

Anliegen und Modelle einer resilienten Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses

von Bernhard Nitsche

Der Beitrag – Anliegen und Modelle einer resilienten Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses – sondiert leitende Merkmale philosophischer Vernunft, unter denen eine reflexiv resiliente und aufgeklärt ideologiekritische Vergewisserung der Annahme des Göttlichen möglich ist. Von daher wird ein Panorama sinnvoller Konzepte der Verhältnisbestimmung von Gott und Welt und der darin gegebenen Differenz-Einheit aufgezeigt.

Grundlegende Überzeugungen werden in der gegenwärtigen Moderne einerseits noch immer durch familiäre Kontexte und prägende Ereignisse der eigenen Lebensgeschichte ausgebildet. Andererseits findet dieser Prozess eigener Wert- und Überzeugungsbildung in hohem Maße über eine sowohl plurale als auch durch Algorithmen individuell zugeschnittene mediale Öffentlichkeit statt, die Inhalte in zunehmend kürzeren Sequenzen und plakativen Zuspitzungen vermittelt, die der eigenen Meinungsblase entsprechen. Argumente können vielfach nur noch im sekundenschnellen und Aufmerksamkeit erheischenden *TikTok*-Format präsentiert werden. Dadurch tritt das nachdenkende und überlegte Sich-Bewegen im Raum der guten Gründe in den Hintergrund und wird angesichts vieler tagesaktueller Herausforderungen des Lebens in den Hintergrund gedrängt. So dominiert in der populären Öffentlichkeit noch immer die Vorstellung von Gott als einem alten Mann mit Bart auf Wolke, der als Super-Marionetten-Spieler alle Geschicke der Welt nach Masterplan vorausberechnet und mit dem geschickten Spiel seiner Finger lenkt. Natürlich ist eine solch naiv-anthropomorphe Gottesvorstellung Klischee und Karikatur zugleich. Gleichwohl bestimmt sie nachhaltig die Ablehnung der Vorstellung von Gott, insbesondere in ihrer personalen Form. Dies verschärft die Aufgabe, ein angemessenes Verständnis des Göttlichen darzulegen und die legitime Wirklichkeitsannahme dieser Hypothese religionsphilosophisch zu begründen. In einer ersten Orientierung wird das Göttliche als der Grund des Ganzen der Wirklichkeit verstanden, *die majestätische Größe des evolutiven Universums* potenziert durch die innere Würde des freien Menschen.¹

¹ Vgl. Volker Gerhardt, *Der Sinn des Sinns*, München 2014; Thomas Rentsch, *Gott*, Berlin 2005; Bernhard Nitsche, *Zwischen Theismus und Panentheismus. Historisch-Systematische Skizzen zur Panentheismusfrage* (Scientia & Religio 22), Baden-Baden 2023; Benedikt P. Göcke; Markus Knapp (Hg.), *Gotteserkenntnis und Gottesbeweis. Philosophische und theologische Zugänge* (QD 320), Freiburg i. B. 2022.

1. Die Forderung philosophischer Vernunft angesichts des szientifischen, kapitalistischen oder religiösen Positivismus

Vernunftgeleitete Bestimmungen des Göttlichen und eines angemessenen Gott-Welt-Verhältnisses stehen unter drei zentralen Herausforderungen, die ich als szientifischen, kapitalistischen und religiösen Positivismus kennzeichne. Dieser Positivismus dominiert die Meinungen in den modernen Gesellschaften und zieht weltanschaulich resiliente Einstellungen gegenüber der Wirklichkeit im Ganzen nach sich, durch die eine vernunftgeleitete Begründungen im Verständnis des Göttlichen und in der Bezugnahme auf das Göttliche herausgefordert ist.

Zunächst ist der szientifische Naturalismus zu einem dominanten Weltverständnis geworden. Dies liegt am Erfolg der Naturwissenschaften und dem Erfolg der technischen Bewältigung von Aufgaben. So hat Auguste Comte in seinem Dreistadiengesetz den Übergang vom mythischen zum metaphysischen Denken angezeigt und die Vollendung vernünftigen Lebens im wissenschaftlichen Positivismus sowie in der technischen Beherrschung der Welt gesehen. Der szientifische Positivismus geht vielfach mit der weltanschaulichen Überzeugung von der Geltung eines physikalistischen Materialismus einher, der durch zwei Strategien bestimmt ist:

Auf der einen Seite ist das szientifisch-positivistische Denken sehr optimistisch. Es behauptet die prinzipielle Möglichkeit der Erkenntnis und Erklärung aller Vorgänge in der Welt durch naturwissenschaftliche Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge und experimentelle Rekonstruktion. Dies wird auch für die Vorgänge, Intuitionen und Gehalte des geistigen und kulturellen Lebens unterstellt. Diese stellen sich als schwach emergente Komplexitätssteigerungen natürlicher Prozesse dar und sind durch diese vollständig erklärbar. Unverfügbarkeit, Freiheit und Kreativität werden deshalb als sekundäre Effekte gehirnphysiologischer Prozesse verstanden. Auch die der Physik vorausliegenden Geheimnisse der Kosmologie, i. e. die Frage, warum es überhaupt Ereignisse von Energie und Masse bzw. das vorfindliche Universum mit organischem und bewusstem Leben gibt und nicht vielmehr nichts, werden als allein vorläufiges Problem angesehen. Noch die geschätzte Un-Wahrscheinlichkeit eines Universums, dessen Naturkonstanten und Feinabstimmungen unter den Bedingungen eines evolutiven Denkens mit einem Faktor von $1:10^{229}$ organisches und bewusstes Leben ermöglicht, vermag nicht in unbegreifliches Staunen zu versetzen. Wahrscheinlicher noch ist das Boltzmann Gehirn, also eine Quantenkonstellation, die ein Universum imaginieren kann, das nicht existiert.² Naturalistisch wird in immer neuen Erklärungsversuchen die – zunächst nur innerhalb einer naturwissenschaftlichen Sicht so konzipierten – Kausalität von Ursache und Wirkung spekulativ extrapoliert. Diese erkenntnistheoretisch optimistische Prämisse ist von der Annahme geleitet, dass vielleicht jetzt noch nicht, aber in Zukunft gewiss, alle Wirklichkeit naturwissenschaftlich vollständig erklärt werden kann.

² Philip Goff, Hat sich das Universum selbst entworfen?, in: Klaus Müller; Benedikt Paul Göcke; Fana Schiefen (Hg.), Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus, Münster 2020, 77–113. Sean Carroll, 'Why Boltzmann Brains Are Bad', in: Shamik Dasgupta; Brad Weslake; Ravit Dotan (eds.), Current Controversies in Philosophy of Science, Routledge, 2020, 7–20.

Dabei werden in der Regel drei kontraintuitive Sachverhalte ausgeblendet: erstens ist das Universum ein unermesslich Ganzes, dessen Voraussetzungen, Anfangsbedingungen und Endzeitszenarien nicht überblickt werden können und daher nicht vollständig erklärbar und rekonstruierbar sind. Zudem ist das Experiment Universum von intelligenten Wesen innerhalb des Universums nicht wiederholbar. Zweitens können unterhalb des Minimums physikalischer Fassbarkeit, also unterhalb des sogenannten Planck'schen Wirkungsquantums mikrophysikalisch keine sinnvollen Aussagen mehr gemacht werden. Umgekehrt scheint das Universum makrophysikalisch kein energetisch geschlossenes System zu sein. Dies provoziert die Frage, was Energie unterhalb ihrer physikalischen Fassbarkeit in Quanten ist und woher das energiehungrige expandierende Universum seinen Energiezufluss bekommt. Dieses Problem wird aktuell durch die meta-physikalische Hypothese dunkler Energie kompensiert. Drittens bleibt die seit Leibniz virulente ontologische Frage, warum und wozu es überhaupt das Universum und seine Energie-Masse-Ereignisse gibt und nicht vielmehr nichts, offen. So darf im Blick auf dieses „Wunder aller Wunder“ (Heidegger), mit Wittgenstein gefolgert werden: „Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.“³

Auf der anderen Seite korrespondiert der erkenntnistheoretisch-optimistischen Prämisse eine ontologisch-dogmatische Restriktion in der Bestimmung des Seins bzw. der Wirklichkeit. Ihr zufolge gilt allein das als wirklich, was mit naturwissenschaftlichen oder sozial-empirischen Mitteln erfasst und beschrieben werden kann. Die methodische Voraussetzung, wonach allein sinnlich vermittelte Wirklichkeit und deren kausalanalytisch bestimmbare Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge in überprüfbaren und experimentell wiederholbaren Experimenten Gegenstand der empirischen Naturwissenschaften sein können, führt selbstverständlich zum Ausschluss der Hypothese Gott. Allerdings wird diese methodisch notwendig vorausgesetzte atheistische Annahme vielfach in einem naturalistischen Kurzschluss oder Fehlschluss mit der metaphysischen Konsequenz versehen, wonach es keine Wirklichkeit außerhalb von fassbaren Energie-Masse-Ereignissen und ihren naturalen Gesetzmäßigkeiten geben kann. Annahmen einer formal unbedingten Freiheit des Menschen werden ebenso wie die Annahme eines unerforschlichen göttlichen Geheimnisses zur Deutung des Ganzen der Wirklichkeit abgelehnt und als Illusionen der menschlichen Selbstverständigung diagnostiziert. Die dogmatische Restriktion auf naturkausal erklärendes Denken – im Unterschied zu einer sinnpraktischen und hermeneutischen Selbstverständigung – wird in der Regel auch durch den Rückgriff auf das Sparsamkeitsprinzip von Karl Raimund Popper begründet.⁴ Dieser hatte die These vertreten, dass alle wissenschaftlichen Thesen an der empirischen Wirklichkeit scheitern können müssen (also potentiell falsifizierbar sind). Doch dieser Grundsatz spiegelt nur den vorausgesetzten naturalen Positivismus wieder, insofern man sich auf die empirisch fassbare und handhabbare Wirklichkeit beschränkt.

Zum anderen korrespondiert diesem wissenschaftlich-technischen Positivismus ein materialistisch-ökonomischer Positivismus, der die Erfüllung des Lebens tendenziell sozialdarwinistisch als Konkurrenzkampf der Fittesten hinsichtlich des ökonomischen Erfolgs,

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 1976, 114.

⁴ Vgl. Gerhard Vollmer, Was ist Naturalismus?, in: Geert Keil (Hg.), *Naturalismus, Philosophische Beiträge*, Frankfurt a. M. 2000, 46–67, hier 61.

der machtpolitischen Durchsetzungskraft oder der populären Beliebtheit ansetzt. Er zeichnet sich durch die Steigerungslogik und Beschleunigung von Effizienz, Innovation, Produktion, Vermögen und Besitz aus. Dem entspricht ein graduell sich steigerndes luxuriöses Leben und hedonistisches Genießen in Wohlstand, Reichtum und Sicherheit.⁵ Die Mentalität dieses materialistisch-ökonomischen Positivismus ist vielfach von der Einstellung begleitet: zuerst komme ich und die meinen, dann mein Land, dann lange gar nichts und nach mir die Sintflut. So geht es um maximale Ausbeutung und einen maximalen Lebensstil im Jetzt ohne soziale und ökologische Verantwortung für das Wohl aller in der Gesellschaft oder auf der ganzen Welt und ohne nachhaltige Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen. Entsprechend findet der Kapitalismus in permanenten Steigerungen sein Glück, dessen Ziel markttechnisch das Monopol und sozialtechnisch die unbegrenzte Gestaltungsfreiheit und Einflussnahme der Milliardärsoligarchie ist.⁶

Flankiert wird dieser ökonomische Positivismus durch jenen calvinisch-religiösen Positivismus, der gesellschaftlichen Erfolg als Ausdruck göttlicher Erwählung ansieht und den Max Weber als Kennzeichen vor allem der amerikanischen Gesellschaft herausgestellt hat. Zwar ist der religiöse Hintergrund jener engen Verbindung zwischen intensiver Frömmigkeit, ethischem Ansporn, extremer Selbstdisziplin und virtuosem kapitalistischem Geschäftssinn verblasst, doch dokumentiert noch jede Dollar-Note den Leitspruch der *Civil Religion*: „In God we trust“ als eine Form des zeremonialen Deismus.

Darin wird die Korrespondenz zwischen dem religiösen Positivismus und dem ökonomischen Positivismus deutlich. In dieser Koalition kann der religiöse Positivismus auch ein Gegenüber zum szientifischen Positivismus darstellen und sich durch die religiös-motivationale Stärkung des ökonomischen Positivismus Akzeptanz verschaffen. Der religiöse Positivismus setzt auf die existenzielle Unmittelbarkeit und individuelle Evidenz religiöser Erfahrung. Er kann auf diesem Wege begründen, warum eine Heilungsgeschichte, ökonomischer und gesellschaftlicher Erfolg oder ein überlebtes Attentat Ausdruck göttlicher Erwählung ist.⁷

Die Präsenz des Göttlichen wird in bestimmten religiösen Formen durch beschwörende Anrufung und ekstatisches Gebet oder magisches Ritual handhabbar gemacht. Auch der sakramentale Kult kann von solchen Verständnissen angeleitet sein. Traditionell römisch-katholisch erscheint die göttliche Präsenz über eine institutionelle Vollmacht verbürgt. Der Römische Katechismus stellte nach dem Konzil von Trient konfessionalistisch zugespitzt heraus, dass der Geweihte in der Eucharistie noch Vollmacht über den Herrn Jesus Christus und seine Gegenwart im Sakrament habe.⁸ Traditionell protestantisch-evangelikal hingegen ist die Heilige Schrift verbal, Wort für Wort, von Gott inspiriert. Ebenso ist die Selbstausslegung der Schrift für den einzelnen Menschen und sind die Glaubenszeugnisse der Erwählten unmittelbar göttlich illuminiert. In diesem Sinne wird römisch-katholisch die Autorität des Amtes unmittelbar auf göttliche Autorität zurückgeführt und dadurch in

⁵ Vgl. Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M. 2012; Hartmut Rosa, Resonanz, Frankfurt 2016.

⁶ Vgl. Bruno Latour, Das terrestrische Manifest, Berlin 2018.

⁷ Vgl. Bernhard Nitsche, Frömmigkeit und Marktförmlichkeit. Zur Sozioökonomie von Heilsökonomien (EZW-Texte 243), Berlin 2016.

⁸ Adolf Buse (Hg.), Der Römische Katechismus nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl des Papstes Pius des Fünften, Bielefeld 1859, Bd. 1, 210.

seiner Schriftauslegung dogmatisch unfehlbar angesehen, während dies protestantisch-evangelikal für die Bibel und die charismatisch inspirierten Zeugen und ihre bekehrungswirksame Verkündigung in illuminierten Personen und Situationen gilt. Dadurch wird ersichtlich, wie die religiöse Selbstwirksamkeit von Überzeugungen in demonstrierbarer Präsenz positiv dargelegt und Kraft göttlicher Führung dogmatisch positiv und unverirrlich (*inerrant*) gefasst werden kann.

Theologisch wird in solchen Auffassungen eines religiösen Positivismus gewisser göttlicher Fassbarkeit der Wunsch nach Sicherheit und Eindeutigkeit erkennbar. Allerdings wird in solchen Auffassungen handhabbarer Gegenwart des Göttlichen die prinzipielle Unverfügbarkeit Gottes und seiner Gegenwart vom Modus vertrauender Hoffnung – auf göttliche Zusage und geschenkte Gnade – in den Modus institutioneller Garantie oder charismatischer Erleuchtung überführt – und dadurch konterkariert.

Im Unterschied zum wissenschaftlichen, kapitalistischen oder religiösen Positivismus orientiert sich menschlich aufklärende Vernunft nicht nur an der Nachvollziehbarkeit von Einsichten und der Klarheit von Argumenten, sondern auch an der wissenschaftstheoretisch kritischen und selbst-kritischen Analyse der argumentationsleitenden Voraussetzungen (Prämissen). Hinzu kommt die Reflexion auf die Regeln des Denkens und Handelns (Prinzipien), also auf die Nichtwidersprüchlichkeit eines Arguments oder Argumentationsaufbaus (Konsistenz) sowie auf den verstehbaren Zusammenhang der Überlegungen (Kohärenz). Inhaltliche Orientierungspunkte vernünftigen Denkens sind die universalisierbare Lebensdienlichkeit für das Wohlergehen möglichst aller Menschen. Humanisierung und Universalisierung resultieren aus den Leitideen einer aufgeklärten Moderne von Freiheit und Humanität, von Gerechtigkeit und Wahrheit sowie von Menschenrechten und staatlicher Gewaltenteilung. Ein solches aufgeklärt vernünftige Denken ist partizipativ ausgerichtet und an der Teilhabe möglichst aller relevanten Subjekte für die öffentliche Argumentation und die gesellschaftliche Meinungsbildung interessiert. Als kommunikativ erschlossene und vermittelte Vernunft ist sie dispositionell durch unterschiedliche Herkunft und Hintergründe geprägt und prozessual im Austausch und der Einstufung der Argumente verfasst.

Durch die inhaltlichen Optionen von Humanität und Universalität, von Gerechtigkeit und Wahrheit, von Partizipation und Gewaltenteilung ist das rein-vernünftige Denken vom instrumentell-kalkulierenden Denken zu unterscheiden. Das instrumentelle Denken rationaler Kalkulierbarkeit richtet sich auf organisierbare Machbarkeit durch verfahrenstechnische Weltbeherrschung, strategische Machtpolitik, effiziente Strategien der Umsetzung usw. Vernünftiges Denken unter den Leitmotiven von Humanität und Universalität blickt demgegenüber auch auf das Übersehene und Vergessene, auf das Unabgegoltene und Verlorene an Lebensdienlichkeit und gewinnt dadurch eine selbstaufklärende und ideologiekritische Funktion. So setzt das vernünftige Denken an die Stelle des machtpolitischen Rechts des Stärkeren und an die Stelle der normativen Kraft des Faktischen die Stärke nicht nur von Humanität und Recht, sondern auch die kritische Kraft der Idee einer umfassenden Gerechtigkeit. Dabei ist offensichtlich, dass die Ideen der Humanität, der Gerechtigkeit und Wahrheit nicht in dem aufgehen, was einzelne Menschen für sich als wahr, gerecht oder human empfinden. Vielmehr braucht es darüber hinaus der transindividuellen, intersubjektiven Verständigung darüber, was im Sinne einer Allgemeinheit und Universalität als wahr, gerecht und human angesehen werden kann. In diesem Sinne kann mit Max

Horkheimer gefolgert werden, dass eine solche allgemeine, große Gerechtigkeit, Wahrheit und Humanität und eine entsprechende unbedingte praktische Sinnforderung im Leben der Menschen letztlich ins Leere läuft, wenn sie nicht auf Gott als Sinn eröffnende und Sinn verbürgende Instanz bezogen werden kann.⁹

Für den Gottesgedanken bedeutet dies, dass das Göttliche angemessen als der vorgängige Grund und letzte Horizont des Ganzen der Wirklichkeit zu verstehen ist. In diesem Ganzen der Wirklichkeit finden wir uns immer schon vor, sind wir und leben wir. Dieses Ganze der Wirklichkeit ist für uns in seinen Voraussetzungen uneinholbar und in seinem Wirklichsein unverfügbar. Weil das Ganze der Wirklichkeit für den Menschen nicht innerhalb eines Gottesstandpunkt gegeben und überschaubar ist, kann der Mensch immer nur im Ausgang von einer Position innerhalb dieses Ganzen versuchen, das Ganze der Wirklichkeit sowie seine Voraussetzungen und letzten Bedingungen zu verstehen. Darum erkennt jeder Mensch die Wahrheit seines Lebens nur innerhalb dieses Ganzen der Wirklichkeit und bringt diese Wahrheit in Existenzstellungnahmen zum Ausdruck. Selbstverständlich beziehen sich diese Existenzstellungnahmen bewusst, unbewusst oder im Modus der Vermeidung notwendig auch auf das Ganze der Wirklichkeit und seine Bedeutung. Insofern kann der Mensch das Ganze der Wirklichkeit und seine existenzielle Bedeutungsgebung nur vergessen oder vermeiden, indem er sich selbst und sein Sein innerhalb des Ganzen vergisst oder ein begründendes Denken darüber – für sich selbst oder in Bezug auf andere Menschen – vermeidet.

Insofern der Mensch sich von diesem Ganzen her zu verstehen hat und als freie Person begreift, ist es naheliegend und angemessen, den Grund und Horizont des Ganzen der Wirklichkeit ebenso als freien und personalen Grund zu verstehen, wobei die Freiheit des Grundes noch einmal weit über die Freiheit des endlichen Menschen hinausreicht. Ist der Mensch als endlicher in seiner Freiheit formal unbedingt, sodass er sich in Autonomie selbst frei entschließen und sich Regeln des Denkens und Handelns selbst geben kann, so unterscheidet sich göttliche Freiheit dadurch, dass sie nicht nur formal unbedingt, sondern auch material unbedingt ist und der Möglichkeit nach mit Rudolf Bultmann und Wolfhart Pannenberg als „alles bestimmende Wirklichkeit“ zu verstehen ist und als solche wirksam sein kann.¹⁰

In dem sich der Mensch in diesem Horizont und Grund verortet, bringt er die Selbstwertschätzung seines freien und einzigartigen Personseins zum Ausdruck und kann diese Selbstwertschätzung ihrerseits von diesem Grund und Horizont her verstehen. Der Selbstwertschätzung des Menschen als freier und einzigartiger Person, die der Vernunft fähig ist, entspricht es, den vorausgehenden Grund und den letzten Horizont des Daseins selbst unter den Kriterien der selbstaufklärenden Vernunft von lebensdienlicher Humanität und Universalität, von Gerechtigkeit und Wahrheit, von Partizipation und Engagement zugunsten der Lebenschancen aller Menschen und aller fühlenden Wesen zu verstehen. In diesem Sinne hat der Mensch sich nicht nur innerirdisch im Angesicht der Anderen und

⁹ Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg 1970, 56–57, 88–89.

¹⁰ Vgl. Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: ders., Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1954, 26–37, hier 26; Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1987, 304.

vor dem Urteil der Geschichte zu verantworten, sondern auch transirdisch Rechenschaft vor dem Forum der Vernunft, dem verborgen Gebliebenen und geschichtlich Unabgeklärten, abzulegen.

Gegenüber allfälligen Missverständnissen ist allerdings auf die prinzipielle Differenz zwischen Grund und Existenz hinzuweisen. Daraus ergibt sich die Einsicht, dass das Göttliche als Voraussetzung und Grund des Universums trans-natural und trans-impersonal zu allen naturalen Vorgängen und Energie-Masse-Ereignissen in der Welt ist. Ebenso überschreitet der göttliche Grund als Voraussetzung bewussten Lebens auch die Vorstellung menschlicher Personalität und einzigartiger Persönlichkeit. In zugleich trans-naturaler und trans-personaler Weise können affirmativ-problematische Naturalismen der Rede von ‚Energien‘, ‚Kräften‘, ‚Schwingungen‘ usw. ebenso wie affirmativ-problematische Anthropomorphismen wie ‚Persönlichkeit‘, ‚Angesicht‘, ‚Hände‘, ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ usw. zwar *metaphorisch* genutzt werden, um das Göttliche in seinem Wirken und Weltverhältnis zu beschreiben. Doch kann dies nur in einem *transzendental-kritischen* Wissen um die verendlichende Vorläufigkeit göttlicher Wirklichkeit geschehen, das dem Grundsatz *Deus semper maior* verpflichtet ist.

2. Monistischer Pantheismus und dualistischer Theismus als sich ausschließende Alternativen

Um ein reflexiv angemessenes und vernunftorientiert resilientes Gottesverständnis auszuloten, kann zunächst von der sich gegenseitig ausschließenden Alternative zwischen einem monistischen Pantheismus und einem dualistischen Theismus ausgegangen werden. Diese antagonistischen Konzepte stecken den Rahmen ab, innerhalb dessen sinnvolle Bestimmungen möglich sind.¹¹

Anlass für die Renaissance des pantheistischen Substanzmonismus in der Gegenwart ist der Wunsch vieler Menschen, mit der Natur ganz eins zu sein und sich ohne moralische Lasten und ohne ethische Pflichten, die nicht unmittelbar evident sind, das Leben zu genießen und sich in Harmonie mit der Natur und dem Kosmos zu fühlen. Ohne Gegensatz wird Gott zur maßgeblichen Wirklichkeit in mir und ich zur Erscheinungsform des Göttlichen. Vorteil dieser Position ist es, dass jede Opposition, jeder Konflikt oder jede Heteronomie zwischen Gott und Mensch prinzipiell ausgeschlossen ist und alle Naturerfahrung als Ausdruck der göttlichen Wirklichkeit verstanden werden kann. Klassischerweise wird der monistische Pantheismus im Ausgang von einer allgemeinen Ontologie her bestimmt, die Gott und die Welt unter ontologisch gleichen Voraussetzungen bzw. metaphysisch gleichen Prinzipien bedenkt. Dies ist methodisch einerseits bei Spinoza der Fall, wenn Gott als primärer Grund und die eine Substanz aller Wirklichkeit angesehen wird. Methodenpolitisch kommt dieser Ansatz allerdings auch in der Prozessphilosophie zum Tragen, weil die allgemeine Ontologie des kreativen Prozesses in der Welt noch der vorausgehende Ansatz

¹¹ Die nachfolgenden Positionen und Überlegungen wurden umfassend bearbeitet und dargelegt in: *Nitsche, Zwischen Theismus und Pantheismus* (wie Anm. 1).

zur Bestimmung Gottes als *chief exemplification* aller aktuellen Entitäten im kreativen Prozess angesehen wird. Dadurch wird in der Prozessphilosophie das ontologische Verhältnis zwischen Grund und Begründetem gegenüber Spinoza umgekehrt.

Für Spinoza ist Gott die eine Substanz, die in unterschiedlichen Modalitäten und Modifikationen erscheint und deren Erscheinungen nach geometrischer Planbarkeit aus der einen Substanz hervorgehen. Gott selbst wird von Spinoza zunächst als ewige, einheitliche und konstante Substanz begriffen, die als In-sich-Sein zugleich *causa sui* ist und daher eine Wirklichkeit bestimmt, die unabhängig von allen anderen Gegebenheiten existiert. Deshalb kann es kein Zusammenspiel von unterschiedlichen Substanzen, sondern im Letzten nur eine einzige unendliche und absolute Substanz, diejenige Gottes, geben. Aus dieser, die wie bei Giordano Bruno der Grund der Unendlichkeit des Universums ist, geht alles hervor. Auf dieselbe Weise, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit her gefolgert werden kann, dass die drei Winkel zwei rechten Winkeln entsprechen, leitet sich das Universum mit seinen Gesetzen als Modalität der Erscheinung aus der einen Substanz Gottes ab.

Dabei ist Spinoza positiv in Rechnung zu stellen, dass er formal zwischen der *natura naturans* und der *natura naturata* der Welt unterscheidet und damit die traditionell monotheistische Schöpfungsdifferenz durch die Unterscheidung der einen Substanz und ihren vielfältigen Modalitäten formal aufrechterhält. Doch wird ihm in seiner mathematisch-geometrischen und substantialen Bestimmung der Wirklichkeit der Welt und Gottes, die Freiheit zum Problem. Denn Gott ist nicht frei, eine Welt zu erschaffen oder dies zu unterlassen. Sofern es Gott als die eine notwendige und selbsttätig existierende Substanz gibt, gibt es notwendig auch das Universum in den Modalitäten der Erscheinung. Die eine Substanz ist durch eine Parallelität und Komplementarität der Gesetzmäßigkeiten des geistigen Ideenreiches und der mechanischen Körperwelt bestimmt. Deshalb entspricht die geistige Ordnung und logische Verknüpfung der Ideen der natürlichen Ordnung und kausalen Verknüpfung der materiellen Körper.

Spinoza überwindet auf diesem Wege den erkenntnistheoretisch dualen Perspektivismus von Descartes, der mit der Tradition den einzelnen Dingen substantiales Sein unterstellt, indem er einen ontologischen Substanzmonismus der psychophysischen Komplementarität vertritt. Zugleich schreibt er dessen Determinismus in der Bestimmung der Natur fort, den er nun umgekehrt auch dem Denken und der geistigen Wirklichkeit zumisst.

Die Vorstellung einer grundlegenden Komplementarität von geistiger und natürlicher Wirklichkeit ist ein Gedanke, an den insbesondere Schelling in seiner Naturphilosophie später anknüpfen wird. Die geistige Ordnung ist für Spinoza von zwingenden inhaltlichen und logischen Motiven bestimmt, welche die Annahme von Willensfreiheit als Asyl der Unwissenheit verständlich machen. Statt bei der Erklärung der Welt von Ursache zu Ursache weiter zu fragen, ist die Zuflucht zu einem vorausgehenden Willen Gottes eine Maßnahme der Unwissenheit. Demgegenüber kommt es darauf an, die Welt gemäß den Gesetzen der göttlichen Natur zu gestalten, insofern das göttliche Wesen sich sowohl in den geometrischen Sätzen der Mathematik und in den physikalischen Gesetzen der Natur als auch in der Logik und in den Gesetzen der Seele widerspiegelt. Je größer die Distanz zur göttlichen Substanz in der aus Entwicklung der Modalitäten und Modifikationen wird, umso mehr steigern sich Individualität und Vergänglichkeit. Indem es weder eine Freiheit Gottes noch eine spontane und kreative Freiheit des menschlichen Denkens gibt, zeichnet

Spinoza den Weg zum universalen Determinismus (Laplace) und zum Bereichsdeterminismus (Hirnforschung) des szientifischen Positivismus und Physikalismus vor. Daher konnte er, je nach Rezeptionsinteresse, als Vater des Pantheismus oder des Materialismus angesehen werden.

Die Gegenposition dazu bildet der dualistische Theismus, der Gott und Welt wie zwei überschaubare und vermessbare Entitäten oder Seiende betrachtet, die einander entgegenstehen und einen Gegensatz von ‚endlich‘ und ‚unendlich‘, von ‚zufällig kontingent‘ und ‚notwendig vollkommen‘ bilden. Diese beiden Seienden sind relativ unabhängig voneinander, wobei die endliche Welt als von Gott geschaffen und von ihm radikal unterschieden gesehen wird.

Die Vorstellung, Gott als ein Gegenüber zum Menschen zu begreifen, bildet sich notwendig aus, sofern Menschen ein affektives Verhältnis zum Göttlichen haben, sodass sie nicht nur auf einen göttlichen Grund bezogen sind, der als mögliche spekulative Hypothese existenziell irrelevant und als vorausgesetzte Totalität einer All-Einheit anonym gedacht wird. Auf einen solchen anonymen Grund können sich die Menschen allenfalls in einem kontemplativen Dank prinzipiellen Verdanktseins des Daseins beziehen. Immer dann, wenn zu diesem göttlichen Grund ein affektives und persönliches Verhältnis eingenommen wird, ist es nicht nur naheliegend, sondern beziehungslogisch zwingend, dass der Grund des Daseins nicht nur affektiv und existenziell bedeutsam wird, sondern auch relationale und persönliche Bedeutung gewinnt. Wo dies der Fall ist, wird der göttliche Grund in der Regel subjektiviert und als ein personales Gegenüber vorgestellt, zu dem man aktiv in Beziehung treten kann. Innerhalb einer solchen aktiven und personalen Beziehung gewinnt der Grund im Gegenüber selbst die Bedeutung von Personsein.¹² Positiv wird damit sowohl die individuelle Selbstwertschätzung des Menschen als einzigartiger Person herausgestellt, die im Göttlichen nicht nur ihren Grund, sondern auch ihre Korrespondenz hat, als auch die Beziehung zum Göttlichen bewusst wahrgenommen und gestaltet. Das Leben im Göttlichen und die Beziehung zum Göttlichen kommt dann als Bewusstsein des Stehens vor Gott sowie durch innere oder äußere Dialoge der Zwiesprache und des Gebetes mit Gott zum Ausdruck. Frei nach Heidegger handelt es sich bei Gott mithin um eine letzte Instanz, vor der man auf die Knie fallen und zu der man beten kann. Zugleich ist diese Instanz als göttliche Instanz der Gott, der die Dinge und den Menschen nicht nur als All-Einheit zu umfassen und zu bewahren, sondern auch neu-schöpferisch zu retten und zu verwandeln vermag. Mit Gott als personaler Größe wird daher nicht nur schöpferisches Handeln, sondern auch die neu-schöpferische Transformation der bestehenden Verhältnisse assoziiert und verbunden. Unter dieser Perspektive kann gesagt werden, dass die biblische Spiritualität darin besteht, sich mit den gegenwärtigen Realitäten und Verhältnissen nicht abzufinden und den Tod als finales Ende sowie die normative Kraft des Faktischen nicht als das letzte Wort Gottes über die Welt zu denken und zu glauben.¹³

Gleichzeitig wird mit der Vorstellung Gottes als eines personalen Gegenüber die Erwartung oder Hoffnung verbunden, dass dieser Gott auf die flehentliche Bitte des Beters reagiert und, zumindest der Möglichkeit nach, in die Geschicke der Welt eingreifen und diese verändern kann. Dadurch wird der innere Dialog der Zwiesprache mit Gott zum Anruf

¹² Vgl. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns* (wie Anm. 1), 21.

¹³ Vgl. Magnus Striet, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, in: *zur Debatte* 37/3 (2007) 24–26.

und zur Bitte an Gott, seine neuschöpferisch transformative Kraft an dieser oder jener Stelle interventionistisch zugunsten der Beter einzubringen und die Wirklichkeit der Welt im Lichte der göttlichen Zusage und Verheißung zu verändern.

Wo dies nicht ordinativ im Sinne einer vernünftig geschaffenen Ordnung der Welt durch Gott und der damit einhergehenden Akzeptanz der Eigengesetzlichkeit der Natur (*natural law defense*) und der Eigengesetzlichkeit der menschlichen Freiheit (*free will defense*) geschieht, kommt es zum Konflikt, zur Überschneidung oder Vermischung zwischen allgemein anerkannten Naturbestimmungen und spezifischen Glaubensvorstellungen.¹⁴

Dies ist der Fall, wenn ein biblizistischer Dogmatismus der Verbalinspiration die theologische Bedeutungsbestimmung der Schöpfung in der Genesis als einen göttlich verfassten naturwissenschaftlichen Bericht behauptet, sodass daraus die Erschaffung der Welt in sechs Tagen bzw. sechstausend Jahren oder die Ableitung der Menschheit aus Adam und Eva nicht als eine theologische Sinndeutung verstanden, sondern als ein naturwissenschaftlich reales Geschehen angesetzt wird. Entsprechend kann Unheil, individuelle Krankheit oder kollektive Epidemie, Armut oder Misserfolg dann auch zur Strafe Gottes erhoben werden.

Solche Positionen eines lehramtlichen oder evangelikalen Kreationismus und Interventionismus reproduzieren den neuzeitlichen Konflikt zwischen der Autorität der Wissenschaft, der Autorität der Bibel und der Autorität der Kirche, wobei die letzten beiden jeweils unmittelbar auf die Autorität Gottes zurückgeführt werden und aus der Autorität Gottes wiederum instruktionstheoretisch Aussagewahrheiten der Heiligen Schrift oder des Lehramtes ableiten. In diesem religiös bestimmten dualistischen Theismus wird ein prinzipieller Gegensatz von Gott und Welt bzw. von Glauben und Vernunft oder heilig und profan unterstellt. Diesem Modell entspricht ein interventionistisches Konzept des Handelns Gottes, der die endliche Welt und ihre Abläufe lenken und korrigieren muss. Im Gebet wird das direkte Eingreifen Gottes erbitet und kommt es zu jenem Gottesbild, welches Gott als Dauer-Interventionisten oder Super-Marionettenspieler begreift, der alle Fäden in der Hand hält und alle Geschehnisse durch sein Fingerspiel lenkt. Dem permanenten Eingreifen in die Schöpfung und der Reparatur an der Schöpfung entspricht ein notwendiges Eingreifen und Reparieren in der Freiheitsgeschichte der Menschen, die ebenso von Gott angeleitet, gelenkt oder gemäßregelt werden muss. Unter diesen Voraussetzungen kann das Handeln Gottes in der Geschichte als dramatischer Dialog und Konflikt mit den Abgründen und Abwegen der Menschen inszeniert werden. Dadurch treten nicht nur Gott und Welt, sondern auch göttliche Freiheit und menschliche Freiheit ebenso wie Natur und Gnade in ein kontrastives Verhältnis, wenn nicht in einen sich ausschließenden Gegensatz ein, der Gottes Wirken nur als fremdbestimmende Heteronomie fassen kann.¹⁵

Die neuzeitliche Kontroverse zwischen Vernunft und Offenbarungsglaube ist durch ein substantiales Vernunftverständnis und ein heteronomes Offenbarungsverständnis geprägt. Typisch dafür hat sich in der frühen Neuzeit, etwa bei Herbert von Cherbury und später

¹⁴ Vgl. Alexander Loichinger; Armin Kreiner, *Theodizee in den Weltreligionen*. Ein Studienbuch, Paderborn 2010.

¹⁵ Vgl. Reinhold Bernhardt, *Das Handeln Gottes – Christliche Perspektiven*, in: Klaus von Stosch; Muna Tatari (Hg.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn 2014, 11–34, hier 18–21.

vor allen Dingen in England, angesichts der aufkommenden Naturwissenschaften ein Deismus ausgebildet. Nach diesem kann Offenbarung nur das beinhalten, was menschliche Vernunft aus sich und ohne Offenbarung erschließen kann. Offenbarung wird als Durchbrechung der Naturgesetze und als Intervention Gottes verstanden und demgemäß abgelehnt. Im Deismus beschränken sich die Akte Gottes auf die Schöpfung einer Welt, die als perfekte Uhr und Perpetuum Mobile abläuft. Kontrastiert wird die Welt durch das notwendige Gericht, in dem der Mensch moralisch beurteilt wird und vor Gott (und allen anderen Vernunftwesen?) Rechenschaft ablegen muss. Leibniz hatte dieses Modell in das Bild des Uhrmachers gefasst. Die gesetzmäßig strukturierte Welt bedarf deshalb der Hypothese Gott, wie Laplace es später formulierte, nicht mehr, um die deterministisch verstandenen Kausalbeziehungen in der Welt zu erkennen und zu erklären.

Unter diesen deistischen Voraussetzungen und im Zusammenhang eines substantialen Vernunftverständnisses, das unterstellt, dass alle vernünftig denkenden Menschen notwendig zu gleichen Einsichten kommen, konnte Herbert von Cherbury fünf Bestimmungen ableiten, die er für prinzipiell menscheitsuniversal gültig erachtete. Demzufolge gibt es (1) die Annahme eines höheren (göttlichen) Wesens; (2) die Pflicht, dieses zu verehren; (3) die Aufgabe einer positiven moralischen Lebensführung; (4) das Vermeiden von Sünden und Vergehen, die bereut und gebüßt werden müssen; (5) die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen im Gericht nach dem Tod. Der wahre Gottesdienst besteht dann in der Vermeidung der Sünde und im Tun des Guten. Diese grundlegend deistische Bestimmung ist über Thomas Paine für die *Civil Religion* der USA ohne moralischen Impetus unter dem Label von Glückseligkeit prägend geworden. Daher ist es kein Zufall, dass der sogenannte klassische Theismus in der analytischen Philosophie in der Regel am angelsächsischen Deismus¹⁶ gemessen wird.

3. Klassische, vernünftige und resiliente Orientierungen für das Denken einer Einheit-in-Differenz

Im Unterschied zu diesen beiden sich ausschließenden Alternativen des Dualismus und des Monismus hat bereits Thomas von Aquin deutlich gemacht, dass Gott als vorgestellte Größe immer einer Doppelperspektive oder Bifurkation unterliegt, die komplementär kritisch zur Geltung zu bringen ist. Wie bereits Anselm von Canterbury deutlich gemacht hat, muss Gott, wenn er als der göttliche Gott vorgestellt wird, die eminent größte und vollkommenste Wirklichkeit bezeichnen, die wir denken können. Zugleich weist Anselm in einem zweiten Schritt darauf hin, dass Gott, wenn er als der wahrhaft göttliche Gott gedacht wird, noch einmal größer ist, als die Weise, wie wir ihn denken können.¹⁷ Zugleich wissen wir spätestens seit Kant, dass alles, was wir uns in Gedanken vorstellen können, in dieser

¹⁶ Vgl. Max Seckler; Michael Kessler, Die Kritik der Offenbarung, in: Walter Kern u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Tübingen 2000, 13–39; Peter Byrne, Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism, London 1989; Frederick C. Beiser, The Sovereignty of Reason. The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment, Princeton 1996.

¹⁷ Vgl. Martin Kirschner, Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg i. B. 2013.

Vorstellung durch ein Nacheinander von Akten (Zeit) und ein Nebeneinander von Ausdehnung (Raum) gedacht wird. Daher liegt es nahe, Gott als den Grund aller positiv beschreibbaren Wirklichkeit, mithin als das schlechthin Größte und Vollkommenste und als fehlerfreies Ideal zu denken. Zugleich weist die Tradition darauf hin, dass Gott immer größer ist als die Weise, wie wir ihn denken können, und deshalb nur angemessen als *Deus semper maior* zur Sprache gebracht werden kann. Wie bereits gezeigt, ist Gott der Grund und die Voraussetzung von allem.

Zum einen ist Gott in der Vorstellung des Menschen immer ein Quasi-Gegenstand des Denkens oder des Glaubens und daher wie ein vollkommenes Seiendes (*ens entium, summum ens*) im Gegenüber zum Menschen und zur Welt angesetzt. Diese Perspektive leitet den Dualismus an. Das höchste göttliche Seiende wird in der affektiven Beziehung personalisiert und als höchste freie Subjektivität gesetzt, zu der der Mensch in ein religiöses Verhältnis aktiv eintreten kann. Dies ist der persönlich adressierbare Gott, vor dem man – nach Heidegger – auf die Knie fallen und zu dem man beten kann. Doch ist Gott in einem solchen Konzept der kultischen oder intimen Zwiesprache nicht einfach personal in einem menschlichen Sinne zu nennen. Allein die Vorstellung einer unendlichen und vollkommenen Person sprengt den Vorstellungsrahmen von Personalität im menschlichen Kontext. Daher ist Gott in seiner Unendlichkeit und Vollkommenheit Grund des Personalen und insofern als trans-personal zu bestimmen. Diese Überschreitung freier Personalität in eminenter Weise ist daher über-personal zu denken.

Zum anderen ist Gott in seiner Unendlichkeit und Vollkommenheit als allumfassende Größe zu begreifen. Dies motiviert im Gegenzug den Monismus. So kann Gott, wenn er sinnvoll gedacht wird, nur als umfassende Einheit verstanden werden, die Grund aller Wirklichkeit und als Grund in aller Wirklichkeit allgegenwärtig wirksam ist. Als Grund und unendliche Größe umfasst und unterfasst Gott alles, was als Universum (*esse comune: omnitude realitatis*) und im Universum (*ens commune*) existieren kann. Gott liegt dem Sein (*esse commune*) alles möglichen Seienden (*ens commune*) begründungslogisch voraus und kann deshalb als das Sein selbst, das ‚aus-sich-heraus‘ existiert, begriffen werden (*ipsum esse per se subsistens*). Als alles umfassendes und alles begründendes Sein hat das *ipsum esse per se subsistens* den Charakter des All-Seins und ist von daher zugleich als All-Einheit zu denken. Doch dieses All-Sein ist keine anonyme und es-hafte Schicksalsmacht, sondern kann in Korrespondenz oder Komplementarität zum höchsten Seienden auch subjekthaft gedacht und durch die Bestimmung als ein in das Viele und Endliche hinein sich aktiv differenzierendes All-Sein aufgefasst werden. In jedem Fall ist es in seiner Unendlichkeit und Vollkommenheit als gründende Macht dann nicht einfach anonym oder apersonal zu nennen, sondern in seinem unendlichen Überstieg über-im-personal anzusetzen.

Leitet diese Bifurkation oder Zwiefalt der Vorstellung des Göttlichen als höchstes Seiendes bzw. als höchste freie Subjektivität (*ens summum*) sowie als sich subjekthaft und aktiv differenzierendes All-Sein und All-Einheit (*ipsum esse subsistens*) das Denken des Göttlichen unweigerlich an, so löst Thomas von Aquin das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen dem Göttlichen und der Welt partizipationsontologisch. Die Welt bzw. genauer die Dinge in ihr haben gemäß der platonisch-aristotelischen Tradition der *Methexis* auf endliche Weise Anteil an der unendlichen und vollkommenen Wirklichkeit Gottes. Während Thomas den Gedanken der Teilhabe innergöttlich (innertrinitarisch) als Selbst-Kommunikation exponiert, formuliert er das Sein durch Teilhabe im Blick auf die Welt vor allen

Dingen im Gedanken der Selbst-Diffusion des Seins bzw. des Guten.¹⁸ Versteht man die Diffusion ihrerseits aber noch einmal im Horizont der innergöttlichen Selbst-Kommunikation, dann ist die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte von Thomas her offen für ein kommunikationstheoretisches Paradigma. Genauer lässt sich dann sagen, dass das Sich-Verströmen in der Diffusion vom innergöttlichen Hintergrund her selbst subjekthaft freiheitsbestimmt gedacht und entsprechend – über Thomas hinaus – als Selbstkommunikation reinterpretiert werden kann. Dies ergibt sich nicht nur aus der Komplementarität vom höchsten Seienden als höchster freier Subjektivität und dem Sein selbst, sondern auch aus dem subjekthaften Charakter eines Sich-Differenzierens der All-Einheit.

Erkenntnistheoretisch korrespondiert der Partizipations-Ontologie bei Thomas ein analoges Denken, das in der Zwiefalt von Attributionsanalogie und Proportionalitätsanalogie konzipiert ist und erkenntnistheoretisch in den drei Perspektiven bzw. Kontexten von positiven Gotteserweisen (*via affirmationis*), kritischer Differenzbestimmung der Gottesattribute (*via negationis*) und der Transzendentalienlehre sowie der heilsgeschichtlichen Offenbarung (*via eminentiae*) entfaltet wird. Dabei sind die Transzendentalien (*unum, verum, bonum, pulchrum*) nicht einfach identisch mit dem Göttlichen. Vielmehr zeigen die Transzendentalien die Richtung an, in der das Göttliche, das größer ist, als alles was gedacht werden kann (vgl. *Anselm von Canterbury*, Prosl. XV), zu suchen und zu denken ist.¹⁹

Diese grundlegenden Hinweise im Lichte des klassischen Theismus bei Thomas von Aquin können dann in zentraler Weise durch jeweils einen Kerngedanken bei Hegel und bei Schelling ergänzt, präzisiert und vertieft werden, um ein vernünftiges und argumentativ resilientes Denken des Göttlichen anzuleiten.

Hegel weist in seinen Reflexionen über die Grenze darauf hin, dass eine Grenze jeweils schon überschritten sein muss, damit sie als Grenze wahrgenommen, identifiziert und bestimmt werden kann. Deshalb führt die Reflexion auf Endlichkeit und Unendlichkeit zunächst zu der Einsicht, dass eine Annäherung an das Unendliche aus der Perspektive des Endlichen, etwa durch graduelle Steigerung – gemäß der mathematischen Addition ($x + 1$) – das positiv Unendliche nie erreicht, sondern immer in einer schlechten Unendlichkeit des Verweises verbleibt. Solches ist der Fall, wenn in einem mereologischen Denken gefragt wird, ob Gott *plus* Schöpfung als Gott sei. Dann wird Gott wie eine quantifizierbare und verrechenbare Größe behandelt und seine Unendlichkeit prinzipiell verfehlt. Der Einsicht in die Unendlichkeit Gottes entspricht religiös die Einsicht in die Unverfügbarkeit des Heils. Gnadentheologisch bedeutet dies: Der Himmel bzw. die Vollendung kann nicht durch eine Ansammlung guter Taten erreicht oder erkauft werden. Himmel und Vollendung sind immer göttliches Geschenk und reine Gnade.

Deshalb wird die Unendlichkeit zu kurz gedacht, wenn sie an der Endlichkeit ihre Grenze finden könnte. Denn dann wäre das Unendliche durch das Endliche begrenzt und verlöre seinen Charakter, das Unendliche zu sein. Ein Unendliches, das durch das Endliche depotenziert wäre, hätte aufgehört, das Unendliche zu sein. In der Konsequenz hat dies zur

¹⁸ Vgl. *Manfred Scheuer*, Akt und Kommunikation. Grundlinien des thomanischen Denkens, in: Roman Siebenrock; Christoph J. Amor (Hg.), *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte* (QD 262), Freiburg 2014, 88–103.

¹⁹ Vgl. *Wilhelm Metz*, *Die Architektur der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg 1998, 35–108, besonders 102–104.

Folge, dass das Unendliche sinnvoll nur gedacht werden kann, wenn es alles Endliche umfasst und unterfasst, das in Differenz zum Unendlichen aus dem Unendlichen hervorgeht. Von daher kann das erste Anliegen eines traditionellen Panentheismus aufgenommen werden, der alle Wirklichkeit nicht außerhalb eines dann notwendig depotenzierten, endlichen Gottes als fassbares Seiendes und vorstellbares Gegenüber zur Welt und zum Menschen begreift, sondern die Welt und den Menschen zwar in Differenz zu Gott, aber letztlich im Horizont des gründenden Gottes und seiner Unendlichkeit verortet. Klassisch kommt dieser Gedanke zum Ausdruck, wenn Ignatius von Loyola vom ‚Gott finden in allen Dingen‘ spricht. Genau dies setzt voraus, was auch die lutherische Orthodoxie festhält, dass der Grund aller Wirklichkeit notwendig allgegenwärtig ist und alle Endlichkeit umfängt.

Formuliert man diesen Gedanken freiheitstheoretisch, so lässt sich sagen: Freiheit zeichnet sich dadurch aus, dass sie formal unbedingt ist und sich darum eben frei zu allem anderen verhalten und sich frei entscheiden kann. Der letztlich erfüllende Gehalt von Freiheit kann in seiner Qualität und Unbedingtheit nur Freiheit sein. In ihrer Unbedingtheit findet die Freiheit Erfüllung nicht in der Wahl von endlichen Gütern, d. h. von diesem Genüßchen oder jenem Lüstchen oder in einem eskapistischen Luxusleben. Daher greift die gesellschaftlich dominante Vorstellung von der Wahl zwischen beliebigen, aber realen Optionen, die mir gefallen oder Lust machen, in Bezug auf die innere Sinnbestimmung von Freiheit zu kurz. Dies betrifft auch die landläufige Vorstellung, wonach Freiheit moralisch oder religiös durch eine Wahl zwischen Gut und Böse bestimmt wird. Denn Gut und Böse sind keine gleichrangigen Möglichkeiten der Freiheit und der praktischen Sinnstiftung des Lebens. Freiheit findet ihre Erfüllung in der Freiheit, in der eigenen wie in der Freiheit der Anderen. Eine göttliche Freiheit ist in dieser Gedankenlinie dadurch ausgezeichnet, dass sie als vollkommene Freiheit und alles bestimmende Wirklichkeit nicht nur wie menschliche Freiheit formal unbedingt ist. Vielmehr wäre sie im Unterschied zur menschlichen Freiheit auch material unbedingt und könnte jeden materialen Gehalt, der der Struktur der Freiheit und ihrem erfüllenden Sinn entspricht, nicht nur anzielen, sondern auch verwirklichen. Freiheit ist die innere Strukturbedingung von Liebe. Die christliche Bestimmung Gottes als Liebe leitet deshalb zu einer Modifikation des Gedankens der Allmacht an. Denn als Liebe übt Gott keinen Zwang aus, sondern vermag alles, was Liebe durch Einladung, Umkehrruf oder Selbstmitteilung und darin als Selbstdarstellung vermag.²⁰ Diese ordinative Sinnentsprechung schließt jenes Willkürdenken der *potentia Dei absoluta* aus, demzufolge Gott gleichermaßen dies oder das initiieren und beliebige und darum auch inhaltslogisch kontradiktorische Gehalte wählen könnte. Ein solches Denken der Willkür entspricht eher kindlichen Größenwünschen als einem inhaltslogisch konsistenten Begriff von Freiheit.

Die Idee einer vollkommenen göttlichen Freiheit macht darum plausibel, dass die göttliche Freiheit nicht nur eine andere Freiheit als das Andere ihrer selbst, sondern auch eine andere Freiheit als das Andere – im Unterschied zu sich – will. Die andere Freiheit als das Andere ihrer selbst wäre eine andere göttlich vollkommene Freiheit. Dieser Gedanke ist für

²⁰ Vgl. Thomas Pröpper, Art. Allmacht Gottes, in: LThK³ 1 (2006) 412–417; Klaus von Stosch, Allmacht als Liebe denken. Zur Verteidigung einer theologischen Grunderkenntnis neuerer Theologie, in: Thomas Marschler; Thomas Schärfl (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, 251–266.

das christlich-trinitarische Denken von großer Bedeutung, aber soll hier nicht weiterverfolgt werden. Wichtiger ist hier der Gedanke, dass die vollkommene göttliche Freiheit noch das Andere *als* Anderes in *Differenz* zu sich will. Eine solche andere Freiheit als das Andere und daher in Differenz zu der göttlich vollkommenen Freiheit kann darum nur eine kontingente, endliche, geschöpfliche Freiheit sein. So ist verständlich, dass die Welt bzw. die Schöpfung, die ihr Ziel in organischen Lebensformen findet, als geschaffene und verdankte Welt das Andere zu Gott ist. In ihrer von Gottes Geist initiierten und getragenen evolutiven Dynamik ermöglicht sie bewusstes und freies Leben. Insofern ist es konsequent, wenn göttliche Freiheit ihre Erfüllung auch darin findet, endliche Freiheit als Partner Gottes freizusetzen und in Freiheit einzusetzen. Solche geschaffene und verdankte Freiheit findet ihre Erfüllung wiederum darin, andere menschliche Freiheit zu wollen und freizusetzen. Denn es gehört zur Freiheit ebenso wie zur Liebe, dass sie die anderen Formen bewussten Lebens und der Freiheit um ihrer selbst willen will und auch die Antwort der Anderen nur als freie Zuwendung geschenkt bekommen kann. Dieses Wechselverhältnis von Schenken und Freisetzen schafft den Raum für grundlegendes Vertrauen und kreative Entwicklung, für das Wachstum im Gemeinsamen, aber auch für die Möglichkeit des Widerspruchs und die Realität von Konflikten. Damit ist evident, dass ein produktives und konstruktives Wechselverhältnis unverfügbar ist und das Gelingen von persönlicher Begegnung, vertrauensvollem Freisetzen und konstruktiver Zusammenarbeit unverfügbar bleibt. Umgekehrt kann in dieser Perspektive der evangeliumsgemäße Zusammenhang und die innere Einheit von Selbstliebe, Nächstenliebe und Gottesliebe verständlich werden.

Mit Schelling kann hier noch ein weiterer Gedanke für ein vernünftiges, tragfähiges und resilientes Verständnis des Göttlichen aufgenommen werden. Ist das Göttliche notwendig als ein (personales) höchstes Gegenüber, mithin als vollkommenes Seiendes und höchste freie Subjektivität in Differenz zur menschlichen Person und zur Welt zu denken (*ens summum*) und andererseits als das Sein selbst zugleich als der allumfassende Grund allen Seins (*esse comune*) und aller wirklichen Entitäten (*ens comune*) anzunehmen, dann kann mit Schelling im Anschluss an Böhme gefragt werden, ob auch innerhalb des Göttlichen selbst noch einmal Grund und Existenz unterschieden werden müsste oder sollte. Ein solcher Gedanke wäre christlich möglich und trinitarisch sinnvoll, wenn zwischen dem ursprünglichen Ursprung der ganzen Gottheit (Vater), der höchsten handelnden und sprechenden Gottheit (Sohn) und dem allumfassenden und allbelebenden All-Sein des Geistes unterschieden werden könnte. Dann wäre der Gedanke der höchsten Gottheit als Subjekt und der Gedanke des selbstaktiven All-Seins selbst noch einmal auf einen uneinholbaren Grund und Ursprung der Bifurkation zurückzuführen, der uneinholbar Geheimnis im strengen Sinne wäre.²¹

²¹ Vgl. Bernhard Nitsche, Rationale Theologie und Trinitätstheologie, in: Martin Breul; Mirja Kutzer; Julian Tappen (Hg.), Menschen. Glauben. Gott. Zur philosophischen Theologie Saskia Wendels, FS Saskia Wendel, Freiburg i. B. 2024, 92–121.

4. Sinnvolle Alternativen der Bestimmung

Nachfolgend können drei legitime Optionen vorgestellt werden, die das Einheit-in-Differenz-Modell in vernünftiger Weise entfalten und darum legitime Positionierungen eines argumentativ vernünftigen und deshalb resilienten Denken Gottes sowie des Gott-Welt-Verhältnisses darstellen.

4.1 Relationaler Theismus

Die meisten christlichen, aber auch jüdischen und muslimischen Positionen, die nicht dem angelsächsischen Deismus folgen, formulieren weniger einen dualistischen Deismus bzw. Theismus als einen relationalen Theismus, in dem Gott sich aktiv auf Welt bezieht und unter der Voraussetzung seines Willens in souveräner Freiheit Schöpfung erschafft. Dabei kann die Asymmetrie zwischen Gott als Ursprungsmacht und der Welt als Schöpfung unterschiedlich stark ausgebildet sein. Die traditionelle Formel von der *creatio ex nihilo* hat in diesem Zusammenhang den Sinn, die Welt selbst als Resultat des souveränen Willens Gottes zu begreifen. Daher ist die Welt nicht aus sich und auch nicht aus etwas Anderem, Eigenständigem im Gegenüber zu Gott geschaffen. Das christliche Denken der Patristik brachte mit der Formel von der *creatio ex nihilo* eine Gegenposition zum platonischen Denken ins Wort, das von einem Dualismus der Prinzipien – dem göttlich Guten einerseits und der *Chora* oder Materie andererseits bestimmt war. In der Konsequenz des platonischen Modells, das in der Prozessphilosophie wiederbelebt wurde, liegt es, Gott zu einem Demiurgen oder Weltengestalter zu depotenzieren, dem das amorphe Chaos des Ursprungs gegenübersteht. In diesem Konzept wird der kreative Prozess selbst zur *causa sui* und Gott abgeleitet davon zum höchsten Seienden im Prozess bzw. zur *chief exemplification*.

Die mittelalterliche Theologie bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin begründete die göttliche Verdanktheit der Welt einerseits durch ihre Veränderbarkeit und andererseits offenbarungstheologisch aufgrund der Genesis-Erzählung. Eine wandelbare Welt konnte für sie nicht ewig sein und erlaubte es, dass Gott in dieser Welt auf neue Weise initiativ sein und Veränderungen hervorrufen konnte. Die Beschaffenheit und Veränderbarkeit der Welt wurde in dieser Hinsicht der aristotelischen Annahme einer ewigen *materia prima* entgegengesetzt. Aus heutiger Sicht braucht es keinen Beweis, ob die Welt zeitlich endlich oder unendlich ist, um sie als kontingente Welt, die ontologisch verdankt ist, zu begreifen. Theologisch entscheidend ist es, ob die Welt aus der Initiative und Souveränität Gottes heraus gedacht werden kann. Dies ist eine Voraussetzung, die den prozesshaften Veränderungen der Welt und der Frage von Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt selbst noch einmal vorausliegt. Denn Zeit und Raum gibt es nach der Relativitätstheorie nur, insofern es Energie-Masse-Ereignisse gibt, die das Universum bilden. Schöpfungstheologisch bedeutet dies: Raum und Zeit gibt es nur, weil Gott Energie-Masse-Ereignisse gibt. Daher sind Zeit und Raum Bestimmungen innerhalb der Gabe von Welt. Diesen Strukturen in der Welt entsprechen die notwendigen Formen der Anschauung des Subjekts von Welt. Schöpfungstheologisch und monotheistisch ist es darum hinreichend, hier ein ontologisches Verdanktsein der Welt annehmen zu können, sodass die Welt nicht Grund ihrer selbst, mithin *causa sui* ist, sondern sich einem Licht oder einer Energie verdankt, die dem

physikalisch messbaren Licht und der physikalisch messbaren Energie logisch und ontologisch vorausgeht.

Innerhalb eines christlichen Monotheismus kommt es darauf an, die Welt als Schöpfung im Entschluss göttlicher Freiheit und Liebe als dem *principium* der Welt zu gründen, das jedem zeitlichen *initium* vorausgeht. Dadurch wird im christlichen Kontext klar, dass die *creatio ex nihilo* als *creatio ex amore Dei* zu verstehen ist und weder ein *nihil negativum* bezeichnet noch die Welt als *causa sui* in sich selbst begründet sein lässt.²²

Auf diese Weise betont der relationale Theismus, dass es keine Macht außerhalb der Freiheitsmacht Gottes gibt und diese Freiheitsmacht Grund der Liebe und Erwählung und Verantwortung Gottes in Bezug auf die Schöpfung und den Menschen ist. Zumindest christlich ist die Schöpfung selbst schon soteriologisch im Horizont von Heil und Vollendung durch Gott zu denken und die alte Unterscheidung von natürlicher Theologie und übernatürlicher Theologie zu überwinden. Eine historische Rekonstruktion könnte an dieser Stelle zeigen, dass bereits für Thomas die philosophische Vernunft inchoativ und evolutiv im Horizont der Schöpfungsgnade Gottes zu denken ist. Denn nur so lässt sich angemessen denken, dass Vernunft und Offenbarung sich letztlich nicht widersprechen und göttliche Gnade kein heteronomes Gegenüber zur menschlichen Freiheit, sondern als göttliche Formalursache deren tragender Grund ist, der die menschliche Freiheit eröffnet, trägt und vollendet.²³

Bezeichnenderweise steht nicht die Aufklärung am Beginn des ordinativen und sinnbestimmenden Freiheitsdenkens, wie allüberall kolportiert wird, sondern die christliche Patristik und insbesondere Origenes. Origenes' Metaphysik der göttlichen Freiheit ist deshalb als historische Alternative zur Metaphysik des metaphysisch Einen bei Plotin zu verstehen. Gemäß der Logik von göttlicher Freiheit und menschlicher Gottebenbildlichkeit, wird darum auch der Mensch als Freiheitswesen gesehen, der in Verantwortung eingesetzt und für sein Denken und Handeln rechenschaftspflichtig ist. Mit dem patristischen Freiheitsdenken gilt nach Paulus und über Paulus hinaus: Es gibt nicht mehr Mann noch Frau, nicht mehr Herr und Sklave. Vielmehr ist jeder Mensch einzigartiges Ebenbild Gottes mit unveräußerlicher Würde und grundlegender Freiheit in Verantwortung. Die Korrespondenz von Gottesbild und Menschenbild läutet ein neues Denken über den Menschen sowie im Blick auf das Gott-Welt-Verhältnis ein und bildet so gerade den kulturgeschichtlichen Hintergrund für das Freiheitsdenken der Aufklärung und der Überzeugung bei Kant und dem deutschen Grundgesetz, wonach dem Menschen unverlierbare Würde zukommt. Die schöpferische Freiheit Gottes ereignet sich als Investitur der Welt und der menschlichen Freiheit. Entsprechend ist auch um der Freiheit des Menschen und seiner unveräußerlichen Würde willen nichts außerhalb der liebenden und freisetzenden Schöpfungsmacht

²² Vgl. Dorothea Sattler; Theodor Schneider, Schöpfungslehre, in: Theodor Schneider; Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 2009, 120–238, hier 210–219; Bernhard Nitsche, Von der creatio ex nihilo zur incarnatio et vivificatio continua, in: ders. (Hg.), Zwischen Theismus und Panentheismus (wie Anm. 1), 451–488.

²³ Vgl. Ulli Roth, Die Bedeutung der Rationalität in der mittelalterlich-christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam, in: Richard Heinzmann; Mualla Selçuk (Hg.), Glaube und Vernunft in Christentum und Islam (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 6), Stuttgart 2017, 157–193, hier 174.

Gottes zu denken, weder eine amorphe, aber gestaltbare Materie als Gegenprinzip noch die Tiefe einer chaotischen Urflut.²⁴

Von daher betont ein christlich-relationaler Theismus die freie Schöpfung und freie Zuwendung Gottes zur Welt als Liebe und in Liebe. Ist Gott nach christlichem Verständnis selbst die Liebe, so erschafft er aus Liebe eine Welt, die er in Liebe führen und vollenden will. Die operative Präsenz Gottes in der Welt und als Grund von Welt kann ordinativ zunächst durch die Unterscheidung von göttlicher Erst- oder Prinzipal-Ursache und innerweltlicher bzw. irdischer Zweit-Ursache orientiert werden. Dabei ist die Rede von der Erstursache unproblematisch, insofern sie betont, dass Gott Grund der Welt ist. Dies ist selbstverständliche Voraussetzung in allen Konzepten, die von Gott sprechen, seien sie deistisch oder theistisch.

Hingegen erweist sich die Rede von Gottes Handeln innerhalb der irdischen Zweitursachen als problematisch, weil damit notwendig ein Interventionismus innerhalb der Eigengesetzlichkeit der Welt angenommen werden muss. Umgekehrt kann dieser Gedanke von einem Handeln Gottes auch innerhalb der Zweitursachen nicht prinzipiell ausgeschlossen werden, wenn die Hypothese Gott vom Gedanken der Allmacht Gottes nicht abgelöst wird. Die Vorstellung einer Allmacht Gottes muss die Möglichkeit annehmen können, dass Gott im Raum von irdischen Zweitursachen wirksam sein kann.

Für diese Problematik hängt alles entscheidend an dem Verständnis, wie ein Wirken Gottes aufgefasst und innerhalb der irdischen Zweitursachen angesetzt wird. Hier darf ein weitgehender Konsens darüber angenommen werden, dass ein solches Handeln innerhalb der Weltbedingungen und durch sie hindurch nicht als Verstoß gegen die Weltbedingungen konzipiert sein kann. Würde Gott Naturgesetze oder natürliche Dispositionen außer Kraft setzen, so würde der Glaube notwendig in Konflikt mit der Naturwissenschaft treten und müsste theologisch auch annehmen, dass Gott die von ihm selbst initiierten Regeln der Naturordnung der Welt und der Freiheitsordnung der Menschengeschichte korrumpieren und gegen sie verstoßen müsste. Entsprechend lautet die entscheidende Frage: Kann ein Handeln Gottes innerhalb der Zweitursachen der Welt gedacht werden, welches weder die natürlichen Dispositionen der Dinge und Ereignisse noch die beschreibbaren Naturgesetze außer Kraft setzt und damit auch nicht gegen die von Gott selbst initiierte Ordnung der Welt verstößt, deren Eigengesetzlichkeit ja durch ein extraordinäres Eingreifen aufgehoben werden müsste. Diese herausfordernde Aufgabe erscheint unter drei Gesichtspunkten denkbar bzw. in drei Perspektiven entwickelbar.

Zum einen kann die Quantenphysik zeigen, dass viele Vorgänge, gemäß der Alternative der Betrachtung von Welle und Teilchen, nur in einer statistischen Schwankungsbreite von Möglichkeiten beschrieben werden können, sodass ein Wirken Gottes innerhalb dieser statistischen Möglichkeiten keineswegs die natürliche Entwicklung aushebeln müsste. Vielmehr könnte ein Handeln Gottes innerhalb der statistischen Prognostizierbarkeit angesetzt werden, ohne dass dies die statistische Gesetzmäßigkeit selbst außer Kraft setzen würde.

²⁴ *Bernhard Nitsche*, Resonanz von Gottesbild und Lebensform, in: *Ufuk Topkara; Bernhard Nitsche (Hg.), Zur Resonanz von Gottesbild und Lebensform. Christliche und islamische Perspektiven in Auseinandersetzung mit Hartmut Rosa (Traditions in Transformation. Thinking With Theology 1)*, Berlin 2025, 93–121, unter Mitarbeit von Robin Flack.

Noch weiterführender ist das Modell der natürlichen Dispositionen der Dinge und Ereignisse, das in der neueren Physik Bedeutung gewonnen hat und von Geert Keil unter dem Begriff der Hume'schen Supervenienz wissenschaftstheoretisch gefasst wurde. Es setzt bei der Einsicht von David Hume an, dass Gesetzmäßigkeiten immer vor dem Induktionsproblem stehen und die absolute Validität von empirischen Kausalitäten, die anhand von Beobachtungen abgeleitet wurden, nur vorläufig zu Allaussagen extrapoliert werden können. Unproblematisch ist die Unterstellung, dass solche Gesetzmäßigkeiten den Regelfall beschreiben, aber Ausnahmen oder Störungen nicht ausschließen. Vor diesem Hintergrund zieht Keil den Schluss, dass die Naturgesetze mit Recht und identifizierbar die Wirklichkeit in ihren Abläufen angemessen beschreiben, aber nicht modal normativ oder zwingend bewirken. Keil verwendet dafür das einfache Beispiel, dass die Naturgesetze nach ihren Regeln ablaufen, unabhängig davon, ob ein Mensch Wasser, Kakao, Bier oder Schnaps trinkt. Allerdings zeigt die Möglichkeit, Wasser, Kakao, Bier oder Schnaps zu trinken die Möglichkeit an, dass die Entscheidung darüber, was getrunken wird, nicht naturkausal zwangsläufig determiniert ist. Die Freiheitsentscheidung des Menschen kann weder durch einen universalen, laplaceschen Determinismus noch in einem hirnpfysiologischen Bereichsdeterminismus zwingend prognostiziert und definiert werden.²⁵ Sofern dieses Modell der natürlichen Dispositionen und der Hume'schen Supervenienz von Naturgesetzen wissenschaftstheoretisch trägt, kann auch auf analoge Weise nicht ausgeschlossen werden, dass es ein Freiheitshandeln Gottes gibt, welches innerhalb der störbaren Regularitäten der Naturgesetze eigene Aktivitäten entwickelt. Dabei ist freilich an die Einsicht von Kant und Fichte zu erinnern, wonach menschliche oder göttliche Freiheitsakte im naturalen Verlauf nicht negativ und theoretisch ausgeschlossen werden können, aber aufgrund des beschreibbaren naturalen Zusammenhangs, innerhalb dessen sie sich auswirken, nie positiv als menschliche oder göttliche Freiheitsakte identifizierbar und beweisbar sind. Unter der Voraussetzung der Störbarkeit naturaler Regularitäten kann eine Wirksamkeit des göttlichen All-Geistes ohne Rückkehr zur neuzeitlichen Wunderdebatte angenommen werden.²⁶

Die Unmöglichkeit eines universalen Determinismus hat seine Ursache unter anderem darin, dass wir die Anfangsbedingungen von naturalen Abläufen nicht vollständig kennen und entsprechend dem Experiment des Doppelpendels sich aus minimalen Variationen von Anfangsbedingungen unterschiedlichste Abläufe und Folgeentwicklungen ergeben. Zudem zeigt die physikalische und mathematische Analyse von nichtlinearen Dynamiken, dass bereits auf der Ebene der Elementarteilchen mikrologische Variationen nicht ausgeschlossen werden können und langfristig Verläufe grundlegend veränderbar sind.²⁷ Besonders anschaulich wird diese Problematik durch das sogenannte Dreifach- oder Chaos-Pendel.

Auch ein hirnpfysiologischer Bereichsdeterminismus könnte die Folgen nur dann zwingend vorhersagen, wenn es weder eine statistische Variationsbreite von Möglichkeiten

²⁵ Vgl. Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlin 2017, 157–168.

²⁶ Vgl. Johann Gottlob Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg 1979, 106 (GA I, 186–187). 162–164 (GA I, 244–246).

²⁷ Vgl. Steven Strogatz, *Nonlinear Dynamics and Chaos*, Boca Raton/ FL 2018, 459; Robin Santra, *Einführung in die theoretische Physik. Klassische Mechanik mit mathematischen Methoden*, Berlin 2023, 125–157.

noch das Moment empirisch nicht einholbarer Entscheidung oder Komplexität gäbe. Zwar kann empirisch auch eine motivationale Neigung angesetzt und gegebenenfalls eine statistische Neigungsverteilung innerhalb von Möglichkeiten vorhergesagt werden, sofern der Mensch ein Gewohnheitsstier ist. Doch ist die konkrete Einzelentscheidung des Menschen innerhalb eines Spektrums von unterschiedlichen motivationalen Anlässen selbst nur innerhalb eines Spektrums alternativer Möglichkeiten der Tendenz nach, d. h. gemäß von Neigungen oder Gewohnheiten zu vermuten und nicht unfehlbar zwingend zu prognostizieren. Die Physikerin kann zudem darauf aufmerksam machen, wie schwierig und komplex es ist, Blitze in ihrem Verlauf und Ergebnis voraus zu berechnen. Analog steigert sich diese Komplexität bezüglich des Blitzlichtgewitters zwischen den ca. 86 Mrd. Neuronen des menschlichen Gehirns. Hier wird eine Komplexität erkennbar, wie sie für die Prognosen von Wetterereignissen bekannt ist. Angesichts dieser Komplexität sind Denkleistungen des Bewusstseins zumindest der Möglichkeit nach gegeben, welche nicht mehr vollständig hirnpfysiologisch „bottom up“ erklärt und rekonstruiert werden können. Dann würde es sich um Prozesse nicht nur schwacher, sondern starker Emergenz handeln, die ihrerseits mit Ehrfurcht betrachtet werden könnten. So ist es naheliegend anzunehmen, dass die gedankliche Software auch „top down“ wirksam ist und die bio-elektrische Hardware verändert, indem bestimmte Denkprozesse und Übungen auch einen strukturierenden Niederschlag hinsichtlich der Verknüpfung von Neuronen gewinnen. Dies zeigen z. B. Forschungen zum Zusammenhang von *Social Media*-Nutzung und Gehirnentwicklung.

Für solche hochkomplexen systemischen Prozesse von nichtlinearen Dynamiken wurden Modelle der Selbstorganisation entwickelt. Selbstverständlich kommen auch diese Modelle – gemäß dem methodologischen Leitbild der Neuzeit und Moderne – ohne die Hypothese Gott aus. Doch können Selbstorganisationstheorien Entwicklungsschübe in Netzwerkstrukturen und Komplexitätssteigerungen anzeigen, die jedes deduktive oder kausal-analytische Modell von Ursache und Wirkung überschreiten. Darüber hinaus ist, unter Beachtung der unterschiedlichen Aufgaben und Denkformen von Naturwissenschaft einerseits und Theologie andererseits, eine theologische Deutung solcher Prozesse der Selbstorganisation möglich. Vor allen Dingen die Annahme des Heiligen Geistes oder der Weisheit Gottes erlaubt es, die Entwicklung der Welt innerhalb eines göttlichen Kraftfeldes zu denken, dessen dynamische Macht und zielorientierende Kraft Prozesse der Selbstorganisation ermöglichen und freisetzen.²⁸

In der klaren Unterscheidung zwischen der wissenschaftlich atheistischen Beschreibung der Prozesse und ihrer theologischen Deutung im Lichte Gottes und seines Wirkens kann diesbezüglich zwischen Prozessen schwacher, starker und radikaler Emergenz unterschieden werden. Naturwissenschaftlich sind Prozesse schwacher Emergenz, welche neue Qualitäten der Wirklichkeit aus ihren naturalen Voraussetzungen heraus erklären, unbestritten. Streitbar hingegen ist, ob es Prozesse starker Emergenz gibt, denen zufolge die neue Qualität von Wirklichkeit nicht mehr einfach aus den vorgegebenen Elementen und Bedingungen abgeleitet werden kann, sondern als neue Qualität unter der Voraussetzung eminenter Komplexitätssteigerung von Wirklichkeit zu denken ist und eine gewisse Eigenwirklichkeit bekommt. Fälle von starker Emergenz werden im Übergang von unbelebter

²⁸ Vgl. Reinhold Bernhardt, Geist in Natur, in: Bernhard Nitsche; Florian Baab; Dennis Stammer (Hg.), Gott – Geist – Materie. Personsein zwischen Natur und Transzendenz (RaFi 73), Regensburg 2020, 169–183.

zu belebter Natur und im Übergang von organischem Leben zu bewusstem Leben diskutiert. Hingegen würden Prozesse radikaler Emergenz Entwicklungssprünge benennen, aus denen ganz neue Qualitäten entstehen, die nicht mehr an ihre Vorbedingungen angekoppelt werden können und im naturalen Sinne physikalisch, biologisch oder medizinisch wundersam sind. Die Möglichkeit radikaler Emergenz wird zum Beispiel für Spontanremissionen von ‚tödlichen‘ Krebserkrankungen oder das Überleben von ‚tödlichen‘ Tollwutinfektionen diskutiert. Solche Prozesse müssen nicht außerhalb der Selbstorganisation gedacht werden, stellen aber Entwicklungsschübe dar, die der wissenschaftlichen Erfahrung widersprechen und natural kaum erklärbar sind.²⁹

Bei allen diesen Modellen ist es entscheidend, dass sie nicht an der Eigengesetzlichkeit natürlich-kosmischer Ordnung und an der Eigengesetzlichkeit menschlicher Freiheit vorbei geschehen, sondern innerhalb derselben und durch sie hindurch von einem Wirken Gottes sprechen. Wäre dies nicht der Fall, müsste ein Handeln Gottes als ein Handeln gegen die eigene Schöpfungsordnung gedacht werden. In einem solchen Denken wäre Schöpfung nur als defizienter Vorentwurf oder als defekter Reparaturbetrieb der Erlösung und Vollendung zu verstehen.

Für die Freiheitsordnung des Menschen und ihre Geschichte ist unbestritten, dass die gut angelegte Schöpfung und die heilsame Schöpfungsabsicht Gottes durch die Sünde verdunkelt werden kann. Sünde ist im Zusammenhang der Freiheitsgeschichte nicht augustinisch als biologisch-genetische, sondern origenistisch und kantianisch als freiheitsbestimmte Größe anzusehen. Sie ist im strengen Sinne auch nicht ein Vermögen der Freiheit im Sinne der Wahl zwischen gleichwertigen Möglichkeiten von Gut und Böse. Vielmehr beschreibt sie das Unvermögen der Freiheit bzw. des ethischen Sollens des Guten, das sich in der Entfremdung von sich selbst, von anderen Menschen und von Gott erweist. Sünde ist daher als Beziehungsverlust im Selbstverhältnis, im Sozialverhältnis und im Gottesverhältnis zu verstehen. Findet Freiheit ihre Erfüllung im Wollen anderer Freiheit, so kennzeichnet die Sünde das Nicht-Wollen oder das Sich-Selbst-Verfehlen in der Bezogenheit auf andere Freiheit. In diesem Sinne verkürzt der politische Liberalismus das Freiheitsdenken in der Regel privatistisch auf eine Apologetik und Apotheose der eigenen Freiheit des Privaten in Abgrenzung von der Freiheit der Anderen und im Vorrang der eigenen Freiheit vor der Freiheit der Anderen. Zugleich wird der Freiheitsgedanke auf das Recht und die Sicherung von Privatrechten und Privatbesitz enggeführt. Wird der Blick auf die eigene Freiheit und ihre Freiheitsmöglichkeiten begrenzt, rücken Individualwille und Eigennutz ins Zentrum. Dann tritt, wie Schelling es formulierte, der auf sich selbst fokussierte und zentrierte Individualwille dem allgemeinen Willen des Wohls und der Freiheit aller Menschen entgegen und versucht entweder Vorrang vor dem allgemeinen Willen und dem Wohl aller oder gar Herrschaft über den allgemeinen Willen zu gewinnen. Darin hat Schelling das Moment totalitärer Herrschaft und diktatorischen Autoritarismus erkannt und als Potenzierung von Egoismus und Selbstbehauptung herausgestellt. Entsprechend sind autoritäre und totalitäre Gesellschaftssysteme dadurch bestimmt, dass der Individualwille des Präsidenten, Herrschers oder Diktators bzw. alternativ die Interessen einer kleinen Machtclique von

²⁹ Vgl. Philip Clayton, *Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus*, Göttingen 2008, 115–117, 165–166, 221–223; Martin Blay, *Natürliche Wunder?! Eine Rekonstruktion des Wunderbegriffes im Horizont der Emergenztheorie (STEP 15)*, Münster 2018.

Oligarchen, Militärs und/oder Politikern der gesellschaftlichen Mehrheit ihr Denken und ihre Interessen vorschreibt. Im Populismus wird diese Orientierung am Eigennutz und Privatwillen als das wahre Ziel des Menschen und als die beste Struktur einer Gesellschaft beworben. Damit werden Haltungen gefördert, die den Egoismus des Individualwillens zum wahren Kriterium erheben und das eigene Wollen über das Wollen und die Rechte von anderen Menschen stellen. Dies führt zu einem politischen Handeln instrumenteller Rationalität für die eigene Sache, für eine Herrschaft über Medien, Institutionen und Gerichte, und gegen die Teilhabe aller sowie die Gewaltenteilung im Staat. Für den Individualwillen spielt die ethische und soziale Ausrichtung am Gemeinwohl und damit am guten und gerechten Leben für möglichst viele Menschen keine Rolle.

Ein christlich-relationaler Theismus hingegen steht für eine partizipative Ordnung unter dem Leitgedanken der Gottebenbildlichkeit aller Menschen. Diese relationale Ordnung in der Dreieinheit von Selbstliebe, Nächstenliebe und Gottesliebe ist auf das Wohl und das gute Leben möglichst aller Menschen ausgerichtet. Sie orientiert sich nicht an der Durchsetzung des Individualwillens, sondern orientiert sich unter den Zusagen Gottes für den allgemeinen Willen von Lebensdienlichkeit und Humanität für alle Menschen und alle fühlenden Wesen. Tiefer noch geht es um das Heil der Menschen als ein heilsames und heilvolles Leben. Da Gott Gerechtigkeit und nicht Opfer will, ist zu fragen, wie ein gerechtes und heilvolles Leben jenseits von Hass und Rache für die Menschen organisiert werden kann. So zeichnet sich der relationale Theismus christlich dadurch aus, dass Gott in seiner Liebe noch in den Abgründen und Finsternissen des menschlichen Lebens als tragender Grund solidarisch und rettend gegenwärtig ist. Noch im Verlassenheitsgefühl und in der Verlorenheit des Äußersten an Gewalt und Verhöhnung ist Gott dem Menschen mit seiner Heilsabsicht treu. So ist das Kreuz von Golgota als Versöhnungszeichen aufgerichtet, damit die Menschen im Spiegel des Kreuzes erkennen können, dass Gott noch alle Ungerechtigkeit und alle Katastrophen, das Leiden und seine Unbegreiflichkeit umfasst. Dies ist allein Gott und keinem Menschen möglich. Weil Gott im Tod als der Grenze alles Irdischen zugleich die Macht der Liebe und der Versöhnung ist, die auf der Rückseite des Todes den rettenden, erläuternden und vollendenden Durchgang in eine neue Fülle des Lebens hinein verheißt und verbürgt, darf der relationale Theismus auf Gottes rettende Macht hoffen.

Auch diese Transformation im Tod muss christlich nicht interventionistisch gegen die Eigengesetzlichkeit der Welt und gegen die Eigengesetzlichkeit menschlicher Freiheitsgeschichte gedacht werden. Denn auch in der jüdisch-apokalyptischen, christlichen und muslimischen Hoffnung auf Auferweckung führt der rettende Gott konsequent über die Eigengesetzlichkeit von Welt und Mensch hinaus und in ein neues Leben der Fülle ein. Der in der Phänomenologie übliche Begriff des ‚Leibes‘ steht für das menschliche Innenverhältnis zum eigenen Körper, zur eigenen Weltbeziehung und zu den eigenen Erfahrungen des Lebens. Insofern ermöglicht der Begriff des Leibes ein personal und lebensgeschichtlich reiches Verständnis von Auferweckung und Vollendung, dass ohne die absurde Restitution und Revitalisierung von Atomen, Molekülen oder materiellen Strukturen auskommt.³⁰

³⁰ Vgl. *Thomas Schärfl*, Was heißt „Auferstehung des Leibes“?, in: Godehard Brüntrup; Matthias Rugel; Maria Schwartz (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 59–80; *Hans Kessler*, Was kommt nach dem Tod?, Kevelaer 2014.

Christlich hat diese Fülle und Vollendung ihr Maß in der Auferweckung Jesu Christi, so dass die unverbrüchliche Gemeinschaft mit Gott und die in Christus vermittelte Teilhabe an der göttlichen Natur als Liebe das Ziel der Vollendung des Menschen ist. Dies schließt Prozesse der Umkehr, Reue und Reinigung notwendig in sich ein.

4.2 Modal schwacher bidirektionaler Panentheismus

Der relationale Theismus wird zu einem Panentheismus weiterentwickelt, wenn nicht nur das Sein Gottes in der Welt als Grund des Weltprozesses, sondern auch eine Rückwirkung von Welt und Geschichte auf Gott im Sinne einer ‚Feedbackschleife‘ angenommen wird. Dabei kann die operative Präsenz Gottes, die durch Inspiration oder gar durch Inkarnation Ereignis im Leben von Menschen wird, so verstanden werden, dass Gott ignatianisch in allen Dingen und Ereignissen gefunden oder im Sinne der lutherischen Orthodoxie als all-präsent verstanden werden kann. Darüber hinaus akzentuiert der Panentheismus die gegenläufige Bewegung, wonach die Welt nicht nur als differente Wirklichkeit in Gott ist, sondern auf die Wirklichkeit Gottes im Sinne einer Feedbackschleife zurückwirkt. Im Folgenden wird dieses Leitverständnis von Panentheismus angesetzt, das eine Wechselwirkung zwischen Welt und Gott annimmt. Gott *in* Welt und Welt *in* Gott beschreiben in dieser Hinsicht ein aktives Wechselverhältnis. Der relationale Theismus kommt mit dieser Position dort überein, wo er die Freiheit Gottes in ihrer Relationalität auf die Welt hin als ein zugewandtes Mitfühlen und solidarisches Miterleben fasst. In Bezug auf die menschliche Freiheitsgeschichte und im Dialog mit ihr kann von Gott darum gesagt werden, dass er sich in seiner Freiheit von der Welt betreffen lässt, insofern er sich davon betreffen lassen will. Auch die souveräne Freiheitsbestimmung Gottes ist offen für ein wechselseitig dialogisches Denken der Freiheit von menschlicher und göttlicher Freiheitsgeschichte.³¹

Dabei ist allerdings zu klären, in welchem Umfang und in welcher Hinsicht Gott sich von der Geschichte der Menschen und den Ereignissen der Welt betreffen lässt und betreffen lassen will. Methodenpolitisch macht es einen großen Unterschied, ob dieses Wechselverhältnis analog oder univok angesetzt wird. Sofern dieses Wechselverhältnis analog verstanden wird, beinhaltet es den transzendental-kritischen Vorbehalt, dass Gott in aller Betroffenheit und in allem Sich-Betreffen-Lassen noch einmal unendlich größer und souveräner ist, als die Weise, wie wir Menschen uns eine solche Betroffenheit und ein solches Sich-Betreffen-Lassen vorstellen können.

Im Unterschied dazu neigt das univoke Denken in diesem Wechselverhältnis dazu, die göttliche Freiheit wie eine endliche menschliche Freiheit zu denken, die unmittelbar betroffen und unumgänglich durch Ereignisse und Widerfahrnisse bewegt ist. Die univoke Übertragung der Bedingungen endlicher Freiheit auf die vollkommene Freiheit Gottes führt in der Bestimmung Gottes zu zeitbestimmten und räumlich gedachten Inszenierungen von göttlichen Entscheidungen und Seinsweisen. In jedem Fall hat das panentheistisch-bidirektionale Denken eines relationalen Theismus zur Konsequenz, dass es eine Entwicklung und Geschichte und damit eine Gott sempiternal eigene Weise der Zeit ansetzen muss. Insofern kommt auch ein solcher modal schwacher Panentheismus nicht umhin,

³¹ Vgl. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, Freiburg 2016.

konzeptionell dipolar zu denken und zwischen der Ur-Natur Gottes und seiner Folge-Natur zu unterscheiden.

Ein solches Denken hat die Tendenz, das heilsgeschichtliche Zeugnis und die biblische Offenbarung unmittelbar und ungebrochen in Gott hinein zu übertragen und zu übersetzen. So wendet Wolfhart Pannenberg die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater und vom Geist unmittelbar und ungebrochen auf die innergöttlichen Beziehungen zwischen Vater und Sohn bzw. Sohn und Geist an. Jürgen Moltmann überträgt in dieser Weise das Leiden des Sohnes in der Zeit am Kreuz nicht nur auf das Leiden des Sohnes in Gott vor und über aller Zeit, sondern folgert daraus auch ein relationales Mitleiden des Vaters am Leiden des Sohnes. Hier werden die Konsequenzen und möglichen Grenzen eines univoken Denkens in der Verhältnisbestimmung von heilsgeschichtlicher und innergöttlicher Trinität sichtbar.³²

4.3 Modal starker bidirektionaler Panentheismus

Im Unterschied zum freiheitsbestimmten relationalen Theismus der als soteriologischer Panentheismus mit ‚Feedbackschleife‘ davon ausgeht, dass Gott sich in aller Freiheit von den Vorgängen der Welt und der Menschengeschichte betreffen lassen kann, soweit er sich davon betreffen lassen will und sich in Relation zu ihnen verhält, geht der modal starke bidirektionale Panentheismus in der Tradition Whiteheads und Hartshornes, wie bereits angezeigt, von einer allgemeinen Ontologie aus, in deren Rahmen auch Gott und seine Wirklichkeit (*ontotheologisch*) verhandelt wird. Priorität hat dabei der kreative Prozess von ‚Prehensionen‘, der in der Bipolarität von subjektivem und objektivem Pol die Vollendung irdischer Ereignisse und Entitäten in ‚Superjekten‘ annimmt. Diese Superjekte werden sukzessive in die Wirklichkeit Gottes aufgenommen und in ihr bewahrt und vollendet. Diese Aufnahme führt notwendig zur Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur Gottes, wobei Gott selbst durch die Aufnahme der Superjekte sich in einem Prozess befindet und erst unterwegs ist zu seiner Vollendungsgestalt, solange der (in der Regel infinit gedachte) Prozess voranschreitet. In diesem Modell wird ein Werben und Locken Gottes als Liebe angenommen, die den Entitäten und Ereignissen in ihren Prehensionen Möglichkeiten und Perspektiven der Entwicklung eröffnet.

Allerdings ergeben sich aus den bisherigen Ausführungen Rückfragen und notwendige Klärungen in diesem Modell, dessen Stärke ohne Zweifel darin besteht, eine Ontologie vor dem Hintergrund moderner Wissenschaften ausgebildet zu haben und der Prozesshaftigkeit aller Wirklichkeit grundlegenden Ausdruck zu verleihen.

Wenn Liebe notwendig durch die innere Struktur der Freiheit bestimmt ist und den Anderen als freien Partner im Gegenüber und in freier, liebender Zuwendung will, kommt es darauf an, den Prozess des Werbens im Modell von Eröffnung und Einladung zu denken, insofern der Gedanke des Lockens auch die Konnotationen von Überredung, Verlockung und Verführung beinhalten kann. In diesem Sinne kann die Eröffnung von Möglichkeiten und Perspektiven im Prozess als liebende und begleitende Fürsorge verstanden werden, die freie Potenziale eröffnet und mitfühlend den Prozess begleitet.

³² Vgl. die Beiträge von *Nitsche*, Zwischen Theismus und Pantheismus (wie Anm. 1), zur Analogie: ebd., 117–152; zu Pannenberg: ebd., 293–332; zu Moltmann: ebd., 333–376.

Grundsätzlich verbindet sich mit dem Gottesverständnis der Prozessphilosophie vom ordnenden Gestalter die Gefahr einer Depotenzierung Gottes zu einem Götterchen. Denn Gott wird in der Prozessphilosophie als übergeordneter Anwendungsfall des Prozesses begriffen. Als *chief exemplification* ist Gott den Voraussetzungen und Bedingungen der allgemeinen Ontologie und dem Prinzip der Kreativität unterworfen. Entsprechend gleicht der Gott der Prozessphilosophie dem Demiurgen des platonischen Denkens, der die Materie als Gegenwirklichkeit bereits voraussetzen muss, wenn Gott den Prozess und die Ereignisse in ihm ordnet und lenkt.

Sachlich unzutreffend wird der antiplatonisch akzentuierte patristische Gedanke der *creatio ex nihilo* entweder im Sinne eines begründungsunfähigen Nichts (*nihil negativum*) oder im Sinne einer Willkür-Allmacht der *potentia Dei absoluta* kritisiert. An dieser Stelle zeigt sich, dass es im Interesse eines angemessenen Gottesverständnisses, das diesen Namen verdient, darauf ankommt, die Unendlichkeit, Unbedingtheit und Unverfügbarkeit des Göttlichen ernst zu nehmen. Ein veritabler Gottesbegriff kommt ohne den Gedanken vollkommener Ursprungsmacht und sinnbestimmter Freiheit nicht aus. Die Bestimmung des Göttlichen durch souveräne Freiheit ließe sich selbst noch bei Plotin und seinem Verständnis des Einen oder für den hinduistischen Gedanken des Brahman nachzeichnen. Daraus resultiert ein ordinatives Verständnis von Gott als Freiheitsmacht bzw. christlich als Macht der Liebe. Diese Macht der Liebe ist von der Vorstellung beliebiger, willkürlicher Freiheit klar zu unterscheiden. In diesem Sinne ist der Schöpfergott gerade *Deus creator* und höchst kreativ und insofern Grund und Prinzip des kreativen Prozesses.

Was für den Anfang aller Anfänge gesagt werden kann, ist dann auch für das Ende allen Endes herauszustellen. Werden die Superjekte sukzessive in die Wirklichkeit Gottes hinein aufgenommen und vollendet, so kommt es darauf an, ob dies quasi-automatisch und ungeprüft oder geprüft und selektiert geschieht. Offensichtlich sind hier bei Whitehead und Hartshorne unterschiedliche Akzente auszumachen. Wird Gott sinnvollerweise als Freiheitsmacht und Liebe begriffen, dann käme es darauf an, dass nur das Eingang in Gott selbst findet und in Gott vollendet wird, was dem Gerechten, Wahren, Schönen und Guten entspricht und in der Vollendung die Einheit dieser Momente zur Geltung bringt. In dieser Weise wäre die Liebe Gottes selbst der Spiegel und Filter, durch den Vollendung als finale Transformation des Prozesses geschieht.³³

4.4 Wesentliche Orientierungen einer resilienten Bestimmung des göttlichen und des Gott-Welt-Verhältnisses

In der Rückschau der Modelle und Argumente zeigt sich:

- 1) Innerhalb der sich ausschließenden Alternativen zwischen monistischem Pantheismus und dualistischem Theismus (Deismus) gibt es ein Feld sinnvoller Modellierungen der Einheit in der Differenz zwischen göttlicher und irdischer Wirklichkeit.
- 2) Die göttliche Wirklichkeit ist offensichtlich ihrerseits durch zwei Perspektiven bestimmt, insofern sie in jeder Vorstellung als ein höchstes Seiendes bzw. eine höchste

³³ Vgl. die Beiträge von Nitsche, Zwischen Theismus und Pantheismus (wie Anm. 1), zur *creatio ex nihilo*: ebd., 451–488; zu Whitehead: ebd., 489–508.

freie Subjektivität im Gegenüber sowie ihrem Begriffe nach als das All unterfassendes und im All präsenten Sein bzw. als eine solche All-Einheit oder ein solcher All-Geist verstanden werden kann. In diesem Sinne ist das Göttliche in affektiver Beziehung als personales Gegenüber transpersonal und als All-Einheit über-seiend und trans-im-personal zu denken. Nur so kann die Unendlichkeit in den komplementären Perspektiven angezeigt werden.

- 3) Zur Unendlichkeit gehört es, dass die Welt nicht als Seiendes außerhalb der Wirklichkeit Gottes gedacht wird, sondern als das Andere zu Gott und in klarer Differenz zu Gott, dem innerhalb des Göttlichen Raum und Möglichkeit eröffnet wird. Nur so lässt sich die Konsequenz vermeiden, dass Gott seinerseits am Endlichen seine Grenze findet und aufhört, im wahren Sinne unendlich zu sein.
- 4) Die Einheit in Differenz kann in vier Weisen durch einen partizipations-ontologischen Theismus, durch einen freiheitsbestimmt-relationalen Theismus, durch einen modal schwachen, soteriologischen Panentheismus oder einen modal starken, ontologischen Prozess-Panentheismus zur Auslegung gebracht werden.
- 5) Jenseits individueller Präferenzen für dieses oder jenes Modell zeichnen sich unter dem Aspekt der Freiheit und der Göttlichkeit Gottes systematisch folgende Aspekte für eine vernunftgemäß-resiliente Bestimmung Gottes ab:
 - a) Wenn Gott, um seiner wahren Göttlichkeit, d. h. in seiner Unendlichkeit, Unbedingtheit und Unverfügbarkeit willen, wirklich als Gott und nicht bloß als depotenzierter Demiurg und Gestalter gedacht wird, ist die Vorstellung unerlässlich, dass die Welt als das Andere zu Gott selbst aus Gott und in Differenz zu Gott hervorgeht und ontologisch verdankt ist. Wenn Gott unter dem Aspekt der Freiheit zur Sprache kommt, handelt es sich dabei um einen freien Entschluss und um eine freie Setzung von Ewigkeit her.
 - b) Raum und Zeit gibt es, weil Gott die Welt als Wirklichkeit gibt, die im Lichte der Relativitätstheorie durch Energie-Masse-Ereignisse bestimmt ist. Insofern sind Raum und Zeit einerseits Bestimmungen einer physikalischen Welt und andererseits Formen der Anschauung in der menschlichen Vorstellung und damit Bedingungen des menschlichen Erkennens, Verstehens und Denkens in der Welt. Werden diese Formen der Anschauung auch im Gottesbezug zur Geltung gebracht, resultiert daraus ein analoges Denken in einer Gott eigenen Weise der Dauer bzw. der Zeit.
 - c) Was für den Anfang gilt, ist auch für das Ende und die Vollendung festzuhalten. Sie unterliegt der freien Gestaltungsmacht Gottes als Liebe. Diese kann Prozesse der Selektion initiieren, die maßgeblich als reinigende und klärende Transformation zu denken sind.
 - d) Ein Wirken Gottes in der empirisch beschreibbaren Welt und in der Freiheitsgeschichte der Menschen ist möglich, wenn Gottes Wirken formalursächlich als Freigabe in Eigenständigkeit und zielursächlich als Einladung der Liebe konzipiert wird. Entscheidendes Moment darin ist die Möglichkeit und Notwendigkeit, ein entsprechendes Wirken (oder Handeln) so zu denken, dass es weder die natürlichen Dispositionen der Dinge und Ereignisse noch die naturwissenschaftlichen Beschreibungen von Kausalitäten und Gesetzmäßigkeiten außer Kraft setzt. Modelltheoretisch ist dies im Horizont von nichtlinearen Dynamiken, also von statistischen Prozessen der Quantentheorie, von störbaren Regeln in Hume'scher Supervenienz oder in Emergenz-Phänomenen

von Selbstorganisationstheorien möglich. Freiheitstheoretisch ist dies innerhalb der sinnpraktischen Bestimmung von Freiheit angelegt, insofern Freiheit ihren transzendental-primären Gehalt in der Freiheit selbst hat und sich erfüllend in Beziehung zu anderer menschlicher Freiheit sowie zur Idee vollkommener göttlicher Freiheit realisiert. In dieser Weise wurde die jüdische Tora von Jesus durch Gottesliebe, Nächsten- und Feindesliebe als auch Selbstliebe zusammengefasst. Die Idee vollkommener Freiheit ist geeignet, die christliche Bestimmung Gottes als Liebe durch den Entschluss zur Bejahung anderer Freiheit zu qualifizieren. Aus einem solchen bejahenden, ermöglichenden und ermächtigenden Freiheitshandeln heraus, lässt sich auch menschliche Freiheitsgeschichte als eine Heilsgeschichte der Liebe oder als Unheilsgeschichte der Entfremdung rekonstruieren.

- e) Ausblick: In diesem Lichte kann die Reinterpretation des Tora-Verständnisses durch Jesus als Ratifizierung und Konzentration der göttlichen Weisung zum Leben in der Drei-Einheit von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe bestimmt werden. Zugleich wird der Name Jesus (Gott rettet) und der Titel Immanuel (Gott-mit-uns) zur Aktualisierung der Namens-Offenbarung am Horeb (Ich werde mit euch dabei sein, als der ich mit euch dabei sein werde: Ex 3,14) sowie zur Erneuerung des Bundes mit Israel (Jer 31,31; Mk 14,24).

The article examines the guiding principles of philosophical reason under which a reflexively resilient and critically enlightened affirmation of the divine can be articulated. It accordingly presents a panoramic survey of coherent conceptual approaches to the God-world relationship and the unity-in-difference that characterizes it.