leiden zufügt, wird eine natürliche Kraft ausgeübt, die ja doch angeblich eine göttliche Kraft ist. Gott ist aber hier nicht als produzierender Agent einbezogen, sondern nur, sofern der Peiniger eine Kraft

²⁹ Vgl. ders., *Divine Attributes* (wie Anm. 7), 616 f.

³⁰ Vgl. ebd., 617.

missbraucht, die eigentlich um der Realisierung des höchsten Guten willen existiert. Eine Verantwortung für die missbräuchliche Ausübung kreatürlicher Macht kann Gott daher nicht zugeschrieben werden. Die Kraft des Peinigers ist zwar in gewisser Weise Gottes Kraft, Gott selbst führt aber keine Peinigung aus. Vielmehr steht der Peiniger in Konflikt mit dem inhärenten Ziel der Realität, zu der er gehört; und dieser Umstand hebt den Gräuel seiner Handlungen noch stärker hervor.

Aber auch wenn Gott aus der moralischen Verantwortung für das Leid genommen wurde, bleibt doch noch zu erklären, warum Übel überhaupt geschehen kann. Bishop und Perszyk meinen, dass wir die Wege, auf denen sich möglicherweise das höchste Gut realisieren kann, nicht ganz begreifen können. Konkrete Verwirklichungen des Guten emergieren in einem Prozess der Evolution, der – sofern wir es ermessen können – nicht notwendigerweise so hätte verlaufen müssen, dass er Übel impliziert. Die göttlichen Kräfte können aber Gutes aus Bösem hervorbringen. Dass Übel existieren *müssen*, gehört nicht zum Telos der Realität; aber es ist in der konkreten Verwirklichung des Letzteren als Möglichkeit impliziert. Übel wird grundsätzlich als Privation verstanden, als Mangel an dem Guten, das sein soll.³¹

Es überrascht nicht, dass auch Gottes Allgüte apophatisch beschrieben wird: Gott ist weder eine Person mit unbegrenzter Güte noch das höchste Gut an sich. Er ist nämlich weder ein abstraktes Ideal noch eine reale platonische Form (sonst wäre es ein übernatürlicher Gegenstand). Es können lediglich Realisationen des Göttlichen erkannt werden, nicht aber Gott selbst:

„On the euteleological view, then, God is not to be identified either with any good particular or with universal goodness. Nevertheless euteleology places goodness at the heart of its whole-of-Reality stance. The concrete realization of the supreme good is that for the sake of which all Reality exists, and the fact that the good is realized is what ultimately explains the existence of everything that does exist.“³²

Nun drängt sich die Frage auf: Wer ist Gott; und wo ist Gott? Bishop und Perszyk geben hier eine verblüffende Antwort: Wenn die Euteleologie wahr ist und ihre Behauptungen über die Gesamtheit der Realität begriffen werden, so gilt: „*That is all there is*.“³³

Kann Gott im euteleologischen Konzept die Rolle des „Grundes unserer Hoffnung“ erfüllen? Mit anderen Worten: kann Gott unsere Hoffnung erfüllen, dass Übel und Leid überwunden werden? Aufgrund ihres eher ‚monistischen‘ und naturalistischen Weltbildes kann Erlösung für Bishop und Perszyk nur innerweltlich geschehen. Es kann nicht garantiert werden, dass das Leid jemals ausgeglichen wird und die Ungerechtigkeiten der Geschichte in einem „*realm of ultimacy*“ aufgehoben werden. Gott kann aber unsere Hoffnung erfüllen, dass ein liebevolles Leben nicht durch Leiden und Endlichkeit um seinen Wert gebracht wird und dass es Sinn macht, auch wenn es keinen Ausgleich oder Belohnung für den Einzelnen gibt. Tugendhaftes Leben und Leiden werden trotzdem die Angelegenheit

³¹ Vgl. ebd., 618 f.

³² Ebd., 619.

³³ Vgl. ebd., 618.

der Gerechtigkeit und der Befreiung von Unterdrückung und das Gedeihen von zukünftigen Generationen voranbringen.³⁴ Es können dadurch Realisationen des höchsten Guten emergieren, welche die Macht haben, Gutes aus dem Bösen hervorzubringen.³⁵

2. Rezeption

In der Rezeption des euteleologischen Konzeptes wurde auf kritische Stellen und offene Fragen aufmerksam gemacht. Diese können in drei Themenbereiche eingeteilt werden.

A. Die metaphysische Natur des Göttlichen ist noch unscharf. Gott soll weder ein transzendentes Ideal noch ein immanentes Universal im aristotelischen Sinne sein. Wer und wo Gott ist und wie er die erklärende Rolle einnehmen kann, die Bishop und Perszyk ihn zuweisen, bleibt noch unklar. Marilyn McCord Adams fragt sich nach einer Rückschau auf das Verständnis von Kausalerklärung und Zielen in antiker und mittelalterlicher Philosophie, wie es möglich sein soll, dass etwas Kontingentes auch ein Telos zu sein vermag, das eine erklärende Rolle spielen kann.³⁶ Durch einen Vergleich der Euteleologie mit Hegel und dessen Rezeption hat Thomas Schärfl gezeigt, dass die damaligen Debatten Bishop und Perszyk helfen könnten, sich in der Spannung zwischen Substantialität und Idealität klarer zu positionieren und somit die Ontologie des höchsten Gutes besser zu spezifizieren: Ist der euteleologische Gott eine abstrakte Entität oder würde er eine robustere metaphysische Natur vertragen, nach der ihm auch eine stärkere Form von Selbstidentität zukommen und er zu reziproken Beziehungen fähig sein könnte?³⁷

B. Dennis Stammer bemerkt zurecht, dass das Problem des Bösen in der Welt, um dessen willen Bishop und Perszyk die Adäquatheit eines personalen Gottesbildes in Frage gestellt haben, in der euteleologischen Konzeption verschärft aufkommt.³⁸ McCord Adams weist ferner auf ein Evidenzproblem hin. Da im euteleologischen Bild das Universum die Liebe als höchstes Ziel hat, hat es auch Kräfte, die bewirken, dass personale Wesen entstehen, die zu Agape-Liebe fähig sind. Genauso sind aber auch Wesen entstanden, die an entsetzlichem Übel Schuld haben, sodass unser Universum oft nicht so erscheint, als ob die Liebe sein Telos wäre. Wie kann die gegenteilige Hypothese ausgeschlossen werden, dass es das Übel ist, um dessen willen das Universum existiert?³⁹ Sie fragt sich ferner: Kann der alternative Gott in einer Welt, in der viele Menschen nicht oder nur begrenzt das Glück haben,

³⁴ Vgl. ders., *Alternative Concepts* (wie Anm. 8), 183.

³⁵ Vgl. ders., *Modest Fideism* (wie Anm. 8), 400.

³⁶ Vgl. *Marilyn McCord Adams*, *Horrors: To What End?*, in: Andrei Buckareff; Yujin Nagasawa (Hg.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 128–144, hier 136.

³⁷ Vgl. *Schärfl*, *Euteleology* (wie Anm. 4), 107.

³⁸ Vgl. *Dennis Stammer*, *Die immanente Transzendenz des Guten in der euteleologischen Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk*, in: Bernhard Nitsche (Hg.), *Zwischen Theismus und Pantheismus. Historisch-systematische Skizzen zur Pantheismusfrage*, Baden-Baden 2023, 397–422, hier 416; auch wenn er nicht explizit auf Schärfls Artikel „Euteleology“ (wie Anm. 4) Bezug nimmt, stimmt Stammers Darstellung des euteleologischen Konzepts im Wesentlichen mit dessen Ausführungen überein.

³⁹ Vgl. *McCord Adams*, *Horrors* (wie Anm. 36), 137.

Agape-Liebe zu erfahren und viele Menschen in entsetzlichem Leid involviert sind, wirklich auch die Rolle des Retters erfüllen?⁴⁰

C. Die Positionierung in den ersten Themenbereichen hat Konsequenzen auch auf den Ebenen der Soteriologie und der Eschatologie. Thoma Schärfl erinnert daran, dass für die religiöse Adäquatheit die Beantwortung der Frage nach dem Fortdauern der personalen Identität nach dem Tod von entscheidender Bedeutung sein dürfte und weist auf zwei möglichen Entwicklungsrichtungen hin, in die sich das euteleologische Konzept bewegen könnte, um eine solidere Soteriologie anzubieten: die Herausarbeitung einer göttlichen Identität und Selbstidentität wäre dabei die eine Option. Eine andere Option wäre, die Möglichkeit anzunehmen, dass die *telos*-gerichtete Wirklichkeit, da sie zum Entstehen von Personen, die eine Ich-Perspektive haben, geführt hat, auch das Fortdauern dieser Perspektive nach dem Tod realisieren könnte.⁴¹

3. Eine robuste Metaphysik?

In den folgenden Ausführungen soll nun die Vertiefung und Verteidigung der euteleologischen Metaphysik, die Bishop und Perszyk in ihrem neu erschienenen Buch *God, Purpose and Reality* vorgelegt haben, im Licht der offenen Fragestellungen vorgestellt werden. Die Autoren möchten mit dem jüngsten Aufschlag eine für den Theismus geeignete robuste Metaphysik verteidigen, in der Gott nicht als übernatürlicher Akteur erscheint. Es wird auch der Fokus nicht darauf gelegt zu beweisen, dass diese Metaphysik wahr ist, sondern dass sie philosophisch begründet und religiös adäquat ist.⁴² Im 1. Kapitel ihres Buches legen Bishop und Perszyk nochmals die Gründe dar, die sie dazu geführt haben, die Vorstellung von einem personalen OmniGod als inadäquat zu betrachten: In einem religiös und moralisch adäquaten Konzept müsse Gott bestimmte Rollen erfüllen. Die wichtigste Rolle sei freilich, dass Gott auf einzigartige Weise verehrungswürdig sein müsse. Bishop und Perszyk bezweifeln aber, dass eine allmächtige Person, die in Relation zu abhängigen Personen steht und die erlaubt oder zulässt, dass diesen abhängigen Wesen Leid widerfährt oder zugefügt wird, die nötige Allgüte und moralische Vollkommenheit besäße, die sie verehrungswürdig machte. Ein Gott, der eine Person oder Entität ist, wäre zudem für Bishop und Perszyk weder hinreichend transzendent noch immanent. Auf der einen Seite müsste das Wesen (*being*) dessen, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, selbst das Wesen einer Entität (*the being of an entity*) transzendieren. Auf der anderen Seite wäre die Art der Beziehung, die ein personal gedachter Gott anbieten könne, immer nur eine Beziehung zwischen Personen. Gott sollte aber dazu in der Lage sein, uns näher zu sein, als es eine Person sein kann.⁴³

Im 2. Kapitel ihres Buches werden einige alternative Gotteskonzepte, die Gott als personales Wesen vorstellen und dabei seine Omni-Attribute anpassen, ebenfalls als inadäquat dargelegt. Sämtliche Konzepte, in deren Ontologie Gott als personales Wesen vorkommt,

⁴⁰ Vgl. ebd., 138.

⁴¹ Vgl. Schärfl, *Euteleology* (wie Anm. 4), 114.

⁴² Vgl. Bishop, *God, Purpose*, (wie Anm. 5), 6.

⁴³ Vgl. ebd., 8 f.

werden am Ende abgewiesen.⁴⁴ Bishop und Perszyk favorisieren eine non-personalistische naturalistische Metaphysik, in der Gott nicht nur keine Person, sondern überhaupt kein ‚Wesen‘ ist und in der schlussendlich alle konkreten Wesen zu einer einzigen ontologischen Kategorie gehören. Bishop und Perszyk entfalten dann die bereits vorgeschlagene Idee, dass das ultimative Telos des Universums Agape-Liebe ist. Gott sei da, wo Liebe in Form von Agape herrsche und sich manifestiere – Agape, verstanden als rechte, gerechte und harmonische Beziehung (*right, just and harmonious relationship*).

„This suggested account, though highly personal, is non-personalist in its metaphysics, since it understands God not as ‘a’ person, but, rather, as the highest form of actual, concrete, relationship amongst persons. According to this proposal, God ‘resides’ nowhere else but where concrete loving relationships flourish.“⁴⁵

Am Ende des genannten Kapitels werden die zwei Grundsätze der Euteleologie nochmals vorgestellt, um in den anschließenden Kapiteln ihre Kohärenz zu verteidigen: 1. Die ganze Realität ist inhärent auf die Realisierung des höchsten Gutes gerichtet. 2. Das kontingente Universum existiert, weil es seine Bestimmung erfüllt und die Realisationen jenes Telos (das höchste Gut bzw. Agape-Liebe) beinhaltet.

Ausgangspunkt nach wie vor pro-theistischen Überlegungen von Bishop und Perszyk ist die These, dass es angemessen sei zu glauben, dass die gesamte Wirklichkeit „gott-gemäß“ sei (*the God-way*) und als Gottes ‚Schöpfung‘ eine umfassende Bestimmung habe. Die sonst übliche Folgerung, die besagte, dass Gott deswegen als erste Ursache Ursprung von allem kontingent Existierenden gedacht werden müsse, wird in der euteleologischen Metaphysik durch eine andere ersetzt: Die Welt hat eine ultimative und umfassende Bestimmung und existiert, um diese zu erreichen. Alle kontingenten Entitäten existieren somit, um das Telos des Universums zu realisieren: nämlich das höchste Gut, eine Art von Gut, das nicht relativ, sondern bezogen auf die gesamte Wirklichkeit allvorzüglich und umfassend ist. Da das Universum vollbringt, wofür es bestimmt ist (*it does what it's for*), beinhaltet es vollwertige Manifestationen bzw. Inkarnationen des höchsten Gutes. Die in diesen Elementen sichtbaren Indizien würden zudem ausreichen, um die Existenz des Universums euteleologisch zu erklären.

Spätestens hier melden sich die Bedenken – wie die von Marilyn McCord Adams: Kann eine Zielursache auch als Wirkursache fungieren? In früheren Artikeln hatten Bishop und Perszyk für ein umfassenderes Verständnis von Wirkursache plädiert. Nun versuchen sie aber, ihre These durch die Annahme einer sozusagen ‚höheren‘ transweltlichen Kausalordnung zu unterstützen:

„The idea that something that comes to exist in the Universe might be, or be essential to, the ultimate efficient cause of the Universe’s existence makes no sense within the mundane, empirical, order of agent- and event-causation. It can make sense, however, if a higher transcendent causal order is implicated – and, as we’ll now explain, such a transmundane causal order

⁴⁴ Vgl. ebd., 37–47.

⁴⁵ Ebd., 57.

must be implicated when the mundane causal order is placed in the context of the Universe having, and realizing, an ultimate overall inherent purpose which is the supreme good.“⁴⁶

Diese Erklärung der Wirklichkeit würde freilich nicht funktionieren ohne die Annahme einer unabdingbaren Eigenschaft: ihres inhärenten Gerichtetseins (*reality's being inherently 'directed upon'*) auf die Realisierung des höchsten Gutes. Weder ein Akteur noch eine abstrakte Idee seien aber notwendig, um die Wirklichkeit zu erklären. Das inhärente Gerichtetsein der Wirklichkeit transzendiere alle kontingent existierenden Wesen. Daher könne man sagen, dass die gesamte Wirklichkeit mehr sei das Universum allein. Dieser Hinweis erklärt aber nicht die Existenz des Universums. Vielmehr wird die Existenz des kontingenten Universums durch die Verwirklichung seines Telos erklärt, so dass sich der Eindruck aufdrängt, dass das Kontingente letztlich durch das Kontingente erklärt werde. Diese reine Kontingenz der Existenz zeige aber, dass das Gute nicht ein abstraktes Ideal, sondern eher ein Geschenk und auch keine Notwendigkeit sei.⁴⁷

McCords Frage findet, wie es scheint, keine präzise Antwort: *Wie* die transmundane Kausalordnung funktioniert und *wie* die Existenz des Universums initiiert wurde, bleibt ein Geheimnis. Alles, was man sagen könne, sei, dass es existiere, weil das höchste Gut realisiert werden soll und weil es in diesem Telos den einzigartigen Fall gebe, in dem Wirkursache und Zielursachen zusammenfielen.⁴⁸

Im 4. Kapitel ihres Buches widmen Bishop und Perszyk ihre Aufmerksamkeit der ersehnten Fragen: Wer oder was, ja wo ist Gott nun in dieser Ontologie? Um sie zu beantworten, nehmen sie zunächst eine Unterscheidung zwischen metaphysisch und religiös angemessener Rede von Gott vor. Auch wenn sie es auf der einen Seite für falsch halten, auf einer metaphysischen Ebene von Gott als Person zu reden, halten sie es auf der anderen Seite durchaus für angemessen, in Gebet, Liturgie, Heiliger Schrift und Lehre eine personale Rede von Gott zu verwenden. Sie versuchen zu zeigen, dass es kohärent sei, die Wahrheit theologischer Behauptungen mit Gott als personalem Subjekt zu akzeptieren und dabei gleichzeitig eine Metaphysik des Göttlichen zu unterstellen, die nicht personal ist. Möglich wird das durch eine besondere Art der Wertschätzung analoger Rede, i. e. von ‚analogischer Extension‘:

„In speaking and thinking of God as a being who knows, wills, and acts, we are not engaged merely in the mundane use of analogy in which something has attributed to it a property understood by analogy with things in a different category [...]. In attributing to God properties understood through their application to persons, we are stretching our analogizing beyond applying personal predicates to something in a different category: the very thought of God as ‘a’ thing, entity, or substance to which properties may be attributed is itself a kind of analogizing. That is, thinking of God as an entity that may possess properties may be regarded as extending by analogy our ‘thing-property’ schema from its ordinary use to the unique context of the nature of ultimate reality as theism holds it to be.“⁴⁹

⁴⁶ Ebd., 77.

⁴⁷ Vgl. ebd., 78.

⁴⁸ Vgl. ebd., 79.

⁴⁹ Ebd., 103.

Anders gesagt: Gott ist so anders, dass er alle Kategorien transzendiert. Er ist weder mit dem Universum noch mit dem höchsten Gut als einem abstrakten Ideal oder als ein immanentes Universale zu identifizieren. Er ist auch nicht mit Realisationen des höchsten Guts zu identifizieren. All das sei zwar göttlich, schöpfe aber das Göttliche nicht aus. In der fundamentalen euteleologischen Ontologie erscheint Gott nicht als Person, Gegenstand oder Entität, sondern als „*no-thing*“.⁵⁰

Bishop und Perszyk gehen schlussendlich den Weg einer *via negativa* und heben in ihrer jüngsten Darlegung noch klarer hervor, wer und was Gott gerade nicht sein kann. Sie gehen dann so weit, wie wir gesehen haben, dass sie Gott als ‚Nichts‘, als ‚Kein-Ding‘ bezeichnen. Sie betonen dennoch, dass die Euteleologie sich weder als atheistisch noch als antirealistisch versteht. In der euteleologischen Ontologie besitzen Menschen kognitive Mechanismen, die im Laufe der Evolution emergiert sind und die es ermöglichen, Konzepte zu entwickeln und zu formulieren, die nicht aus der herkömmlichen Sinneswahrnehmung stammen: wie zum Beispiel die Vorstellung von Gott als einem höheren Wesen. Eine derartige Vorstellung finde zwar keine Entsprechung in der Realität – sie besitzt aber die Kraft und das Vermögen, dass Menschen sich mit der ultimativen Wirklichkeit und mit ihrer göttlichen Bestimmung in Verbindung setzen.⁵¹ Mit Hilfe der skizzierten analogischen Extension könnten Postulate über Gottes Existenz, über Gottes Rolle als Schöpfer, als Retter und über die Omniattribute in gewisser Weise ‚wahrgemacht‘ werden – selbst unter den Bedingungen einer Ontologie, in der Gottes Identität nicht spezifiziert werden soll oder kann. Das heißt: Wir konstruieren Sätze, die Gott als Subjekt enthalten, und können ihm somit Eigenschaften zuschreiben, um so im Modus der Analogie Wahrheiten über die letzte Realität und ihre Bedeutung für menschliche Existenz zu vermitteln. Aber können solche Ausdrucksweisen wirklich ohne eine mit Gott identifizierbare Entität ‚wahrgemacht‘ werden? Auch hier müssen Bishop und Perszyk für ihre Antwort an die göttliche Unbegreiflichkeit erinnern: Ja, sie können durch die ultimative Realität (durch Realität, so wie sie ist) ‚wahrgemacht‘ werden. Wie das aber genau geschieht, bleibt ein Geheimnis.⁵²

Der Frage, ob das Göttliche ein Bewusstsein hat oder entwickeln könnte – und der damit verbundenen Frage nach der Fähigkeit zu reziproken Beziehungen – gehen Bishop und Perszyk nicht nach. Derartige Vorstellungen wären wohl kaum in ihr Konzept integrierbar; und solche Erweiterungen sind wahrscheinlich auch nicht von den Autoren gewünscht. Denn sobald Gott in eine Beziehung mit den Menschen treten würde, würde er sofort als moralisch Verantwortlicher für das Übel in der Welt auf der Anklagebank sitzen. Bishop und Perszyk widmen trotzdem kurz ihre Aufmerksamkeit der Frage, ob Gott Geist sei. Zunächst gilt: Das Universum hat ein Telos, aber keinen „Direktor“. Das Telos sei der Natur der Realität inhärent; auch die Materie habe eine inhärente Zielbestimmung (*inherent purposiveness*). Wenn angenommen werden dürfe, dass eine inhärente Zielbestimmung genüge, um als Geist (*mind*) zu gelten oder gesinnt/geistig (*minded*) zu sein, könne man sagen, dass das Universum Geist ist, solange ein Leib-Seele-Dualismus vermieden

⁵⁰ Vgl. ebd., 97.

⁵¹ Vgl. ebd., 106 f.

⁵² Vgl. ebd., 112.

werde, – Geist, sofern er eine Absicht verfolgt (*purposing mind*) zugeordnet zu einem insgesamt zielgerichteten Universum (*purposed universe*). Schlussendlich bleiben Bishop und Perszyk aber der großen spekulativen Frage gegenüber eher neutral.⁵³

Im 5. Kapitel entfalten die Autoren schlussendlich eine euteleologische Theodizee, die doch auch viele Elemente bekannter Theodizeelösungsstrategien integrieren muss, und skizzieren eine Soteriologie, die sie eine non-perfektionistische nennen. Diese könne als Basis für eine präsentische Eschatologie dienen. Darüber hinaus legen sie im letzten Kapitel ihres Buches dar, wie Gebet und Liturgie im euteleologischen Kontext verstanden werden können.⁵⁴

4. Konsequenzen

Wie die eingeführte Form der analogischen Rekonstruktion funktioniert und welche Konsequenzen die vorgestellte Metaphysik für das religiöse Leben hat, wird nun exemplarisch an zwei Themen gezeigt: an der Theodizeefrage und an der Eschatologie.

4.1 Theodizee

Die analogische Rekonstruktion von Sätzen, die personale Gottesrede verwenden, wird verwendet, um die Frage zu beantworten, warum das Übel auch in einem euteleologischen Kontext vorkommt:

„[...] while God’s direct will is wholly focused on the realization of the good, evils occur within God’s permissive will.“⁵⁵

Durch die Attribution eines göttlichen Wollens wird hier eine analogische Extension unseres menschlichen Verständnisses von Personalität versucht. Dies ist aber nur die erste Ebene der Analogie. Von Gott analogisch als wollende Person zu sprechen, könne, wie wir gehört haben, keine positive Wahrheit über ihn vermitteln. In der euteleologischen Ontologie kann Gott nämlich keine Person sein, weil ein Gott, der personal ist, keine adäquate Beziehung Menschen haben könne, deren Leid er zulässt. Die zweite Ebene der analogischen Rekonstruktion besteht darin, dass die Rede von Gottes Wollen etc. so dekonstruiert wird, dass wir einsehen, dass wir Gott dabei als ein Ding zu behandeln (*God-as-a-thing*): als ein Etwas, dem Eigenschaften zugeschrieben werden. Gott aber, so muss unsere Einsicht lauten, transzendiert das Entität-sein, er ist kein Ding (*No-thing*). Jede Form einer Bezeichnung würde seiner Transzendenz nicht gerecht werden. Der genannte Satz vermittelt trotzdem gewisse Wahrheiten über Gott und die Wirklichkeit. Aber wie kann der Satz ‚wahrgemacht‘ werden? Bishop und Perszyk antworten: durch bestimmte Umstände der gott-gemäßen Wirklichkeit.⁵⁶ Die Spezifizierung der Umstände, die den oben erwähnten Satz ‚wahrnehmen‘, drückt die Grundsätze einer euteleologischen Theodizee aus. So heben Bishop und Perszyk hervor: (1) Die Existenz von Übeln im privativen Sinn (Mangel an

⁵³ Vgl. ebd., 68.

⁵⁴ Vgl. ebd., 158–177.

⁵⁵ Ebd., 153.

⁵⁶ Vgl. ebd., 153.

Gutem, das allein eigentlich sein soll) könnte notwendig im Projekt der Realisierung des höchsten Gutes impliziert sein, auch wenn keine konkrete Privation notwendig ist. (2) Die Existenz von moralischem und physischem Übel sei somit nicht logisch notwendig, aber statistisch unausweichlich. (3) Wenn das höchste Gut die Realisation von Agape-Beziehungen beinhalte, dann sollte diese auch die Evolution von Kreaturen beinhalten, die freie moralische Entscheidungen treffen können. Solche Freiheit könne freilich immer auch missbraucht werden. (4) Der reguläre Verlauf von Naturgesetzen könne zudem das Aufkommen von Zuständen zeitweilig verhindern, die nötig sind, um das höchste Gut zu realisieren. (5) Während kontingentes Übel immer sinnlos sei, scheint es, dass es Gutes gebe, das ohne Übel nicht hätte erreicht werden können.⁵⁷

Bezüglich des Evidenzproblems, auf das McCord ebenfalls aufmerksam gemacht hat, geben Bishop und Perszyk zu, dass die Existenz von Übel tatsächlich gegen eine Realität, deren Ziel besagte Agape-Liebe ist, sprechen könnte. Sie präsentieren dafür zwei Lösungsvorschläge: Da in der Welt auch Gutes geschehe, könne man die gesamten Evidenzen betrachten und durchaus unterstellen, dass das Gute überwiege. Bei einer Evidenzlage, die mehrdeutig sei, sei alternativ ohnehin ein Glaubensakt (*faith-venture*) unausweichlich.⁵⁸ Dass die Realität die Liebe als ultimatives Ziel habe, sei nicht auf natürlichen Wegen erkennbar, sondern in gewisser Weise von Gott ‚geoffenbart‘.⁵⁹ Nur so könne die These ausgeschlossen werden, dass das Universum nicht um der Realisierung des Übels willen existiere.

Im Rückblick scheint sich der folgende Eindruck aufzudrängen: Während auf der einen Seite Bishop und Perszyk weiter an der inneren Kohärenz ihrer euteleologischen Konzeption geschliffen haben, lässt sich auf der anderen Seite Stammers Diagnose bestätigen, dass auf der existenziellen Ebene das Problem des Übels noch keine befriedigende Antwort gefunden habe.⁶⁰

4.2 Soteriologie und Eschatologie

Welche Art von Erlösung und welche Hoffnung angesichts von Leid und Tod kann der nichtpersonale Gott der Euteleologie anbieten? Bishop und Perszyk präsentieren eine „Macht der Liebe“-Soteriologie und eine „präsentische“ Eschatologie. Ihre Gedanken kreisen um zwei zentrale Ideen. Deren erste ist, dass die Liebe Macht hat, das Übel zu überwinden, und dass die Tatsache, dass Liebe realisiert ist, schon ein Sieg über das Übel ist. Die zweite ist, dass die Liebe nie endet und es, solange etwas existiert, die Garantie gibt, dass die Liebe bleibt.⁶¹

⁵⁷ Vgl. ebd., 146 f.

⁵⁸ Vgl. ebd., 144.

⁵⁹ Vgl. ebd., 64.

⁶⁰ Vgl. Stammer, Die immanente Transzendenz (wie Anm. 38), 417 f.

⁶¹ Vgl. John Bishop; Ken Perszyk, A-Personal Conceptions of God and the Christian Promise of Eternal Life, in: Simon Kittle; Georg Gasser (Hg.), *The Divine Nature*, New York 2022, 251–268, hier 258. Obwohl der Artikel schon vor *God, Purpose and Reality* veröffentlicht wurde, lässt er sich gut im Zusammenhang mit dem Buch lesen und selbst die Autoren verweisen im Artikel auf das kommende Buch. Das ist der Grund, warum der Artikel erst hier ebenfalls thematisiert wird (und nicht schon im ersten Abschnitt).

Die Euteleologie versteht die Erlösung der Einzelnen und der Menschheit als einen Status der Verwirklichung des höchsten Telos, für den Gott sie „erschaffen“ hat. Eine klare Konsequenz der oben erwähnten Metaphysik ist, dass solch eine Verwirklichung nicht in Form einer ultimativen Vollendung geschehen kann, in der alles in rechter und gerechter Relation zu allem stehen kann. Es gibt folglich keine Wiedergutmachung für erfahrenes und erlittenes Leid. Gesprochen wird vielmehr von einer nicht-perfektionistischen Erlösung und von einem Sieg des Guten ohne finale Vollendung, welche die Geschichte zu Ende bringt. Das höchste Gut wird nämlich im Universum erfüllt und die Menschen können daran partizipieren. Gott „besiegt das Übel“ und „rettet“, weil es Kräfte im Universum gibt (wie zum Beispiel die Agape-Liebe), die im Leben der Einzelnen und der Gesellschaft wirken, um das Gute zu realisieren und sie die Macht haben, das, was diese Realisierung verhindert, zu überwinden. So kann die Ich-Zentriertheit des Menschen überwunden werden, wenn er in rechter Weise auf die, ihn transzendierende, Realität bezogen ist.⁶² Gott, dessen Realität so transzendent ist, dass er nicht näher definiert zu werden vermag, kann durch solch göttliche Kräfte dem Menschen auf intimste Weise immanent sein. Gottes Handeln erfolgt auch nicht von außen, sondern in und durch den Menschen.⁶³ Was der Gott der Euteleologie nicht kann, ist aber, *mit* den Menschen zu handeln. Denn er ist nicht zu reziproken Beziehungen fähig. Da Gott weder eine Person noch ein Wesen ist und kein Bewusstsein hat, selbst, wenn personale Rede von Gott verwendet wird, ist hier kein echter Dialog möglich. Der Mensch kann sich Gott anschließen, sich bestimmen lassen und Kraft bekommen, aber nicht ins Gespräch mit ihm treten.

Was kann Gott mitten im Leid den Menschen geben? Der euteleologische Gott kann Hoffnung schenken, dass das Gute gesucht werden kann und dessen Realisation auch inmitten von inneren und äußeren Widerständen möglich ist und sich lohnt. Diese Hoffnung basiert auf der Garantie, dass die Liebe eine Dynamik hat, die nie aufhört. Die Vorstellung einer ultimativen Vollendung ist eine Metapher für eine Realität, in der es keine Grenzen für mögliche Realisationen des höchsten Guten gibt.⁶⁴ Diese Hoffnung beinhaltet nicht die Aussichten auf Wiedergutmachung und auf Teilnahme am zukünftigen Guten aus erstpersönlicher Perspektive. Was Gott den Menschen mitten im Leiden nicht geben kann, ist Liebe, Aufmerksamkeit und Beistand. Denn im euteleologischen Bild gibt es nur menschliche Liebe.⁶⁵ Gott ist zwar die Liebe, weil er erscheint, wenn Agape-Liebe realisiert wird, die göttlich ist; seine metaphysische Natur gibt es aber nicht her, dass er selbst lieben kann.

Eine weitere Konsequenz der vorgestellten Metaphysik ist, dass der leibliche Tod, das Ende der Existenz einer Person bedeutet. Es gibt keinen Ort für das Fortbestehen der eigenen Identität nach dem Tod. Sogenanntes ewiges Leben fällt mit dem innerweltlichen Zustand der Erlösung zusammen: mit der Erfüllung der eigenen Bestimmung. Gott ist da, wo das höchste Telos realisiert wird. In analogischer Sprache wird dann der Himmel als der Ort beschrieben, an dem Gottes Wille erfüllt ist, also das Universum.⁶⁶

⁶² Vgl. *Bishop*, *God, Purpose*, (wie Anm. 5), 142.

⁶³ Vgl. ebd., 130.

⁶⁴ Vgl. ebd., 139.

⁶⁵ Vgl. *McCord Adams*, *Horrors* (wie Anm. 36), 138.

⁶⁶ Vgl. *Bishop*, *Eternal Life* (wie Anm. 61), 258 f.

Wie verhalten sich ewiges Leben und Tod? Es scheint, dass das Leben mit dem eigenen Tod enden muss. Bishop und Perszyk unterscheiden zwischen geistlichem und leiblichem Tod. Der geistliche Tod sei schwerwiegender und trete ein, wenn man lieblos lebt, wenn man also die Bestimmung, wofür man geschaffen worden ist, nicht erfülle. Dieser Tod könne durch die göttliche Macht der Liebe überwunden werden; und wer dies erfahre, habe schon das ‚ewige Leben‘, sodass man von präsentischer Eschatologie sprechen könne.⁶⁷ Der physische Tod wird allenfalls in dem Sinne überwunden, als die Angst vor dem Tod besiegt wird. Das vorgestellte Gottesbild und die damit verbundene Metaphysik haben auch Konsequenzen für das Menschenbild: Die menschliche Person mit ihrer Ich-Perspektive endet mit dem Tod. Was bleibt, ist der Wert des gelebten Lebens: jenes ewige Leben, an dem man während des Lebens teilgenommen hat. Dieser Wert transzendiert das eigene endliche Leben, weil er eine Rolle in der zukünftigen Realisation des Telos spielen wird.⁶⁸ Was für den Einzelnen gilt, gilt auch für die Menschheit und für die Welt im Ganzen. Ihre Existenz wird enden. Die Realisierung des Telos wird vielleicht in weiteren Spezies und anderen Welten stattfinden.⁶⁹ Da die zwei möglichen Entwicklungspfade der Euteleologie, auf die Thomas Schärthl vor einiger Zeit schon hingewiesen hatte, bisher nicht weiterverfolgt wurden,⁷⁰ stellt sich zum Schluss die Frage nach der (eschatologischen) Gerechtigkeit umso eindringlicher: Was ist mit den Opfern der Geschichte und mit all denen, die großes Leid oder Ungerechtigkeiten erfahren haben? Das Fazit von Bishop und Perszyk lautet:

„The Cristian tradition (...) emphasize that God’s way are not our ways (see Isaiah 55,8-9) and deny that the distribution of good and ill-fortune has anything to do with divine justice (see the Book of Job) – a view which we think makes much more sense on an a-personalist account of what it is for reality to be the God-way.“⁷¹

The philosophers of religion John Bishop and Ken Perszyk have presented an alternative non-personal concept of God and a related euteleological metaphysics.⁷² After a review of the most important previous publications of the authors on the topic, the concept shall be analyzed in the light of some questions raised through the reception and the central ideas of their recently published book. Practical implications of the concept are then exemplified through a reflection of his consequences in theodicy and eschatology.

⁶⁷ Vgl. ebd., 259.

⁶⁸ Vgl. ebd., 260.

⁶⁹ Vgl. ebd., 262.

⁷⁰ Vgl. Schärthl, *Euteleology* (wie Anm. 4), 114.

⁷¹ Vgl. Bishop, *Eternal Life* (wie Anm. 61), 264.

⁷² John Bishop und Ken Perszyk waren im April und Mai 2024 Gastprofessuren am *Lehrstuhl für Fundamentaltheologie* der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU; sie haben in Kooperation mit der Professur für Religionsphilosophie der LMU und der Hochschule für Philosophie in zahlreichen öffentlichen Veranstaltungen, Seminarsitzungen, Workshops und Oberseminaren ihre Position ausführlich und mit größter Noblesse erläutert und zur Diskussion gestellt. Für diese Form des intensiven akademischen Austauschs zu einem im Entstehen begriffenen Konzept sei beiden an dieser Stelle noch einmal ausführlich gedankt. Die Darstellungen des vorliegenden Artikels haben sich durch die vielfachen Diskussionsmöglichkeiten – auch in Hinsicht auf die kritischen Rückfragen – bestätigt gefunden.