

Gott nicht-personal gedacht: aktuelle religionsphilosophische Suchbewegungen

Georg Gasser

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Gasser, Georg. 2024. "Gott nicht-personal gedacht: aktuelle religionsphilosophische Suchbewegungen." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 72 (5): 698–710.
<https://doi.org/10.1515/dzph-2024-0051>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Georg Gasser*

Gott nicht-personal gedacht

Aktuelle religionsphilosophische Suchbewegungen

<https://doi.org/10.1515/dzph-2024-0051>

Abstrakt: This paper explores recent developments in the philosophy of religion, emphasising alternative conceptions of God that move away from personal theism. Two alternative frameworks are presented: the euteleological concept of God developed by John Bishop and Ken Perszyk, which views God as an emergent phenomenon of an inherently purposive and good reality, and John L. Schellenberg's ultimism, which conceptualises ultimate reality as metaphysical, axiological and soteriological ultimate, advocating for a cautious, open-ended understanding of the divine. These models argue for a humble and exploratory stance toward religious understanding. They suggest a shift toward a pluralistic, non-personalist framework in conceptualising the divine and ultimate meaning.

Keywords: euteleology, ultimism, non-personal concepts of the divine, purposive structures of reality, religious humility

Hinführung

Religionsphilosophie, gerade in ihrer analytischen Ausprägung, hat in den letzten Jahrzehnten einen beachtlichen Aufschwung erlebt. Wesentlich dazu beigetragen haben produktive Philosoph:innen wie Alvin Plantinga, Richard Swinburne, William Alston, Eleonore Stump oder Marilyn McCord Adams, um nur einige namentlich zu erwähnen. Im Unterschied zu religionsphilosophischen Debatten in der Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts oder der Debatte über das Wesen „christlicher“ Philosophie in den 1920er- und 1930er-Jahren, die innerhalb kirchlich geprägter Kreise geführt worden sind und darüber hinaus keine nennenswerte philosophische Beachtung erfahren haben, hat sich die Religionsphilosophie inzwischen als ein sichtbares Forschungsfeld innerhalb der internationalen philosophischen Landschaft etablieren können.

***Kontakt:** Georg Gasser, Universität Augsburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg; georg.gasser@kthf.uni-augsburg.de

Dennoch mehren sich in letzter Zeit die Stimmen, dass sich die aktuelle Religionsphilosophie in eine Art Sackgasse manövriert und ihren Fragehorizont eingeengt habe. Diese Einengung ist das Resultat unterschiedlicher Faktoren: Inhaltlich arbeite man vornehmlich mit einem christlich geprägten theistischen Gottesbegriff, der sich aus philosophischen Debatten der Aufklärung entwickelt und mit dem Gott gelebter Religionen nur bedingt etwas zu tun hat.¹ Methodisch stehen begrifflich-analytische und epistemische Fragen zu religiösen Überzeugungen im Vordergrund, während die reichhaltige religiöse Praxis und ihre Bedeutung für ein gelingendes menschliches Leben kaum Eingang in religionsphilosophische Betrachtungen finden. Konfessionell weist der überwiegende Anteil religionsphilosophischer Arbeiten eine (zumindest implizite) christliche Prägung auf. Dies hat zur Folge, dass ein spezifischer Religionsbegriff vorausgesetzt und gewisse Themen als religiös maßgeblich bestimmt werden.²

Dieser Beitrag greift diese Diskussion auf und geht auf zwei exemplarische Entwürfe ein, die sich dezidiert als Alternativen zum theistischen Gottesbegriff verstehen. Ihnen geht es nicht primär darum, unterrepräsentierte religiöse Traditionen in den Vordergrund religionsphilosophischer Bemühungen zu rücken, sondern den theistischen Gottesbegriff als prinzipiell problematisch aufzuweisen, weshalb nach Alternativen Ausschau gehalten werden muss. Diese beiden Entwürfe sind der euteleologische Ansatz des australisch-neuseeländischen Philosophenduos John Bishop und Ken Perszyk sowie der sogenannte Ultimismus des kanadischen Religionsphilosophen John L. Schellenberg.³

Der personale Theismus als Kontrastfolie

Um die aktuellen Dekonstruktionsbemühungen des religionsphilosophischen Diskurses der letzten Jahrzehnte zu verstehen, ist ein kurzer Aufriss des theistischen Gottesbegriffs unerlässlich. Der klassisch-theistische Gottesbegriff umfasst eine Reihe von Vollkommenheitsattributen wie Allwissenheit, Allmacht, moralische Vollkommenheit, Allgegenwart, Einfachheit, Ewigkeit oder Immaterialität. Diese Attribute unterteilen sich in personale und nicht-personale Kategorien, denn während wir „allwissend“, „allmächtig“ oder „moralisch vollkommen“ Personen

1 Vgl. Knepper (2014).

2 Vgl. dazu den Sammelband Draper/Schellenberg (2017) oder Harrison (2020).

3 Panentheistische, pantheistische oder prozessmetaphysische Entwürfe, die sich ebenfalls als Alternativen und Revisionen des theistischen Gottesbegriffs verstehen, werden aus Platzgründen ausgespart.

zuschreiben, stehen Eigenschaften wie „einfach“, „unveränderlich“ oder „immaterial“ in einer inneren Spannung zum Personenbegriff. Wie soll eine allmächtige Person handeln können und zugleich unveränderlich sein? Wie soll eine Person allwissend sein und zugleich einfach sein, sodass jede Art einer inneren Strukturierung ausgeschlossen ist?

Diese Spannungen spiegeln sich in der Ausdifferenzierung zweier theistischer Gottesbegriffe wider. Während der klassische Theismus Gott zwar personale Züge zugesteht, aber primär die göttliche Transzendenz und Unbegreiflichkeit betont und sich somit unmittelbar mit der Tradition der negativen Theologie anschlussfähig erweist, identifiziert der sogenannte personale Theismus Gott als Person mit entsprechenden Vollkommenheitsattributen. Beispielhaft kann hierfür die Position von Richard Swinburne gelten, wenn er in *The Existence of God* schreibt:

I conclude that theism postulates one person of a very simple kind – a person who is essentially omnipotent, omniscient, and perfectly free and eternal. Such a being will necessarily be an omnipresent spirit, creator of all things, and perfectly good.⁴

Wenig überraschend ist es primär der Gott des personalen Theismus, der die negative Kontrastfolie für alternative Gotteskonzepte bildet. Als problematisch werden hierbei insbesondere zwei Themen erachtet, nämlich die Gefahr einer zu anthropomorphen Gottesvorstellung und das Problem des Übels bzw. der moralischen Verantwortung Gottes.

Ansätze des personalen Theismus zeigen sich gegenüber anthropomorphen Interpretationen zumindest auf eingeschränkte Weise offen. Sie betonen, dass nur eine verständliche Rede der Existenz und des Wirken Gottes auch religiös angemessen sind. Die Rede über Gott muss sich auf kohärente Weise in unser sonstiges Reden über die Wirklichkeit einfügen und sollte sich nicht in abstrakten Formulierungen verlieren. Wenn etwa die christliche Vorstellung einer *creatio ex nihilo* plausibilisiert werden soll, so liegt es nahe, den göttlichen Schöpfungsakt analog zu – libertarisch verstandenen – freien menschlichen Entscheidungen zu deuten: So wie freie menschliche Entscheidungen nicht durch innere und äußere Faktoren prädestiniert sein dürfen, sondern spontan und damit gewissermaßen *ex nihilo* erfolgen, so hat Gott die Welt kraft seiner freien Schöpfungsmacht ins Dasein gerufen. Da Menschen hierbei in der Zeit handeln und auf Gegebenheiten reagieren, sollte die biblische Rede des göttlichen Reagierens auf menschliche Entscheidungen und Handlungen ebenfalls ernst genommen werden, was eine gänzlich außerzeitliche Existenz Gottes in Frage stellt.⁵

⁴ Swinburne (2004), 105–106.

⁵ So Wolterstorff (2010), Kap. 8 u. 9.

Kritiker weisen darauf hin, dass im personalen Theismus der entscheidende Unterschied zwischen einem endlichen Wesen, dessen Vermögen Richtung Unendlichkeit ausgedehnt werden, und einem von seinem Wesen her unendlichen Wesen eingegeben wird. Gott als unendliches und absolutes Wesen ist auf kategoriale Weise von jeder endlichen Entität verschieden, weshalb Gott kein Platz in der Welt zugewiesen werden kann.

Eine ähnliche Argumentationsstruktur findet sich hinsichtlich des Problems des Übels wieder. Die gängige Antwort von Seiten des personalen Theismus lautet, dass es moralisch adäquate Gründe für Gott geben muss, diese Übel zuzulassen, selbst wenn es für uns nicht möglich ist, diese Gründe einzusehen. Allerdings tauchen an dieser Stelle eine Reihe von Problemen auf. Erstens drängt sich die Annahme auf, dass Gott als Schöpfer und Erhalter des Universums zumindest indirekt auch für all die darin vorkommenden Übel verantwortlich ist, da sie im Schöpfungsplan – wenigstens als Möglichkeit – einkalkuliert werden müssen. Die Tatsache, dass es Übel gibt, die aufgrund ihres furchtbaren Ausmaßes Menschen zerbrechen lassen, macht bereits die prinzipielle Annahme gewichtiger Gründe auf Seiten Gottes für diese Übel sehr unwahrscheinlich. Zweitens lässt sich im Kontext des personalen Theismus annehmen, dass Gott eine persönliche Beziehung mit den Menschen als Geschöpfen anstrebt und daher ein Interesse haben sollte, die Überzeugung, dass Gott existiert, unter den Menschen durch Hinweise zu fördern. Es stellt sich also die Frage, weshalb diese Hinweise so dürftig ausfallen, dass viele Menschen trotz eines genuin religiösen Interesses nicht an Gott zu glauben vermögen.⁶ Diese als Problem der Verborgenheit Gottes⁷ bekannte Tatsache lässt sich wie das Problem des Übels als gewichtiges Indiz gegen die Existenz eines personal gedachten Gottes verstehen. So wie Übel – insbesondere furchtbare – als deutlicher Beleg für die Nicht-Existenz Gottes gewertet werden, so lässt sich das Vorkommen eines genuinen religiösen Interesses, das aufgrund nicht vorhandener Belege der Existenz Gottes aber im Nicht-Glauben verharret, als ebenso bedeutsamer Beleg einordnen, dass ein liebevoll der Schöpfung zugewandter und an interpersonalen Beziehungen interessierter Gott nicht existiert.

Vor dem Hintergrund dieser – und weiterer Problemfelder – sind in den letzten Jahrzehnten sogenannte alternative Gotteskonzepte entwickelt worden, die bisherigen religionsphilosophischen Diskussionen einen neuen Schwung verliehen haben. Dazu gehört wesentlich der sogenannte euteleologische Gottesbegriff von Bishop und Perszyk.

⁶ Erhellend dazu ist der Beitrag von Müller (2007).

⁷ Schellenberg (1993) hat ein ausführliches Argument dazu entwickelt und eine intensive Diskussion in der aktuellen Religionsphilosophie ausgelöst.

Der euteleologische Gottesbegriff

Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die Feststellung, dass sich die klassischen Gottesattribute erheblichen Spannung ausgesetzt sehen, da Gott als Person nur schwer als absolut einfach und unveränderlich gedacht werden kann. Sie schreiben: „It is notable that some philosophers who seek to accommodate most if not all of the classical attributes make significant compromises with their understanding of God as a person, retaining it only in a stretched or pared down sense.“⁸ Derartige Gottesbegriffe, wenn überhaupt kohärent konzipierbar, werden meist als „religiously remote if not wholly inept“⁹ eingestuft. Daher verfolgen Bishop und Perszyk das Projekt, einen nicht personalistisch-theistischen Gottesbegriff im Kontext der ihnen vertrauten christlichen Tradition zu entwickeln, deren Kern sie mit der johanneischen Formel „Gott ist die Liebe“¹⁰ identifizieren. Gott wird nicht als Person gedeutet, sondern als emergentes Phänomen, das sich realisiert, wenn „concrete lovingly relationships flourish“¹¹, und jene Form des liebenden Miteinanders zugegen ist, die das Neue Testament als *agápē* bezeichnet. Nicht die Wirklichkeit ist Wirkung eines liebenden Schöpfers, sondern die Präsenz Gottes konstituiert sich innerweltlich durch liebende interpersonelle Beziehungen als höchstes Gut. Das Ziel des Universums ist eine umfassende Realisierung dieses höchsten Gutes und dieses Ziel stellt zugleich den Grund für die Existenz des Universums dar. Die Realisierung des Göttlichen durch *agápē* ist folglich zugleich Final- und Wirkursache aller Wirklichkeit und ihren Grundstrukturen inhärent.

Dieser Punkt ist für den euteleologischen Gottesbegriff entscheidend, da ein metaphysischer Sonderbereich des Göttlichen in radikaler Verschiedenheit zu einem irdisch-geschaffenen Bereich ausdrücklich zurückgewiesen wird. Das Universum existiert nicht wegen einer übernatürlichen (personalen) Wirkursache, sondern wegen der dem Universum innewohnenden axiologischen Struktur, die auf die Realisierung von *agápē* hin geordnet ist. Eine derartige Deutung des Göttlichen ist allerdings nicht als pantheistische Identifikation mit der Wirklichkeit zu verstehen, da das Göttliche in innerweltlichen Beziehungen nie zu einem umfassenden Abschluss kommen kann. Es ist sozusagen dank der axiologischen Struktur der Wirklichkeit immer noch ein „mehr“ an *agápē* möglich, sodass sich in ihren kontingenten Ausprägungen das Göttliche zwar zeigt, aber nicht zu einer

⁸ Bishop/Perszyk (2017), 610.

⁹ Dies. (2023), 55.

¹⁰ 1 Joh 4,16b.

¹¹ Bishop/Perszyk (2023), 56.

abschließenden Realisierung kommt.¹² Bishop und Perszyk betonen: „[E]ven an infinite of contingent realizations of the good cannot exhaust what's essential the divine, since reality's eutelicity is a divine feature transcending all concrete existents.“¹³

An dieser Stelle ist zu fragen, wie überzeugend ein derartiges Gotteskonzept im Vergleich zur theistischen Alternative einzustufen ist. Für jemanden, der die eingangs genannten (oder weitere) Anfragen an einen wie auch immer personal gedachten Theismus als gewichtig einstuft, dürfte diese Überlegungen ansprechend sein. Natürlich akzeptiert auch ein euteleologischer Gottesbegriff *facta bruta*, die keiner Erklärung mehr zugänglich sind. Dies tut der Theismus aber auch. Dieser denkt die Wirklichkeit auf fundamentale Weise personal, da Gott als nicht hinterfragbarer Ursprung, Daseinsgrund und Ziel aller Wirklichkeit (mindestens) personale Züge aufweist. Analog dazu nimmt der euteleologische Ansatz eine auf *agápē* als das höchste Gut hin geordnete Grundstruktur der Wirklichkeit an, die zugleich ihre Existenz erklärt.¹⁴ Die Wirklichkeit existiert, um *agápē* zu realisieren, genauso, wie im Theismus die Wirklichkeit existiert, um sich Gott anzugleichen. In beiden Fällen dient der Gottesbegriff als Grenzbegriff, der sich auf den ersten Grund und letzten Zweck der Wirklichkeit bezieht, wo Erklärungsketten ihren Ausgang nehmen bzw. an ihr Ende gelangen.¹⁵

Die Frage einer göttlichen Letztverantwortung für die Übel in der Welt stellt sich hingegen nicht mehr, da im Sinne einer Privationstheorie Übel Ausdruck des Verfehlens der axiologischen Grundstruktur des Universums sind, die allerdings weder als moralisch vollkommen noch als immer und überall wirksam zu denken ist. Vielmehr appelliert die euteleologische Deutung der Wirklichkeit an die menschliche Fähigkeit, das Gute vom Bösen zu unterscheiden und das Gute selbst in finsternen Stunden zu suchen, da das Potential, *agápē* zu verwirklichen, in einer endlichen Welt stets bestehen bleibt, wie moralisch herausragende Menschen beispielhaft aufzeigen.¹⁶

Insgesamt handelt es sich also um eine Weltdeutung, die die Bishop und Perszyk vertraute christliche Tradition auf originelle Weise nicht-personal re-interpretiert. Es ist aber nicht zu sehen, inwiefern das zentrale Gedankengerüst nicht auch auf andere religiöse Traditionen anwendbar sein sollte. Tiefer Respekt vor anderen

¹² Dies. (2017) zeigen auf, wie vor diesem Hintergrund klassische Gottesattribute neu zu deuten sind.

¹³ Dies. (2023), 94.

¹⁴ Einen guten Überblick zu verschiedenen Begründungsmustern einer solchen zweckbasierten Gesamtdeutung der Wirklichkeit bietet Mulgan (2017).

¹⁵ Vgl. Bishop (2018).

¹⁶ Vgl. ders./Perszyk (2023), 155.

und ein liebevoller Umgang mit ihnen bis hin zur Feindesliebe hat einen universalen Charakter, der sich primär an moralische Fähigkeiten des Mensch-Seins, nicht an spezifische religiöse Glaubensüberzeugungen richtet.

Der Ultimismus

Während der euteleologische Gottesbegriff grundlegende Probleme des (personalen) Theismus zum Anlass für die Entwicklung einer apersonalen Alternative nimmt, geht der kanadische Philosoph John L. Schellenberg mit seiner Konzeption des Ultimismus einen Schritt weiter, da er sich hinsichtlich inhaltlicher Konkretisierungen einer Letztwirklichkeit bewusst zurückhält. Er bestimmt die Letztwirklichkeit nur unter formaler Rücksicht auf dreifache Weise: Metaphysisch ist etwas ultimistisch, indem es auf fundamentale und nicht mehr hintergehbare Weise die Natur und Wirkweisen aller Seienden festlegt. Axiologisch ist etwas ultimistisch, wenn es nicht mehr an inhärentem Wert und Perfektion übertroffen werden kann. Soteriologisch ist etwas ultimistisch, wenn es die Quelle des höchsten Gutes bzw. der endgültigen und vollkommenen Erfüllung für uns und für die Gesamtwirklichkeit ist.¹⁷

Entscheidend ist hierbei, dass etwas nur dann *stricto sensu* als ultimistische Realität gelten kann, wenn ein metaphysischer, axiologischer und soteriologischer Ultimismus zutreffen. Der Grund hierfür ist, dass religiöse Deutungen der Letztwirklichkeit erst dann gehaltvoll sind, wenn diese dreifache Form der Vollkommenheit zutrifft. Etwas kann nämlich unter metaphysischer Rücksicht einen ultimistischen Status einnehmen, aber nicht unter axiologischer und soteriologischer Rücksicht. Wenn etwa reduktive Physikalisten behaupten, die letzten physikalischen Bestandteile der Wirklichkeit seien zugleich die metaphysisch grundlegenden und allesbestimmenden Sachverhalte der Wirklichkeit, so ist dies eine metaphysisch-ultimistische Behauptung. Ein religiöser Gehalt geht mit einer solchen Deutung aber nicht einher, da erst die Kombination von metaphysischem, axiologischem und soteriologischem Ultimismus die für Religionen typische existentielle Ergriffenheit durch eine grundlegende sowie an Wert und Sinn nicht mehr zu überbietende Realität konstituiert.

Weitere Ausführungen zum Ultimismus sind von Schellenberg aus verschiedenen benannten Gründen bewusst vage gehalten. Ein erster Grund ist epistemischer Natur. Angesichts unserer eingeschränkten epistemischen Fähigkeiten spricht

17 Vgl. Schellenberg (2005), 15–17 u. ders. (2016), 166–171.

vieles dafür, dass wir mit allzu detailreichen und präzisen Beschreibungen Gottes äußerst zurückhaltend sein sollten, weil uns schlichtweg ein verlässlicher Zugang dazu fehlt. Zudem verfügen wir angesichts des religiösen Pluralismus über keine verlässlichen Belege, die eindeutig für oder wider eine spezifische religiöse Weltdeutung sprechen, was einen grundlegenden Skeptizismus hinsichtlich existierender Religionen nahelegt. Schließlich befinden wir uns unter evolutionärer Rücksicht aller Wahrscheinlichkeit nach erst in einem religiösen Anfangsstadium. Wenn wir die langen Zeiträume der Evolutionsgeschichte betrachten und die relativ kurze Präsenz des Menschen darin, so ist anzunehmen, dass die weitere Evolution des Menschen zu erheblichen Verbesserungen und Erweiterungen seines epistemischen Apparats führen wird. Dies wird dem Menschen einen verlässlicheren Zugang zu den richtigen Antworten auf metaphysische und religiöse Fragen ebnen. Darüber hinaus ist die Zeitspanne, in der sich der Mensch seit seinem Auftreten in der Evolution auf systematische Weise mit diesen Fragen beschäftigt hat, relativ kurz. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass die bisherigen metaphysischen und religiösen Antworten vorläufig, unausgegoren und vielfach unangemessen sind.¹⁸ Die Pointe dieser Überlegungen ist, dass eine evolutionsgeschichtliche Perspektive gewichtige Gründe für eine skeptische und epistemisch bescheidene Haltung gegenüber der Wahrheit und Rechtfertigung unserer religiösen Überzeugungen bereithält. In unserem gegenwärtigen Stadium sollten wir uns nicht beeilen, religiöse Details und konkrete Gotteskonzepte zu formulieren, da wir entwicklungsmäßig noch nicht so weit sind, dies zu tun, und daher spezifische religiöse Überzeugungen mit hoher Wahrscheinlichkeit unangemessen sein werden.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erscheint die formale Charakterisierung des Gottesbegriffs im Sinne des Ultimismus als sinnvoll. Die vorgeschlagene epistemisch bescheidene Haltung wird zu einer religiösen Suchbewegung führen, die weitgehend inhaltslos bleiben wird bzw. bei der wir uns davor hüten sollten, allzu schnell gefunden geglaubte Details einzufügen.¹⁹ Bestenfalls kann der Ultimismus als „verborgene“ Mitte verschiedener religiöser Traditionen wahrgenommen werden, auf die diese in ihrer je spezifischen Eigenart hinweisen. So ist z. B. der biblische Gott metaphysisch ultimistisch, da durch Gott die ganze Wirklichkeit geschaffen wurde; axiologisch ultimistisch, da die göttlichen Eigenschaften vollkommen und nicht mehr steigerbar sind; sowie soteriologisch ultimistisch, da durch eine tiefe Beziehung zu Gott Erlösung und somit das Letztziel menschlichen Lebens erreicht wird. Das hinduistische Konzept des Brahman ist metaphysisch ultimistisch, da Brahman die Material- und Wirkursache alles Wirklichen ist; axio-

18 Vgl. ders. (2013).

19 Vgl. ebd., 142.

logisch ultimistisch, da ihm nicht-personale Eigenschaften wie Ewigkeit, Unendlichkeit oder Allgegenwart auf vollkommene Weise zugeschrieben werden; und soteriologisch ultimistisch, da ein Aufgehen in Brahman die Vollendung menschlicher Existenz darstellt. Obwohl sich der biblische Gott und Brahman deutlich unterscheiden, tragen beide religiösen Konzepte ultimistische Züge.

Die in den unterschiedlichen religiösen Traditionen mehr oder minder präzise entwickelten Gottesbegriffe können somit als inadäquate Ausfaltungen des ultimistischen Gottesbegriffs gelten, der seinerseits begrifflich mit keinem im Detail ausgefalteten Gottesbegriff verknüpft ist. Dass der ultimistische Gottesbegriff mit einem großen Set disjunkter Gottesvorstellungen kompatibel ist, soll nicht eine pessimistische Schlussfolgerung gegenüber der Suche nach einem korrekten Verstehen der Realität Gottes nahelegen oder gar der These der gänzlichen Unbegreifbarkeit Gottes das Wort reden. Schellenbergs Punkt ist vielmehr, dass uns das Schicksal der früh Geborenen ereilt, die angesichts einer relativ frühen evolutionären Entwicklungsphase mit relevanten kognitiven Einschränkungen hinsichtlich der Gottesfrage konfrontiert sind. Aber es besteht die optimistische Hoffnung, dass unsere Nachfahren in ferner Zukunft in einer privilegiierteren Position sein und in ihrem Begreifen der ultimistischen Realität erheblich weiter als wir kommen werden. Zumindest gibt es für Schellenberg keine schlagenden Belege gegen diese Hoffnung, wenngleich es schwer vorhersagbar ist, wie weit unser Verstehen in Zukunft reichen wird.

Überlegungen zur Adäquatheit dieser Gottesbegriffe

In religionsphilosophischen Diskussionen wird immer wieder die Frage gestellt, ob für diese skizzierten Gotteskonzepte überhaupt der Begriff „Gott“ adäquat verwendet werden kann. Als Adäquatheitskriterien werden hierfür vielfach das Kriterium der Erlösungshoffnung und jenes der Verehrungswürdigkeit angeführt.²⁰ Schließlich hält sich der Ultimismus bewusst bedeckt, wenn es zur Gottesfrage kommt, während der euteleologische Gottesbegriff letztlich „nur“ eine Art unabgeschlossenen Möglichkeitsraum des Guten in den Blick nimmt.

In einer ersten Näherung lässt sich sagen, dass Gott eine besondere Rolle im Leben einer gläubigen Person spielen wird und sich daher der Gottesbegriff

²⁰ Vgl. Kvanvig (2021), der auch noch weitere Kriterien wie Vollkommenheit und der Ursprung alles Seienden diskutiert.

funktionalistisch als „Mittel zur Erlösung“ deuten lässt. Gott ist sozusagen das, was uns Erlösung anbietet. Dieser Vorschlag kann konstruktivistisch oder realistisch gedeutet werden. Die für die vorliegende Diskussion interessante Deutung ist letztere, da die besprochenen Gotteskonzepte beanspruchen, etwas über die Strukturen der Wirklichkeit selbst auszusagen und sich nicht nur auf subjektive Einstellungen zur Wirklichkeit beziehen. Mithilfe der angenommenen axiologischen Grundstruktur der Wirklichkeit lässt sich dafür argumentieren, dass das unbedingte Festhalten an Werten wie Barmherzigkeit, Mitgefühl und Nächstenliebe trotz aller Übel oder möglicher negativer Konsequenzen in dieser Welt angezeigt ist. Die Wirklichkeit ist nicht wertneutral, sondern weist eine Entsprechung zu derartigen moralischen Bemühungen auf. Wer sich solchen Werten verpflichtet weiß, spiegelt trotz Leid, Endlichkeit und letztlich Tod diese axiologische Struktur der Wirklichkeit wider. Ein nicht-personales Gotteskonzept geht daher mit der normativen Rolle einher, das Festhalten an moralischen Idealen zu rechtfertigen. Hoffnung auf Erlösung ist nicht auf das einzelne Individuum bezogen, sondern auf die Grundstrukturen der Wirklichkeit, die derart sind, dass das Streben nach dem Guten nicht dauerhaft durch eine wertneutrale oder gar widrige Wirklichkeit unterminiert werden wird.

Die Hoffnung auf Erlösung ist natürlich primär auf moralische Akteure wie den Menschen bezogen. Es lässt sich aber ohne Weiteres eine religiöse Wirklichkeitsdeutung denken, in der für Gott beispielsweise die Vielfalt, Dynamik und Komplexität der Welt zentral sind, während der Mensch als Teil dieser Welt keine hervorgehobene Rolle einnimmt.²¹ Angesichts dieser Deutung stellt sich die Frage, ob das Kriterium der Erlösungshoffnung überhaupt von zentraler Bedeutung ist. Ein alternativer Vorschlag lautet daher, dass als wesentliches Adäquatheitskriterium des Gottesbegriffes seine Verehrungswürdigkeit anzusehen ist: Nur Gott ist *stricto sensu* verehrungswürdig.²² Verehrungswürdigkeit enthält dabei eine metaphysische und eine axiologische Dimension. Nur eine Entität, die eine entsprechende metaphysische „Werhaftigkeit“ aufweist, z. B. indem ihr entsprechende Vollkommenheiten zukommen, ist auch verehrungswürdig. Ebenso muss eine Entität auch unter axiologischer Rücksicht verehrungswürdig sein, d. h., es muss ihr ein entsprechendes Maß an moralischer Gutheit zukommen. Ein mächtiger und uns in allen Eigenschaften überlegener böser Dämon ließe sich dementsprechend zwar

²¹ Vgl. Mulgan (2017). Er vertritt einen „anathropozentrischen Purposivismus“, demzufolge das von Gott geschaffene Universum einen Zweck haben kann, aber der Mensch dafür nicht weiter relevant ist.

²² Vgl. Leftow (2016).

unter metaphysischer, aber nicht unter axiologischer Rücksicht als verehrungswürdig bezeichnen.

Eine entscheidende Frage bei der metaphysischen Dimension der Verehrungswürdigkeit betrifft Personalität: Trägt sie zur metaphysischen Vollkommenheit einer Entität bei, da sich eine Person der Verehrung bewusst ist und darauf reagieren kann?²³ Der leitende Gedanke hinter einer positiven Antwort auf diese Frage betrifft objektive Erfolgskriterien religiöser Verehrung. Während ein personaler Gott eine Verehrung als adäquat akzeptieren oder inadäquat zurückweisen kann, scheint es bei einem nicht-personal gedachten Gott keine objektiven Kriterien zu geben, die eine Form der Verehrung als angemessener gegenüber einer anderen erscheinen lassen. Die Frage der Verehrung wäre vielmehr dem subjektiven Ermessen der verehrenden Person überlassen.

Eine mögliche Antwort auf die Frage, ob ein nicht-personaler Gottesbegriff dem Kriterium der Verehrungswürdigkeit entspricht, besteht in der Unterscheidung zwischen einer starken und schwachen Form verehrender Anrede. Während eine starke Form ein personales Gegenüber als Adressaten voraussetzt, da eine Reaktion erhofft wird, geht mit der schwachen Form keine derartige Erwartungshaltung einher, weil das verehrte Objekt nicht genuiner Bestandteil eines Kommunikationsgeschehens ist.²⁴ Allerdings lässt sich vorstellen, dass eine solche Anrede dazu dienen kann, sich eingehend mit dem adressierten Objekt zu befassen und es zunehmend besser kennen zu lernen. Subjektiver Beliebigkeit wäre somit auch hier Grenzen gesetzt. Im Lichte der euteleologischen Wirklichkeitsdeutung ginge es darum, die Grundstrukturen, die auf die gute Zielsetzung des Universums hinweisen, deutlicher zu begreifen, während im Kontext des Ultimismus alle Möglichkeiten, auch unkonventionelle und scheinbar seltsame, erforscht werden sollten, die uns möglicherweise Einsichten über die Letztwirklichkeit geben können.

Schluss

Der theistische Gottesbegriff ist in der Krise. Philosophisch wird seine innere Konsistenz hinsichtlich klassischer Gottesattribute in Frage gestellt, während seine Kohärenz hinsichtlich sonstiger Annahmen zur Wirklichkeit bröckelt, wie etwa die evolutionstheoretischen Überlegungen zu religiösen Vorstellungen bei Schel-

²³ Vgl. Kvanvig (2021), 112–115.

²⁴ Vgl. Wolterstorff (2015), 57.

lenberg zeigen. Das Problem des Übels und der göttlichen Verborgenheit lassen zudem schon länger an der moralischen Vollkommenheit eines personalen und der Schöpfung zugewandten Gottes zweifeln. Eine Hinwendung an mögliche alternative, nicht-personale Gottesbegriffe und damit verbundene spirituelle Haltungen liegt daher nahe. Sowohl Bishop und Perszyk als auch Schellenberg haben solche Alternativen entwickelt. Ihre Deutungen tauchen die Wirklichkeit in ein grundsätzlich positives Licht. Sie regen uns an, die Welt als einen Ort der Faszination, Schönheit und Gutheit wahrzunehmen, trotz aller Limitationen, Hindernisse und Rückschläge. Das Gute und Schöne als Letztziel anzustreben bzw. sich auf die Suche nach näheren Details davon zu begeben, ist eine lohnende Aufgabe für den Menschen als rationales, moralisches und sinnorientiertes Wesen. Wenngleich individuelle Erlösungshoffnungen nicht integraler Bestandteil dieser Ansätze sind, bieten sie ein grundsätzliches „kosmisches Vertrauen“²⁵ in eine Wirklichkeit an, in der viele Gegebenheiten zwar nicht in unseren Händen liegen, aber dennoch einige. Diese stellen Möglichkeiten dar, das Gute zu realisieren und uns zum Besseren zu wandeln.²⁶ Mehr können wir von der Wirklichkeit vermutlich nicht verlangen, aber dies ist dennoch ein guter Grund, dankbar und hoffnungsvoll zu sein.

Literatur

- Bishop, J. (2018), What Theological Explanation Could and Could Not Be, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 10.4, 141–160, URL: <https://doi.org/10.24204/ejpr.v10i4.2705> (28.11.2024).
- Bishop, J., u. Perszyk, K. (2017), The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God, in: *Topoi* 36.4, 609–621, <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9394-z> (28.11.2024).
- Bishop, J., u. Perszyk, K. (2023), *God, Purpose and Reality. A Euteleological Understanding of Theism*, Oxford.
- Draper, P., u. Schellenberg, J. L. (Hg.) (2017), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays*, Oxford.
- Harrison, V. S. (2020), Global Philosophy of Religion(s), in: *Religious Studies* 56.1, 20–31, <https://doi.org/10.1017/S0034412519000647> (28.11.2024).
- Knepper, T. D. (2014), The End of Philosophy of Religion?, in: *Journal of the American Academy of Religion* 82.1, 120–149, URL: <http://doi.org/10.1093/jaarel/lft072> (28.11.2024).
- Kvanvig, J. L. (2021), *Depicting Deity. A Metatheological Approach*, Oxford.
- Leftow, B. (2016), Naturalistic Pantheism, in: Buckareff, A., u. Nagasawa, Y. (Hg.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford, 64–87.

²⁵ Solomon (2002), 44–57.

²⁶ Schellenberg (2013), 71–90, führt aus, welche Bedingungen religiöser Einstellungen hierbei im Kontext seiner evolutionären Perspektive bedeutsam sind.

- Mulgan, T. (2017), Beyond Theism and Atheism: Axiarchism and Ananthropocentric Purposivism, in: *Philosophy Compass* 12.6, 1–11, <https://doi.org/10.1111/phc3.12420> (28.11.2024).
- Müller, O. (2015), Unbemerkte Religiosität. Philosophisch auf der Suche nach Gott, in: Betz, G., Koppelberg, D., Löwenstein, D., u. Wehofsits, A. (Hg.), *Weiterdenken – Über Philosophie, Wissenschaft und Religion*, Berlin, 277–303.
- Solomon, R. C. (2002), *Spirituality for the Skeptic: The Thoughtful Love of Life*, Oxford.
- Schellenberg, J. L. (1993), *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca, N. Y.
- Schellenberg, J. L. (2005), *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca, N. Y.
- Schellenberg, J. L. (2013), *Evolutionary Religion*, Oxford.
- Schellenberg, J. L. (2016), God for All Time. From Theism to Ultimism, in: Buckareff, A., u. Nagasawa, Y. (Hg.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford, 164–177.
- Swinburne, R. (2004), *The Existence of God*, 2. Aufl., Oxford.
- Wolterstorff, N. (2010), *Inquiring about God 1, Selected Essays*, hg. v. Cuneo, T., Cambridge.
- Wolterstorff, N. (2015), *The God We Worship: An Exploration of Liturgical Theology*, Grand Rapids, Mich.