

28 Alternative Gotteskonzepte

Alternative Gotteskonzepte gibt es viele. Im Grunde ist jedes Gotteskonzept eine Alternative für andere Gotteskonzepte. Die Frage nach alternativen Gotteskonzepten ist somit eine Frage der Perspektive. In der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie werden unter dem Begriff ›alternative Gotteskonzepte‹ Gottesvorstellungen zusammengefasst, die sich implizit oder explizit von dem in der Diskussion vorherrschenden christlich inspirierten theistischen Gottesbegriff abheben. Die Ausgangsperspektive ist also der durch die westlich-christlich geprägte Tradition theistische Gottesbegriff, während Abweichungen davon als alternative Gottesbegriffe gelten. Dazu zählen pantheistische, panentheistische, polytheistische, prozess theologische und naturalistische Entwürfe, die ihrerseits in verschiedenen Varianten vorliegen. Da eigene Kapitel zu panentheistischen und prozessphilosophischen Alternativen verfasst wurden (s. Kap. 26, 27), werden diese ausgeklammert. Ebenso nicht berücksichtigt werden Modifikationen des theistischen Gottesbegriffs, die als mehr oder weniger heterodox einzustufen sind (vgl. Forrest 2007). Vielmehr konzentriert sich die folgende Darstellung auf drei systematisch ausgearbeitete Entwürfe, die sich dezidiert vom Theismus absetzen und die gegenwärtige Diskussion nachhaltig mitgeprägt haben. Es ist dies der euteleologische, arxiarchische und ultimistische Begriff des Göttlichen.

28.1 Der theistische Gottesbegriff

Der klassisch-theistische Gottesbegriff besagt, dass Gott unter jeder Rücksicht vollkommen ist. Dementsprechend zählen zu den klassischen Attributen Gottes Allwissenheit, Allmacht, moralische Vollkommenheit, Freiheit, Einfachheit, Ewigkeit, Allgegenwart, Unveränderlichkeit und Immaterialität. Die Auflistung dieser Attribute enthält allerdings eine Spannung: Attribute wie ›allwissend‹, ›allmächtig‹, ›frei‹ oder ›moralisch vollkommen‹ sind personale Eigenschaften, die wir von unseren eigenen personalen Lebensvollzügen her kennen. Attribute wie ›einfach‹ oder ›unveränderlich‹ hingegen sind Eigenschaften, die nur schwer mit dem Personenbegriff vereinbar sind: Wie soll eine Person handeln können und zugleich unveränderlich sein? Wie soll eine Person verschiedenes oder gar alles wissen können und doch auf vollkommene Weise einfach sein, sodass jede Art der

Komposition und inneren Strukturierung ausgeschlossen ist? Diese interne Spannung im theistischen Gottesbegriff spiegelt sich in der Ausdifferenzierung zweier Gottesbegriffe, der des klassischen Theismus einerseits und der des personalen Theismus andererseits, wider. Der klassische Theismus spricht Gott personale Züge zu, aber betont primär Gottes Transzendenz und Unbegreiflichkeit. So wird z. B. das Attribut der Einfachheit Gottes oft als ›apophatisches Warnschild‹ verstanden, das darauf hinweist, was Gott alles nicht ist und dass Gott nicht adäquat mit den uns zur Verfügung stehenden sprachlichen Mitteln beschrieben und begriffen werden kann. Der personale Theismus hingegen, der wohl die vorherrschende Position in der analytischen Religionsphilosophie darstellt, argumentiert dafür, dass die charakteristisch personalen Eigenschaften wie Freiheit, Rationalität und Moralität auch auf Gott zutreffen, allerdings auf vollkommene Weise. Daher wird in der Literatur dieser Gottesbegriff oft auch als ›omni-God‹ bezeichnet. Vertreter eines personalen Theismus unterstreichen, dass ein personal gedachter Gottesbegriff dem Gott der Bibel und des Glaubens entspreche. Schließlich berichten biblische Zeugnisse sowie die persönlichen Erfahrungen vieler Gläubiger davon, dass Gott in die menschliche Geschichte eingreift und auf menschliche Entscheidungen und Bitten reagiert. Dementsprechend wird der Gott des klassischen Theismus als ein ›Gott der Philosophen‹ kritisiert, der das Produkt abstrakter metaphysischer Überlegungen ist und als solcher dem gläubigen Menschen existentiell unzugänglich bleibt.

Hinter dem Gottesbegriff des klassischen und des personalen Theismus stehen zwei unterschiedliche Strategien zur Klärung der Eigenschaften Gottes (vgl. Löffler 2017). Die Strategie des personalen Theismus geht von der Phänomenologie religiöser Sprache sowie konkreten religiösen Erfahrungen aus und entwickelt auf dieser Grundlage eine Liste wesentlich personaler Eigenschaften, die Gläubige und ganze Glaubenstraditionen Gott gewöhnlich zuschreiben. In einem weiteren Schritt wird der Einzigartigkeitscharakter Gottes spezifiziert, indem diese Eigenschaften maximal gesteigert werden. Gott ist also nicht nur wissend, sondern allwissend; nicht nur mächtig, sondern allmächtig usw. Sofern diese Zuschreibungen zu Konsistenzproblemen führen, werden Eigenschaftsmodifikationen vorgeschlagen oder bestimmte Eigenschaften ganz aufgegeben, wie z. B. im offenen Theismus (s. Kap. 25) die Allwissenheit Gottes eingeschränkt und die Unveränderlichkeit Gottes auf-

gegeben wird. Die Strategie des klassischen Theismus hingegen führt Gott als letztmögliche Erklärung für bestimmte Sachverhalte wie z. B. die Existenz des Universums ein und im Licht dieser explanatorischen Rolle erfolgt die Rekonstruktion der dafür erforderlichen Eigenschaften. Damit man von Gott als letzte und plausible Erklärung der gesamten Wirklichkeit sprechen kann, können Gottes Eigenschaften einerseits nicht gänzlich von den uns bekannten Eigenschaften verschieden sein, da sonst eine Erklärung unwahrscheinlich oder gar unverständlich würde. Andererseits können uns bekannte Eigenschaften auch nicht zu ähnlich mit Gottes Eigenschaften sein, da sonst Gott Gefahr läuft, auf eine besondere Entität unter all den anderen Entitäten reduziert zu werden, was seine herausragende explanatorische Rolle unterminieren würde. Daher spielt die analoge Redeweise von Gott in der Tradition des klassischen Theismus eine bedeutende Rolle. Die Sinnspitze analoger Rede ist es, dass wir uns zwar sprachlich sinnvoll auf Gott beziehen, aber ohne ihn dadurch begreifen und uns anschaulich machen zu können. Die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes bleiben gewahrt. Wenig überraschend ist es daher meist der personal gedachte ›omni-God‹, der die negative Kontrastfolie für alternative Gotteskonzepte bildet. Dabei stehen insbesondere zwei Themen im Vordergrund, nämlich eine zu anthropomorphe Gottesvorstellung und das Problem des Übels.

28.2 Anthropomorphe Gottesvorstellungen

Eine wesentliche Motivation für anthropomorphe Gottesvorstellungen ist, auf eine Weise von Gott sprechen zu können, die uns Gottes Existenz und Handeln möglichst verständlich macht. Diese Motivation kann Kohärenzüberlegungen geschuldet sein, denn wenn sich die Rede über Gott nicht kohärent in unser sonstiges Reden über die Wirklichkeit integrieren lässt, dann – so das Argument – unterminiert dies die Sinnhaftigkeit der Gottesrede (vgl. Swinburne 1977). Dies lässt sich z. B. am Begriff der Allmacht illustrieren, die in der Schöpfung der Welt *ex nihilo* zum Ausdruck kommt. Personale Theisten argumentieren, dass wir annähernd verstehen, was ein solcher Schöpfungsakt bedeutet: Wenn wir eine freie Entscheidung treffen, so begreifen wir diese als nicht von irgendwelchen vorhergehenden Zuständen in uns determiniert. Wir verstehen somit annähernd, was es bedeutet, einen Schöpfungsakt *ex nihilo* zu vollziehen, da wir selbst in

gewisser Weise unsere freien Entscheidungen *ex nihilo* hervorbringen. Die in Anschlag gebrachten Kohärenzüberlegungen besagen also, dass die Unterschiede zwischen unserer Existenz und der Existenz Gottes nur gradueller Art sind und dass wir diese Gradunterschiede einigermaßen gut überbrücken können. Eine weitere Motivation für anthropomorphe Gottesvorstellungen ist die Annahme, dass durch die griechische Philosophie Attribute wie Unveränderlichkeit oder Ewigkeit in die christliche Gotteslehre hineingetragen wurden, obwohl diese der biblischen Tradition selbst weitgehend fremd sind (Wolterstorff 2010, Kap. 8 und Kap. 9). Der biblische Gott ist weder unveränderlich noch außerhalb der Zeit, denn eine solche Deutung – so die These – würde mit sich bringen, dass Gott weder in der Zeit wirken noch auf menschliches Tun und Bitten reagieren kann. Die biblischen Schriften sind aber voller Zeugnisse von Gottes Handeln in der Welt und Gottes Reaktionen auf menschliche Entscheidungen und Gebete. Zudem würde ein ewiger und unveränderlicher Gott nur eine sehr eingeschränkte Form von Wissen haben, da ihm alle Erkenntnisse, die eine zeitliche Dimension voraussetzen, verschlossen blieben. Dass ich *jetzt* um Gottes Hilfe bitte, kann ein ewiger Gott nicht wissen, weil sich die Bedeutung des zeitlich-indexikalischen Ausdrucks ›jetzt‹ nur für jemanden in der Zeit erschließt. Wenn aber an Gottes Allwissenheit festgehalten wird, so scheint ein ewiger und unveränderlicher Gott menschliche Freiheit zu unterminieren, da er alle menschlichen Entscheidungen von Ewigkeit her kennen müsste. Im Unterschied dazu ist es natürlich offensichtlich, dass ein in der Zeit existierender Gott auf unmittelbare Weise mit menschlichen Entscheidungen, die ebenfalls in der Zeit stattfinden, vertraut ist. Eine bedeutende Quelle der Skepsis gegenüber solchen Gotteskonzepten ist – ebenso wie die Motivation für anthropomorphe Gottesvorstellung – religiöser Natur. Kritiker des personalen Theismus betonen, dass ein so gedachter Gott nichts anderes als ein von uns erschaffenes Götzenbild sei: Gott wird zu einem allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen ›Superman‹ degradiert. Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen einem endlichen Wesen, das dank unseres Vorstellungsvermögens immer weiter Richtung Unendlichkeit ausgedehnt wird, und einem wesentlich unendlichen Wesen selbst. Letzteres ist auf kategoriale Weise von jeglicher endlicher Entität verschieden, weshalb ein personaler Theismus fälschlicherweise Gott als ein ›Sonderding‹ innerhalb des Universums aller Dinge konstruiert. Selbst wenn

Personen die höchste Stufe in der Hierarchie der Seienden darstellen sollten, so sind sie dennoch kein adäquates Analogatum für Gottes grundsätzliche Verschiedenheit bzw. Andersheit von allen Seienden.

28.3 Das Problem des Übels

Das Problem des Übels gilt wohl als größte Herausforderung für den Theismus im Allgemeinen und für den personalen Theismus im Besonderen. Wenn Gott tatsächlich eine allmächtige, allwissende, moralisch vollkommene und frei handelnde Person ist, dann stellt sich die Frage, warum es überhaupt Übel in der Welt – noch dazu in einem dermaßen großen und furchtbaren Ausmaß – geben kann. Die gängige Antwort auf diese Frage lautet, dass die Existenz eines ›Omni-Gods‹ mit Übeln in der Welt vereinbar ist, wenn es moralisch adäquate Gründe für Gott gibt, diese Übel zuzulassen. Auf den weiteren Einwand, dass uns aber viele Übel als offensichtlich sinnlos erscheinen, lässt sich antworten, dass dieser Eindruck unserer beschränkten Erkenntnis geschuldet ist. Wir sind schlichtweg nicht in der Lage zu verstehen, wie diese anscheinend grundlosen Übel notwendigerweise mit dem Hervorbringen höherer Güter verknüpft sind. Der vermutlich grundlegendste Einwand ist aber dieser: Wenn Gott Schöpfer und Erhalter des Universums ist, dann ist Gott, zumindest indirekt, auch für all die darin vorkommenden Übel verantwortlich, da sie im Schöpfungsplan – wenigstens als Möglichkeit – einkalkuliert wurden. Die Antwortstrategie, Gott werde alle Übel bezwingen und aufheben (vgl. McCord Adams 1999), ist nur bedingt überzeugend, wenn wir naheliegende ethische Verpflichtungen in den Blick nehmen. Denn selbst wenn zugestanden wird, dass Gott Übel nicht direkt intendiert, so scheint es doch der Fall zu sein, dass Gott den gesamten Prozess von der Schöpfung bis hin zur Erlösung direkt beabsichtigt und dies scheint zu implizieren, dass Gott furchtbare Übel billigend in Kauf nimmt. Das Problem lässt sich folgendermaßen verdeutlichen: Unsere moralischen Intuitionen sagen, dass ein Arzt moralisch richtig handelt, wenn er einem Patienten bewusst bei einer Therapie unumgängliche Schmerzen zufügt, um ihn von einer tödlichen Krankheit zu heilen. Wenn aber bekannt wird, dass der Arzt den gesamten Prozess vom Krankheitsverlauf über die Therapie bis hin zur Genesung beabsichtigt und kontrolliert hat, etwa um den Patienten die wichtige Einsicht in die Hinfälligkeit allen Lebens vor Augen zu führen, dann dürfte

dies gegen unsere moralischen Intuitionen verstoßen. Ähnlich scheint die Situation beim ›Omni-God‹ hinsichtlich des Problems des Übels gelagert zu sein. Ein ›Omni-God‹, der letztlich die Gedanken, Gefühle, Entscheidungen und Handlungen eines jeden Geschöpfes im Dasein erhält, so die These, kann keine moralisch vollkommene interpersonelle Beziehung zu allen Geschöpfen aufbauen, wenn Übel furchtbaren Ausmaßes das Leben so vieler Geschöpfe leidvoll und grausam machen (Bishop/Perszyk 2016). Die mögliche Replik, dass die soeben genannten moralischen Verpflichtungen für uns, aber nicht für Gott gelten, da Gott als Schöpfer keine solche Verpflichtungen gegenüber seinen Geschöpfen hat und nicht Teil unserer moralischen Gemeinschaft ist, steht in Spannung mit dem personalen Theismus. Es ist schwer zu verstehen, wie Gott als Person interpersonelle Beziehungen zu menschlichen Personen eingehen kann, aber diese den uns zugänglichen moralischen Bewertungen entzogen sind. Gott aus dem Geflecht moralischer Verpflichtungen herauszulösen, unterminiert sein Person-Sein, da Moralität gemeinhin als ein wesentliches Kennzeichen von Person-Sein verstanden wird. Zudem stellt sich die Frage, wie moralische Vollkommenheit dann zu interpretieren sei.

Diese Überlegungen haben die Achillesfersen des personalen Theismus skizziert, die eine Suche nach einer überzeugenderen Alternative motivieren. Dass eine mögliche Strategie in Entwürfen nicht-personaler Gottesbegriffe besteht, verwundert angesichts eines häufig stark anthropomorph vertretenen Gottesbegriffs nicht weiter. Hinzu kommt dann auch noch das Bemühen, Gottesbegriffe unabhängig von den Vorgaben religiöser Traditionen wie dem Christentum anhand philosophischer Überlegungen zu entwickeln. Da der personale Theismus ausdrücklich die negative Kontrastfolie für den euteleologischen Gottesbegriff darstellt, ist er ein besonders eindrückliches Beispiel für die Suche nach einem tragfähigen nicht-personalen Gottesbegriff.

28.4 Ein erster Vorschlag: Der euteleologische Gottesbegriff

Der euteleologische Gottesbegriff ist im Wesentlichen von den beiden in Neuseeland wirkenden Philosophen John Bishop und Ken Perszyk entwickelt worden (s. z. B. Bishop/Perszyk 2017). In einer ersten Annäherung besagt dieser Gottesbegriff, dass das Göttliche als nicht-personal und als monistisch aufzufassen sei,

weil es das gesamte Universum insofern umfasst, als dieses auf das höchste Gut (*supreme good*) als Letztziel ausgerichtet ist (daher der Begriff ›euteleologisch‹). Das höchste Gute dabei wird in Anlehnung an den neutestamentlichen Begriff als *agape* bezeichnet – die sich selbst hingebende Liebe zum Nächsten (Bishop/Perszyk 2017, 617). Das Ziel des Universums ist somit die umfassende Realisierung dieses höchsten Gutes und dieses Ziel stellt zugleich auch den Grund für die Existenz des Universums dar. Wegen dieses Ziels existiert das Universum überhaupt. Das Göttliche ist folglich zugleich Final- und Wirkursache des Universums. Im Unterschied zu einem personal-theistischen Weltbild, ist diese Ausrichtung auf das Gute hin aber nicht einem von der Wirklichkeit verschiedenen göttlichen Schöpfer samt entsprechender Schöpfungsabsicht geschuldet, sondern in den Strukturen der Wirklichkeit selbst grundgelegt. Dieser Punkt ist für den euteleologischen Gottesbegriff entscheidend, da ein ontologischer Sonderbereich des Göttlichen in radikaler Verschiedenheit zum Bereich des Natürlichen ausdrücklich zugunsten einer monistischen Weltansicht zurückgewiesen wird. Das Universum existiert *ex nihilo* nicht wegen eines davon verschiedenen übernatürlichen Akteurs bzw. einer übernatürlichen Wirkursache, sondern wegen der dem Universum innewohnenden axiologischen Struktur, welche die Realisierung des höchsten Gutes zum Ziel hat und damit auch die Ursache für die Existenz des Universums ist. Der euteleologische Gottesbegriff ist dabei nicht mit einem Pantheismus i. S. einer Identitätsbeziehung gleichzusetzen, da das Göttliche den Bereich des Natürlichen durch den axiologischen Aspekt des Universums transzendiert, der die teleologische Hinordnung des Universums auf das höchste Gut hin überhaupt erst erklärt.

Vor diesem Hintergrund bemühen sich Bishop und Perszyk traditionelle Eigenschaften Gottes zu rekonstruieren. Betrachten wir kurz die Rekonstruktionsversuche von (a) göttlicher Allmacht, (b) Unbegreiflichkeit, (c) Transzendenz, (d) Einfachheit und (e) moralischer Vollkommenheit.

Ad (a): Da das Göttliche nicht personal zu denken ist, fällt die Rede vom freien und durch einsehbare Gründe geleiteten Willen weg. Der göttliche Wille besteht daher in der im Universum vorfindlichen inhärenten teleologischen Ausrichtung auf das höchste Gut. Dieser Wille lässt sich insofern als frei bezeichnen, als der faktische Verlauf hin zum Ziel nicht vorgegeben ist, sondern es in jedem Augenblick viele unterschiedliche, kontingente, zukünftige Verlaufsmög-

lichkeiten gibt. Diese kurzen Ausführungen machen deutlich, dass die nicht-personale Rekonstruktion von göttlicher Allmacht und Freiheit im Unterschied zum primären ›Sitz im Leben‹ personaler Handlungsvollzüge stark reduziert erscheint und bestenfalls analog zu verstehen ist.

Ad (b): Weniger problematisch verläuft daher naturgemäß die Rekonstruktion nicht-personaler Eigenschaften Gottes. So wie dem theistischen Gott kann auch dem euteleologisch Göttlichen ein Mysterien-Charakter dahingehend zugesprochen werden, als die Frage, warum das Universum überhaupt eine Zielrichtung auf das höchste Gut hin aufweist, keine begründende Antwort mehr erhält, da nicht hinter diesen Aspekt des Universums zurückgefragt werden kann. Analog dazu wird auch in der theistischen Tradition der Gottesbegriff als ein Grenzbegriff verwendet, an welchem eine Erklärungskette zu einem Ende gelangt, da ›hinter‹ Gott nicht mehr zurückgefragt werden kann.

Ad (c): Es lässt sich dahingehend vom Transzendenzcharakter des Göttlichen sprechen, als die teleologische Hinordnung auf das höchste Gut in konkreten Realisierungen des Guten zwar deutlich wird, aber sich das Göttliche nicht in diesen Realisierungen erschöpft. Es gibt keinen abschließenden Endpunkt für die Möglichkeit weiterer Verwirklichungen des Guten als Ziel des Universums. Somit können wir konkrete ›Inkarnationen‹ des Göttlichen zwar identifizieren, aber nicht das Göttliche selbst, das von diesen Manifestationen zu unterscheiden ist. Analog dazu wird auch in der theistischen Tradition davon gesprochen, dass Gott dort präsent ist und erfahren werden kann, wo genuine Akte der Nächstenliebe vollzogen werden, ohne dass dadurch Gott als Quelle alles Guten in einem umfassenden Sinn begriffen werden kann.

Ad (d): Schließlich kann das Göttliche als schlichtweg einfach bestimmt werden, da es in ihm keine Art der Zusammensetzung gibt, sondern die dem gesamten Universum innewohnende teleologische Ausrichtung auf das höchste Gut einfach und unteilbar ist.

Ad (e): Innerhalb einer euteleologischen Weltdeutung können Übel weder direkt noch indirekt einem personalen Schöpfer des Universums angelastet werden, da es einen solchen schlichtweg nicht gibt. Insofern aber alles, was existiert, dahingehend als göttlich zu bezeichnen ist, als es auf das gute Letztziel des Universums ausgerichtet ist und deswegen überhaupt existiert, fallen auch alle Vermögen und Vollzüge, die Übel in der Welt hervorrufen, in den Extensionsbereich des Göttlichen. Somit stellt sich das Problem

des Übels unter veränderten Vorzeichen erneut. Eine naheliegende Antwort darauf besteht im Wesentlichen aus drei Schritten: Erstens zeigt die Existenz von Übel in der Welt die Verfehlung des Letztziels in besonderer Weise. Die geistigen und physischen Vermögen eines Folterknechts existieren eigentlich wegen der Realisierung des höchsten Guts. Dass sie dieses jedoch nicht anstreben, sondern großes Unrecht und Leid verüben, zeigt den scharfen Kontrast zur euteleologischen Ausrichtung des Universums und das furchtbare Ausmaß solcher moralischen Verfehlungen auf. Zweitens lässt sich in Analogie zu skeptisch-theistischen Positionen sagen, dass wir aufgrund unserer limitierten Einsicht in die Zusammenhänge des Universums schlichtweg nicht die möglichen Wege kennen, wie das höchste Gut aktualisiert werden kann. Wenn konkrete Verwirklichungen des höchsten Guts innerhalb biologischer, historischer und kultureller Entwicklungsprozesse stattfinden, so können furchtbare Übel notwendige Begleiterscheinungen dieser Prozesse sein, wie etwa Vertreter einer *free will defense* behaupten. Solche Übel gehören dann zwar nicht zum Telos des Göttlichen, aber sie sind notwendige Bestandteile vieler konkreter Realisierungen desselben. Im Theismus spricht man in diesem Zusammenhang vom befehlenden bzw. positiven Willen Gottes im Unterschied zum zulassenden Willen, der die Aktualisierung natürlicher Vermögen nicht hemmt. Drittens wird eine Privationstheorie des Bösen bemüht, da Übel nicht zum Telos des Göttlichen gehören, sondern vielmehr aufzeigen, wie sehr sich Vermögen und deren konkrete Vollzüge vom eigentlichen Ziel ihrer Existenz entfernen können. Da das Universum existiert, um das höchste Gut zu realisieren, sind Übel in der Welt der eindrücklichste Ausdruck dafür, wie diese inhärente Zielrichtung des Universums konkret und lokal an einem Mangel an Gut-Sein leiden kann. Analog zu personalen Gotteskonzeptionen lässt sich angesichts dieser Verteidigungsstrategie auch hier einwenden, dass die vielen Übel in der Welt gegen die entscheidende Grundannahme sprechen, das Universum sei inhärent auf ein gutes Letztziel hin ausgerichtet bzw. diese Ausrichtung erweise sich als zu schwach, um sich gegen all die Übel auch durchsetzen zu können (Bishop/Perszyk 2016, 123). Vermutlich hängt das Gewicht, das diesem Einwand zugebilligt wird, von weltanschaulichen Vorannahmen ab. Aus der Sicht einer neutral-distanzierten Perspektive mögen die vielen Übel in der Welt gegen ein höchstes Gut als Final- und Wirkursache des Universums sprechen. Existenz und Verlauf des Uni-

versums scheinen vielmehr das Resultat blinder Kräfte der Natur zu sein. Aber aus der Sicht einer religiös-euteleologischen Perspektive kann das Universum als inhärent gut erachtet werden und die uns mehr und weniger bekannten zahlreichen Beispiele außergewöhnlichen moralischen Verhaltens können als Belege dafür gedeutet werden. Im Licht einer solchen Perspektive lässt sich das Festhalten an einer bedingungslosen Liebe zum Nächsten auch angesichts von Ungerechtigkeit, Leid und in Situationen der Gefahr und Ausweglosigkeit als Letztziel menschlicher Existenz begreifen und motivieren. In diesem Festhalten an und in Akten der *agape* manifestiert sich die axiologische Final- und Wirkursache des Universums am deutlichsten. Der axiologischen Dimension der Wirklichkeit wird auch im folgenden alternativen Gottesbegriff eine zentrale Rolle zugesprochen.

28.5 Ein zweiter Vorschlag: Der arxiarchische Gottesbegriff

Mit dem Gedanken eines moralisch vollkommenen Schöpfergotts ist auch der Gedanke einer guten, wenn nicht sogar der besten aller möglichen Welten verbunden. Die gängige naturalistische Alternative dazu lautet, dass es keinen solchen Schöpfergott gibt, sondern die Welt ein Produkt des blinden Zufalls sei. Eine dritte – platonisch inspirierte – Option ist die des Arxiarchismus. Diese Position ist insbesondere vom kanadischen Philosophen John Leslie entwickelt und verteidigt worden. Die Grundthese des Arxiarchismus besagt, dass dieses Universum existiert, weil seine Existenz unter axiologischer Rücksicht gut bzw. gut genug ist und an diesen axiologischen Aspekt die normative Verpflichtung geknüpft ist, dass das Universum auch existieren sollte. Die bloße Möglichkeit der Existenz eines guten Sachverhalts geht auf inhärente Weise mit der normativen Verpflichtung einher, diesen Sachverhalt auch zu realisieren, da seine Existenz ein Gut darstellt. Entscheidend ist, dass diese normative Realisierungsverpflichtung nicht an eine Person gestellt wird, sondern als solche unmittelbar ›wirkmächtig‹ ist (vgl. Leslie 1970, 286; 1989, 165; 2016, 54). Diese Wirkmächtigkeit ist dabei nicht kausal zu denken, sondern analog zu einer logischen Folgebeziehung. So hat etwa ein Objekt, dem eine bestimmte Gestalt zukommt, auch eine bestimmte Größe. Die Gestalt des Objekts verursacht nicht kausal diese Größe, sondern Gestalt und Größe bedingen einander gegenseitig. Der Arxiarchismus sieht analog dazu eine Verknüp-

fung zwischen der axiologischen Dimension von x und der Existenz von x . Das leitende Prinzip lässt sich so wiedergeben: Für alle p gilt, wenn es normativ erforderlich ist, dass p , dann p . Die Antwort auf die Frage, warum dieses Universum existiert, lautet folglich, dass es existieren sollte, weil es gut bzw. gut genug ist. Diese axiologische Tatsache konstituiert seine Existenz. Ist eine solche Antwort aber überhaupt sinnvoll? Wie kann eine normative Forderung als solche die Existenz des Universums konstituieren? Vertreter des Arxiarchismus bemühen verschiedene Analogien, um ihre These zu plausibilisieren. Die erste Analogie bezieht sich auf theistische Ansätze, welche die Existenz Gottes u. a. dadurch erklären, dass Gott vollkommen (gut) ist. Wenn das ontologische Argument der Existenz Gottes besagt, dass Gott das ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so impliziert dies auch Gottes Existenz, weil sonst über die bloße Möglichkeit einer solchen Entität noch zusätzlich ihre tatsächliche Existenz gedacht werden kann. Der Begriff der Vollkommenheit schließt diesem Argument zufolge den Begriff der Existenz mit ein. Analog dazu lässt sich sagen, dass die beste aller möglichen Welten bzw. alle mögliche Welten, die einen bestimmten axiologischen ›Wert‹ aufweisen, auch ihre Existenz miteinschließen. Die zweite Analogie bezieht sich auf die axiologische Dimension wissenschaftstheoretischer Überlegungen. Wir bevorzugen einfache und elegante Theorien, sprechen von der Schönheit einer Theorie und neigen dazu, diese Merkmale auch als Hinweise für die Wahrheit einer Theorie anzusehen. Universen, die in ihren Gesetzmäßigkeiten einfach, elegant und schön strukturiert sind und zudem auch die Existenz hochentwickelter und intelligenter Lebewesen ermöglichen, sind Belege für eine arxiarchische Deutung der Wirklichkeit, der gemäß solche Universen eher existieren sollten als ungeordnete und chaotische (Rescher 2010, Kap. 10). Die dritte Analogie bezieht sich auf die Logik. Gewisse logische Eigenschaften implizieren mit Notwendigkeit weitere logische Eigenschaften, wie etwa die Eigenschaft, ein Quadrat zu sein, impliziert, dass seine vier Seiten gleich lang sind. Analog dazu kann man dafür argumentieren, dass das, was intrinsisch gut ist, auch existieren sollte, während das, was intrinsisch schlecht ist, nicht existieren sollte. Diese normative ›Regel‹ gilt in allen möglichen Welten und schränkt den Bereich wirklicher Welten auf jene ein, die unter axiologischer Rücksicht auch gut genug zu existieren sind.

Gegen den Arxiarchismus sind verschiedene Kritikpunkte geäußert worden. So verweist z. B. Richard

Swinburne (Swinburne 2004, 47, Fn. 16) darauf, dass dieser nicht unter die uns vertrauten Erklärungsansätze fällt. Indem der Arxiarchismus unter vielerlei Rücksicht nicht dem entspricht, was wir sonst über die Wirklichkeit wissen, spricht wenig für seine Wahrheit (s. auch Mackie 1983, 237–238). Für Swinburne sind die beiden uns durch unsere Lebenswelt vertrauten (und auch erfolgreichen) Erklärungsansätze entweder kausaler oder personaler Art: Kausale Ansätze bemühen wir für die unbelebte Natur und für Lebewesen, denen wir keinerlei höheres Bewusstsein zuschreiben, während wir das Verhalten von intelligenten Lebewesen auf personal-rationale Weise erklären. Auf die Frage, warum dieses Universum existiert, können wir eine kausale wie personale Antwort geben, wobei für Swinburne letzterer Ansatz einfacher und daher zu bevorzugen ist. Dass der Arxiarchismus keinem dieser Erklärungsansätze zuzuordnen ist, spricht für Swinburne gegen die Wahrscheinlichkeit, dass er wahr ist.

Auf diesen Einwand können Arxiarchisten folgendermaßen antworten: Zum einen zeigen die zuvor genannten analogen Verweise auf theistische, wissenschaftstheoretische und logische Erklärungen, dass uns die arxiarchistische Erklärungsweise nicht gänzlich unvertraut ist. Zudem mag ein theistisch-personaler Erklärungsansatz in einem Diskurs, der vielfach von Theisten bestimmt wird, naheliegend sein. Da der Arxiarchismus aber bewusst einen alternativen, nicht personalen Erklärungsansatz vertritt, überrascht es nicht weiter, dass er in diesem Kontext als Fremdkörper erscheint. Drittens kann auf das wachsende meta-ethische Interesse hinsichtlich nicht-naturalistischer, intrinsischer Werte verwiesen werden. Sobald die Existenz nicht-naturalistischer objektiver Werte akzeptiert wird (vgl. Shafer-Landau 2004), wird der Schritt hin zur zusätzlichen Annahme, dass diese Werte auch einen inhärent aktualisierenden Aspekt aufweisen, kleiner. Schließlich lässt sich eine ›tu quoque‹-Replik dahingehend formulieren, dass die Existenz eines allmächtigen Schöpfergotts vielen Zeitgenossen aufgrund der eingangs genannten (und zahlreicher weiterer) Schwierigkeiten ebenfalls als äußerst unwahrscheinlich erscheint. Insofern ist die Situation des Arxiarchismus vergleichbar mit der des Theismus. Auch der Arxiarchismus sieht sich dem Problem des Übels gegenüber, denn es ist keinesfalls offensichtlich, dass diese Welt angesichts der vielen Übel in der Welt überhaupt existieren sollte. Arxiarchisten wie John Leslie antworten auf diesen Einwand mit dem Verweis auf das Prinzip der arxiarchischen Fülle (*arxiarchic plenitude*), welches besagt, dass jede Welt, für die es

besser ist zu existieren als nicht zu existieren, auch existiert. Eine solche Welt muss keineswegs vollkommen und die beste aller möglichen Welten, sondern nur gut genug sein, um aktualisiert zu werden. Unsere Welt erreicht offenbar diesen Schwellenwert und daher existiert sie. Wenn jede gute Welt existiert, dann verliert das Problem des Übels global gesehen an Stärke, da es naheliegender Weise viele Welten geben wird, die besser als die unsrige sind (vgl. Parfit 1991). Zudem können Arxiarchisten auf analoge Weise ein Argument bemühen, das im sogenannten skeptischen Theismus stark gemacht wird, nämlich die These, dass wir aufgrund unserer eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit weder in der Lage sind zu bestimmen, wie Übel und Güter gegeneinander abgewogen werden sollen, noch haben wir einen umfassenden Überblick über alle möglichen Welten und ihren axiologischen Status. Was das Prinzip der arxiarchischen Fülle impliziert, ist unserem Verständnis entzogen. Schließlich lässt sich einwenden, dass das Problem des Übels intrinsisch mit einer anthropozentrischen Sichtweise verbunden ist, denn die beklagten Übel sind im Normalfall Übel für den Menschen bzw. umfassender gedacht, für alle empfindungsfähigen Wesen. Wird diese anthropozentrische Voraussetzung fallengelassen, so kommt es zu einer grundsätzlichen Änderung der Debatte, da das Universum zwar ein Ziel haben kann, aber diese menschlichen Interessen nicht berücksichtigen muss. Mögliche Ziele eines solchen Universums könnten die Realisierung möglichst vieler verschiedener Sachverhalte, die Schönheit der Natur, eine komplexe Evolutionsgeschichte oder die Entwicklung höheren Lebens sein. In diesen Zielen spielt das durch natürliche und moralische Übel ausgelöste Leiden des Menschen keine besondere Rolle (Mulgan 2015). Eine gute Welt oder sogar die beste aller möglichen Welten muss vor diesem Hintergrund nicht auch für den Menschen gut sein, da die axiologische Dimension keine normativen Forderungen, die einem guten menschlichen Leben dienlich sind, beinhalten muss. Ein nicht anthropozentrisch ausgelegter Arxiarchismus kann somit das Problem des Übels umgehen.

Die bisherigen Ausführungen haben Plausibilisierungsbemühungen des Arxiarchismus dargelegt. Angesichts der zentralen arxiarchischen These, dass alles, was gut (genug) ist, auch existieren sollte und diese normative Forderung ihrerseits Existenz konstituiert, stellt sich die Frage, was eigentlich zu existieren verdient. Die naheliegende Antwort für Leslie ist, dass in herausragender Weise eine göttliche Person ihre Exis-

tenz verdient, da es sich hierbei um ein in höchster Weise rationales und moralisches Wesen handelt (Leslie 2001, 148–149). Dabei ist es umso besser, je mehr göttliche Personen existieren, da jede göttliche Person aufgrund ihres axiologischen Eigenwerts den axiologischen Gesamtwert der Wirklichkeit steigert. Die extreme Schlussfolgerung des von Leslie entwickelten Arxiarchismus lautet daher, dass es nicht nur eine, sondern unendlich viele göttliche Personen gibt, welche all jene Details unendlich vieler Universen denken, die es wert sind, gedacht zu werden. Da göttliche Gedanken über ein Universum gleichbedeutend mit seiner Existenz sind, existieren die unendlich vielen göttlichen Personen nicht in einem Universum, sondern es verhält sich umgekehrt: Die Universen existieren im Geist einer jeden göttlichen Person, die diese Universen denken. Ähnlich wie bei Berkeley existiert folglich alles als ein von einem göttlichen Geist gedachtes Ding. Die Gesamtwirklichkeit besteht aus unendlich vielen göttlichen Personen und den Inhalten ihres Denkens, wobei jeweils nur das gedacht wird, was einen entsprechenden axiologischen Wert aufweist. Der Gottesbegriff des Arxiarchismus lässt sich somit als ein maximal umfassender Geist deuten, demgemäß das am größten gedachte Ding jenes ist, welches auf umfassende Weise all das reflektiert, was axiologischen Wert hat und diesem dadurch Existenz verleiht. Da es keineswegs klar ist, dass es nur ein solches Ding geben kann (Leslie 2016, 57–58), ergibt sich aus der Grundthese des Arxiarchismus ein äußerst reichhaltiger Polytheismus. An dieser Stelle ließe sie nachfragen, wie dieser Polytheismus näher zu verstehen ist, denn wenn die jeweiligen göttlichen Personen voneinander wissen bzw. einander denken, dann sind sie selbst Strukturen einer noch umfassenderen und mächtigeren geistigen Person. Dies würde aber bedeuten, dass *stricto sensu* nur diese Person göttlich ist, was zur Folge hätte, dass sich ein Monotheismus nahelegt. Eine Alternative zu dieser Deutung könnte sein, dass, bei einer Mehrzahl göttlicher Personen, diese strikt voneinander getrennt existieren, sodass sie nicht einander denken können. Ohne auf diese und ähnliche Anfragen einzugehen, sei betont, dass die dargelegte arxiarchische Deutung der Wirklichkeit zwar ontologisch extravagant ist, aber eine interessante Alternative zu Theismus und Naturalismus darstellt, die eine Antwort auf fundamentale Fragen gibt wie »Warum existiert überhaupt etwas?«, »Warum existiert gerade dieses Universum?«, »Lässt sich dieses Universum angesichts der vielen Übel in der Welt überhaupt als gut bezeichnen?« usw.

28.6 Ein dritter Vorschlag: Der Gottesbegriff des Ultimismus

Religiöse Traditionen betonen vielfach die Transzendenz Gottes. Redewendungen wie »Gott ist kein Seiendes unter den Seienden« oder »Gott kommt keine Existenz zu« sollen den transzendenten Charakter der Seinsweise Gottes unterstreichen. In einer ersten Annäherung lässt sich sagen, dass der vom kanadischen Religionsphilosophen John L. Schellenberg entworfene Ultimismus die klassische religiöse Rede von der Transzendenz Gottes aufgreift, aber insofern einen Schritt weitergeht, als Gott bzw. das Göttliche nicht nur den Bereich diesseitiger Wirklichkeit transzendieren, sondern zugleich auch die grundlegende metaphysische und normative Dimension alles Wirklichen sein müssen. Metaphysische Transzendenz im Sinne eines Überschreitens aller natürlichen Sachverhalte oder normative Transzendenz im Sinne eines Überschreitens aller in der Raum-Zeit vorfindlichen Werte genügt noch nicht, da es noch offen ist, ob solche transzendente Wirklichkeiten auch grundlegend *stricto sensu* sind und es keine ihnen vorgängige Wirklichkeit mehr gibt. Daher ist für Schellenberg der Schritt zum Ultimismus wesentlich. Dieser bestimmt die grundlegende Dimension alles Wirklichen unter dreifacher Rücksicht: Metaphysisch ist etwas ultimistisch, indem es auf fundamentale und nicht mehr hintergehbare Weise die Natur und Wirkweise 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 (vgl. Schellenberg 2005, 15–17; 2016, 166–171). Entscheidend ist hierbei, dass etwas nur dann *stricto sensu* als ultimistische Realität gelten kann, wenn ein metaphysischer, axiologischer und soteriologischer Ultimismus zutreffen. Hier werden Ähnlichkeiten zur Konzeption des »Omni-God« deutlich. Der Grund hierfür ist, dass etwas unter metaphysischer Rücksicht einen ultimistischen Status einnehmen mag, aber unter axiologischer und soteriologischer Rücksicht nicht ultimistisch ist. Wenn etwa reduktive Physikalisten behaupten, die letzten physikalischen Bestandteile der Wirklichkeit sind die grundlegenden und allesbestimmenden Sachverhalte der physikalischen Wirklichkeit, so handelt es sich hierbei um eine metaphysisch-ultimistische Behauptung. Solche Behauptungen sind in

den Augen Schellenbergs aber nicht religiös gehaltvoll, da erst die Konjunktion 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 Gründen bewusst vage gehalten. Ein erster Grund ist epistemischer Natur. Angesichts unserer eingeschränkten epistemischen Fähigkeiten spricht vieles dafür, dass wir mit allzu detailreichen und präzisen Beschreibungen Gottes äußerst zurückhaltend sein sollten, weil uns schlichtweg ein verlässlicher Zugang zum Bereich des Göttlichen fehlt. Zudem verfügen wir auf einer noch allgemeineren epistemischen Ebene über keine verlässlichen Belege, die eindeutig für oder wider eine religiöse Weltdeutung sprechen. Es ist daher ein grundlegender Skeptizismus gegenüber religiösen Überzeugungen angebracht. Dieser Skeptizismus ist gegenüber einem Optimismus, dass wir in religiösen Belangen zu eindeutig wahren und präzisen Einsichten kommen können, zu bevorzugen. Zudem kann der Ultimismus als »verborgene« Mitte verschiedener religiöser Traditionen angesehen werden, auf welches diese in ihrer je eigenen Art hinweisen. So ist z. B. der biblische Gott metaphysisch ultimistisch, da durch Gott die ganze Wirklichkeit geschaffen wurde; axiologisch ultimistisch, da die ihm zukommenden Eigenschaften vollkommen und nicht mehr steigerbar sind, sowie soteriologisch ultimistisch, da durch eine tiefe Beziehung zu Gott das Letztziel menschlichen Lebens erreicht wird. Der hinduistische Begriff des Brahman ist metaphysisch ultimistisch, da Brahman die Material- und Wirkursache alles Wirklichen ist; axiologisch ultimistisch, da ihm nicht-personale Eigenschaften wie Ewigkeit, Unendlichkeit oder Allgegenwärtigkeit auf vollkommene Weise zugeschrieben werden, und soteriologisch ultimistisch, da ein Aufgehen in Brahman die Vollendung menschlicher Existenz darstellt. Obwohl sich der biblische Gott und die Realität des Brahman deutlich unterscheiden, trägt der jeweilige Gottesbegriff bzw. Begriff der grundlegenden Wirklichkeit ultimistische Züge. Die in den unterschiedlichen religiösen Traditionen mehr oder minder präzise entwickelten Gottesbegriffe können somit als Speziesbegriffe des ultimistischen Gottesbegriffs gelten, während dies umgekehrt nicht gilt. Der Ultimismus ist begrifflich mit keinem im Detail ausgefalteten Gottesbegriff verknüpft. Dass dies so ist, hängt nicht nur mit unse-

rem bereits erwähnten epistemischen Status zusammen, sondern auch mit einem evolutionsgeschichtlichen Grund.

Wenn wir die langen Zeiträume der Evolutionsgeschichte betrachten und die relativ kurze Präsenz des Menschen darin, so lässt sich dafür argumentieren, dass wir uns in einem relativ frühen evolutionsgeschichtlichen Stadium befinden. Die weitere Evolution des Menschen mag zu erheblichen Verbesserungen und Erweiterungen seines epistemischen Apparats führen, was ihm in der Folge auch einen verlässlicheren Zugang zu den richtigen Antworten auf metaphysische und religiöse Fragen ebnet wird. 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. Die Pointe dieser Überlegungen ist, dass eine evolutionsgeschichtliche Perspektive gewichtige Gründe für eine skeptische und bescheidene Haltung gegenüber der Angemessenheit und Wahrheit unserer bisherigen religiösen Überzeugungen bereitstellt. Wir neigen dazu, uns als Endpunkt der Evolution zu sehen, der keine wesentliche Höherentwicklung mehr bereithält. Dass diese Überzeugung unter gesamtevolutionärer Rücksicht aber fragwürdig ist, sollte zu epistemischer Bescheidenheit führen. Wir sollten die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass wir in weiterer Folge unserer Entwicklung Möglichkeiten erlangen werden, die es uns erlauben, die bisher nur vage Skizzierung des Ultimismus durch zahlreiche Details und Konzepte, die uns derzeit noch epistemisch verschlossen sind, weiter zu konkretisieren. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erscheint eine vage und allgemeine Charakterisierung des Gottesbegriffs im Sinne des Ultimismus als naheliegend und sinnvoll. Die in konkreten religiösen Traditionen vorliegenden spezifischen Gottesvorstellungen lenken hingegen unsere Aufmerksamkeit auf Gottesbegriffe, die mit einer hohen Wahrscheinlichkeit falsch oder zumindest irreführend sind. So ist z. B. der Gottesbegriff des personalen Theismus im Licht des menschlichen Personenbegriffs modelliert, wobei menschliche Personen eine äußerst kurze evolutionäre Präsenz vorweisen können und es nicht im Detail abzusehen ist, wie sie sich evolutionär weiterentwickeln werden. Der Gottesbegriff wird somit anhand des, unter evolutionärer Rücksicht, erst seit kurzem vorliegenden Phänomens der menschlichen Existenz entwickelt. Vielleicht stellt sich in Zukunft aber heraus,

dass der Gott des Ultimismus dem spinozistischen Gottesbegriff nahekommt, da die uns von unserem Person-Sein her bekannten Aspekte der Körperlichkeit und des Geistes nur zwei göttliche Modi unter sehr vielen sind (Schellenberg 2007, Kap. 2). Diese Überlegungen plädieren somit dafür, dass ein ultimistischer Gottesbegriff als grundlegend angesehen werden sollte, während die Gottesbilder gelebter Religionen von nachgeordneter Bedeutung sind, da sie bestenfalls auf ungeordnete Weise auf den ultimistischen Gottesbegriff Bezug nehmen. Folglich ist der ultimistische Gottesbegriff mit einem großen Set disjunktiver Gottesvorstellungen kompatibel. Dies soll aber keinesfalls eine pessimistische Haltung gegenüber der Suche nach einem korrekten Verstehen der Realität Gottes nahelegen oder gar der These der gänzlichen Unbegreifbarkeit Gottes das Wort reden. Der Punkt ist vielmehr, dass uns das Schicksal der zu früh Geborenen ereilt, da wir angesichts unserer relativ frühen evolutionären Entwicklungsphase mit relevanten kognitiven Einschränkungen hinsichtlich der Gottesfrage zu leiden haben. Aber es besteht die optimistische Hoffnung, dass unsere Nachfahren in ferner Zukunft in einer privilegierten 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 offen und schwer vorhersagbar ist, wie weit wir in unserem Verstehen kommen werden. Soweit eine Skizze von Schellenbergs Überlegungen. Abschließend sei gefragt, wie überzeugend sie sind. Wie angeführt, ist für Schellenberg metaphysische, axiologische und soteriologische Transzendenz aufgrund seines Verständnisses des für Religionen charakteristischen Moments existentieller Ergriffenheit nicht ausreichend. Für religiöse existentielle Ergriffenheit ist der weiterführende Schritt hin zu einer entsprechenden dreifach ultimistischen Position erforderlich. Das Einfordern dieses Schrittes ist aber unter existentiell-praktischer wie theoretischer Rücksicht Einwänden ausgesetzt. Zunächst zum existentiell-praktischen Einwand: Da die grundlegende göttliche Realität des Ultimismus aufgrund unserer epistemischen Situation derzeit nur sehr umrisshaft gezeichnet werden kann, stellt sich die Frage, wie wir zwischen dieser, in den Augen Schellenbergs religiös angemessenen Wirklichkeitsdimension, und einer der ultimistischen Wirklichkeit vorläufigen, transzendenten Wirklichkeit unterscheiden können. Da wir derzeit nicht wissen, wie die dreifach ultimistische Wirklichkeit beschaffen ist, dürften wir auch nicht in der Lage sein festzustellen, ob uns etwa in einer mysti-

schon Erfahrung Zugang zu dieser Wirklichkeit zu Teil wird oder ob es sich um die Erfahrung einer transzendenten Wirklichkeit, die aber der ultimistischen vorgeordnet ist, handelt. Eine mystische Erfahrung eröffnet Menschen Zugang zu einer transzendenten Wirklichkeit, aber es muss dahingestellt bleiben, ob es sich dabei auch um die ultimistische Wirklichkeit handelt. Gemäß diesem Einwand ist der Ultimismus, trotz aller inhaltlicher Vagheit, formal zu anspruchsvoll, ohne dass sich daraus ein erkennbarer Mehrwert ergeben würde, da für eine religiös relevante Erfahrung eine Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit ausreichend sein sollte (vgl. Elliot 2017). Der theoretische Einwand richtet sich hingegen gegen den Begriff des Ultimismus selbst, da in Zweifel gezogen wird, dass es eine ultimistische Wirklichkeit überhaupt gibt. Die Analogie zur Mathematik ist hierfür aufschlussreich: In der Mathematik kann man etwa die Menge der natürlichen Zahlen mit der Menge der reellen Zahlen vergleichen. Man weiß dabei, dass letztere Menge größer als erstere ist ohne dass es so etwas wie eine letzte – ultimistische – Zahl in einer der beiden Mengen gibt. Dieses Beispiel zeigt, dass in der Mathematik der Ultimismus nur eine nachgeordnete Rolle spielt, aber sie dennoch bestens funktioniert. Daher sollten wir in Bezug auf den Ultimismus, so ansprechend er auch erscheinen mag, eine skeptische Haltung einnehmen, da es sich vielleicht mit der Wirklichkeit ähnlich verhält wie mit der Mathematik. Man betrachte nur kurz den Begriff höchster und vollkommener Gutheit. Eine genaue Antwort auf die Frage, womit dieser abstrakte Begriff gefüllt werden könnte, erweist sich als schwierig. Gehören Harmonie und Schönheit ebenso dazu wie Tapferkeit und Gerechtigkeit? Wir wissen die genaue Antwort schlichtweg nicht. Zudem sind diese Werte bzw. Haltungen nicht vergleichbar, weshalb es so etwas wie eine umfassende und alles einschließende Gutheit wohl nicht geben dürfte. Gemäß dieser Argumentationslinie ist der Begriff einer ultimistischen Letztwirklichkeit ebenso illusorisch, wie Vertreter alternativer Gotteskonzepte traditionell personalistische Gottesbegriffe als illusorisch ansehen. So wie wir uns von diesen personal gedachten Gottesbildern emanzipieren müssen, so müssen wir uns vom Gedanken einer ultimistischen Wirklichkeit emanzipieren. Beide Einwände zielen auf den ultimistischen Gottesbegriff ab, indem sie ihn für unnötig aufgeladen halten. Sinnvoll sei daher eine Abschwächung des Denkens in ultimistischen Kategorien zugunsten eines Denkens in der Kategorie der Transzendenz. Was Religion sozusagen im Kern ausmacht, ist ein Streben nach Transzendenz i. S.

eines guten Letztziels, das alle natürlichen Tatsachen überschreitet. Das Streben nach Transzendenz verdeutlicht, dass der Mensch am Ende in der Welt nicht ganz heimisch wird und nicht ganz in weltlichen Belangen aufgeht. Es besteht in einem Weiterfragen nach der grundlegenden Beschaffenheit der Wirklichkeit, den wesentlichen Werten und einem sinnvollen Leben – Fragen, die durch den ausschließlichen Verweis auf innerweltliche Sachverhalte und Güter nicht zu einem Abschluss kommen. Sich mit solchen Fragen zu beschäftigen, so lautet ein Vorschlag, muss nicht mit religiösen Vorstellungen einhergehen, sondern ist, wenn es sich davon emanzipiert hat, genuin philosophisches Fragen (vgl. Maitzen 2017).

28.7 Adäquatheitskriterien für den Gottesbegriff

Abschließend stellt sich die Frage, ob die soeben dargestellten Gotteskonzepte überhaupt den Begriff ›Gott‹ verdienen. Zur Beantwortung dieser Frage werden zwei bekannte Adäquatheitskriterien des Gottesbegriffs, das Kriterium der Erlösungshoffnung und das Kriterium der Verehrungswürdigkeit, bemüht. In einer ersten Näherung lässt sich sagen, dass Gott eine besondere Rolle im Leben einer gläubigen Person spielt und insofern lässt sich der Gottesbegriff funktionalistisch deuten. Diese besondere Rolle innerhalb der Existenz einer gläubigen Person wird häufig mit dem Begriff der Errettung bzw. Erlösung verknüpft. Der Vorschlag lautet somit, dass ›Gott‹ das ist, was uns Erlösung bringt (wie auch immer Erlösung dann konkret ausbuchstabiert wird). Dieser Vorschlag kann konstruktivistisch oder realistisch gedeutet werden. Die für die vorliegende Diskussion interessante Deutung ist letztere, da die besprochenen alternativen Gotteskonzepte für sich beanspruchen, etwas über die Strukturen der Wirklichkeit selbst auszusagen und sich nicht nur auf unsere subjektiven Einstellungen zur Wirklichkeit zu beziehen. Alle drei besprochenen Gotteskonzepte verweisen auf die besondere Bedeutung einer axiologischen Dimension, welche besagt – und somit die Hoffnung rechtfertigen will –, dass das Gute über das Böse siegen wird bzw. dass es gut ist, dass die Wirklichkeit existiert, da in ihr in Summe das Gute überwiegt. Angesichts dieser axiologischen Dimension lässt sich dafür argumentieren, dass das unbedingte Festhalten an Werten wie Barmherzigkeit, Toleranz oder Nächstenliebe trotz aller Übel und Leiderfahrungen in dieser Welt gerechtfertigt ist, weil

die Beschaffenheit der Wirklichkeit dergestalt ist, dass sich letztlich das Gute durchsetzen wird. Ein gutes menschliches Leben, das sich diesen Werten verpflichtet weiß, wird somit angesichts von Leid, Endlichkeit und Tod nicht sinnlos. Die wesentliche Rolle eines nicht-personalen Gotteskonzepts besteht in seiner normativen Rolle, das Festhalten an ethischen Idealen zu rechtfertigen, da in seinem Licht eine Wirklichkeitsdeutung erfolgt, welche die Realisierung dieser Ideale als wahrscheinlich erscheinen lässt. Innerhalb nicht-personaler Gotteskonzepte wird die Rede der Erlösungshoffnung also dahingehend expliziert, dass zu einem guten und erfüllten menschlichen Leben das Befolgen ethischer Ideale nicht nur dazu gehört, sondern dass eine solche Erfüllung auch erreicht werden kann, da wir uns nicht in einer Wirklichkeit wiederfinden, welche die Realisierung dieser Ideale dauerhaft durch widrige Wirklichkeitsstrukturen unterminiert. Selbst wenn am Ende nicht immer mit einer individuellen Kompensation für erlittenes Unrecht und Leid zu rechnen ist, sind wir gerechtfertigt, an diesen Idealen festzuhalten und sie anzustreben, da die metaphysischen Strukturen der Wirklichkeit auf die Realisierung dieser Ideale hingebunden sind und sie somit wahrscheinlich machen (s. Bishop 1998).

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass das Kriterium der Erlösungshoffnung einen Gottesbegriff voraussetzt, in welchem der soteriologische Bezug zum Menschen zentral ist. Wie angedeutet, lässt sich aber auch ein Gott denken, der keine solche besondere soteriologische Funktion dem Menschen gegenüber einnimmt, da Gott die Welt als Ganze in ihrer Vielfalt und Komplexität, aber nicht der Mensch im Besonderen Gott am Herzen liegt. Der Gott des Deismus kann auf solche Weise interpretiert werden, da Gott die Rolle eines weisen und vollkommenen Schöpfers und Erhalters einer durchaus bewundernswerten Welt zugestanden wird, während jegliches Erlösungshandeln für den Menschen von sekundärer Bedeutung ist. Angesichts eines solchen Gottesbegriffs 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 (vgl. Leftow 2016). Verehrungswürdigkeit enthält dabei eine ontologische und eine axiologische Dimension. Nur eine Entität, die eine entsprechende ontologische ›Werthaftigkeit‹ aufweist, z. B. indem ihr die in der traditionellen Gotteslehre

entwickelten großmachenden Eigenschaften zukommen, ist auch verehrungswürdig. Dazu gehört auch die Eigenschaft, eine Verehrung als solche begreifen und darauf entsprechend reagieren zu können. Ein goldenes Kalb ist demzufolge ebenso wenig verehrungswürdig wie die Frühlingssonne. Zudem 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 Dämon, der aber seiner Natur nach Böse ist, ließe sich dementsprechend zwar unter ontologischer Rücksicht als verehrungswürdig bezeichnen, aber nicht unter axiologischer Rücksicht. Eine entscheidende Frage betrifft die ontologische Dimension der Verehrungswürdigkeit: Ist es tatsächlich der Fall, dass wir nur einen personal gedachten Gott verehren können, da nur ein solcher sich der Verehrung bewusst sein und darauf reagieren kann, während die Verehrung eines nicht-personal gedachten Gottes einem Kategorienfehler entspricht? Der leitende Gedanke hinter diesem Ansatz 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 dem subjektiven Ermessen des Verehrenden überlassen, da eine solche Verehrung kein Kommunikationsgeschehen mit einem Gegenüber involviert und entsprechende Korrekturmöglichkeiten durch den Adressaten der Verehrung ausgeschlossen sind. 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 verehrender Anrede ein personales Gegenüber als Adressaten voraussetzt, da man sich eine Antwort erhofft, geht mit der schwachen Form verehrender Anrede keine solche Hoffnung einher. Jemand, der sich einer schwachen Form verehrender Anrede bewusst ist, weiß, dass das Objekt der Anrede kein genuiner Bestandteil eines Kommunikationsgeschehens sein kann und somit keine Antwort zu erwarten ist (Wolterstorff 2015, 57). Allerdings, so ließe sich argumentieren, kann eine solche Anrede bzw. ein kontinuierlicher Prozess solcher Anrede dazu dienen, sich eingehend mit dem adressierten Objekt zu befassen und es zunehmend besser kennen zu lernen. Als adäquate-

re Formen der liturgischen Praxis können dabei jene gelten, die im Unterschied zu den anderen ein besseres Verständnis des adressierten Objekts vermitteln. Also liegen auch bei schwachen Formen verehrender Anrede objektive Kriterien zur Beurteilung ihrer Angemessenheit vor, und daher ist das Kriterium der Verehrungswürdigkeit auch auf nicht-personale Gotteskonzepte anwendbar ohne in subjektive Beliebigkeit zu münden. Im Licht der skizzierten Gotteskonzepte dürfte eine starke Form verehrender Anrede nur auf den arxiarchischen Polytheismus zutreffend sein. Die postulierten göttlichen Personen scheinen unter ontologischer und axiologischer Rücksicht dem Kriterium der Verehrungswürdigkeit zu entsprechen. Der euteleologische und der ultimistische Gottesbegriff ermöglichen hingegen nur schwache Formen verehrender Anrede, da es keine mit Bewusstsein ausgestatteten göttlichen Adressaten der Anrede gibt.

Abschließend sei noch kurz die Frage aufgeworfen, wie die skizzierten Entwürfe als Alternative zu einem personal gedachten Gott zu bewerten sind. Da der Arxiarchismus nicht explizit auf den Theismus reagiert, soll er in den folgenden Überlegungen nicht weiter berücksichtigt werden. Wie eingangs betont, ist der Theismus keine einheitliche Position, sondern besteht aus dem Traditionsstrang des klassischen und personalen Theismus. Sowohl der euteleologische wie ultimistische Gottesbegriff bezieht sich dabei auf den personalen Theismus und seine allzu anthropomorphe Ausprägung. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass beide Ansätze explizit das Bild eines Schöpfergottes als religiös inadäquat zurückweisen. Als Folge davon wird die Frage nach dem Woher des Universums ausgeklammert, da offenbar nur zwei Möglichkeiten gesehen werden – entweder eine Erklärung durch einen grobschlächtig gedachten anthropomorphen Schöpfergott oder ein ›Ignorabimus‹, da wir hinter die sogenannte Anfangssingularität zu Beginn des Universums mit den Mitteln der Physik nicht mehr zurück können. Der Anfang des Universums lässt aber ein Weiterfragen zu. Es mangelt auch nicht an entsprechenden spekulativen physikalischen Erklärungsansätzen wie z. B. die Annahme, dass die Anfangssingularität einen Durchgangspunkt in einem ewigen Zyklus des Entstehens und Vergehens darstellt. Eine mögliche Antwort auf dieses Weiterfragen ist auch die Annahme eines Schöpfergottes, der aber innerhalb des klassischen Theismus nicht anthropomorph zu denken ist. Vielmehr ist ein solcher Gottesbegriff als Grenzbegriff unseres Denkens aufzufassen, da wir nur in der Lage sind, sprachlich auf einen solchen als

schöpferisch und mit personalen Zügen charakterisierten Gott zu verweisen, der uns aber im Kern verborgen und nicht begreifbar bleibt. Ein solcher Gott entzieht sich anthropomorphen Zuschreibungen, aber er steht für eine personal gedachte Erklärung für die Existenz des Universums, die nicht extravaganter erscheinen muss als physikalische Alternativen und sich als attraktiver erweisen dürfte als ein bloßes ›Ignorabimus‹. Ähnlich verhält es sich mit dem Problem des Übels. Sobald dem Universum göttliche Eigenschaften zugeschrieben werden, so lässt sich – wie dargelegt – danach fragen, ob all die Übel furchtbaren Ausmaßes diese Göttlichkeit nicht kontaminieren. Der entscheidende Vorteil ist, dass sich das Problem des Übels in gewisser Weise auflöst, da es niemanden gibt, der dafür zur Rechenschaft gezogen werden kann. Andererseits löst sich dadurch aber auch die im Theismus zentrale Hoffnungsperspektive auf, dass Gott sich an die Leiderfahrungen und das Unrecht erinnert und im Jenseits ins Positive verwandelt. Die Frage letzter und umfassender Gerechtigkeit und Sühne lässt sich innerhalb eines nicht-personalen Begriffsrahmens nicht mehr sinnvoll stellen. Ein individuelles Angebot der Hoffnung auf Errettung und Gerechtigkeit kann als ein entscheidender Vorteil des Theismus gegenüber nicht-theistischen Alternativen erachtet werden (vgl. Tetens 2015). Schließlich lässt sich noch fragen, inwieweit die Betonung einer axiologisch-transzendenten (Letzt-)Dimension der Wirklichkeit mit einer genuin religiösen Bedeutung einhergeht. Die Annahme einer solchen Dimension mag deutlich über eine naturalistische Weltdeutung hinausgehen und einen durchaus anspruchsvollen und attraktiven metaphysischen Entwurf darstellen. Zudem können wir uns an einer solchen Wirklichkeit erfreuen, deren Schönheit bewundern, dankbar für sie sein, sich mit ihr verbunden fühlen und uns um ein tieferes Verständnis ihrer nicht-natürlichen Seite bemühen. Vielleicht wäre es aber begrifflich klarer, die Rede von Gott bzw. dem Göttlichen an dieser Stelle fallen zu lassen und einfach zu betonen, dass das Universum die alles umfassende, grundlegende und axiologisch herausragende Wirklichkeit ist (Leftow 2016, 83–87), die wir vielleicht aufgrund ihrer Komplexität nicht ganz begreifen können, aber die uns in wesentlichen Teilen zugänglich und vornehmlich ein Gegenstand philosophischer Reflexion ist. ›Gott‹ ist hingegen in seinen wesentlichen Zügen jeglichem menschlichen Zugriff entzogen. Dies konstituiert nicht nur seine Verehrungswürdigkeit, sondern ist auch die Grundlage der Hoffnung, dass nur ein von

allen weltlichen Verstrickungen letztlich enthobener Gott auch Rettung und Erlösung bringen kann. Insgesamt lässt sich sagen, dass die insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten vorangetriebene Diskussion um alternative Gottesbegriffe zu einer Vitalisierung der analytischen Religionsphilosophie beigetragen hat. Die Kritik an allzu kruden theistischen Gottesvorstellungen ist zweifelsohne gerechtfertigt. Es stellt sich aber die Frage, ob ein klassischer Theismus nicht etliche Anliegen, die von Vertretern alternativer Gottesbegriffe vorgebracht wurden, angemessen aufgreifen und mit einem religiös-adäquaten Gottesbegriff zusammenbringen kann. Denn die präsentierten alternativen Gottesbegriffe stellen wohl die derzeit ausgefeiltesten philosophischen Entwürfe dar, aber wie die Diskussion zu den Adäquatheitskriterien deutlich machte, ist es fraglich, ob sie auch religiös angemessen sind.

Literatur

- Bishop, John: Can There Be Alternative Concepts of God? In: *Nous* 32/2 (1998), 174–188.
- Bishop, John/Perszyk, Ken: Concepts of God and Problems of Evil. In: Buckareff, Andrei/Nagasawa, Yujin (Hg.): *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford 2016, 106–127.
- Bishop, John/Perszyk, Ken: The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God. In: *Topoi* 36 (2017), 609–621. DOI: 10.1007/s11245-016-9394-z.
- Draper, Paul/Schellenberg, J. L. (Hg.): *Renewing Philosophy of Religion*. Oxford 2017.
- Elliott, James: The power of humility in sceptical religion: why Ietsism is preferable to J. L. Schellenberg's Ultimism. In: *Religious Studies* 53 (2017), 97–116. DOI: 10.1017/S0034412515000475.
- Forrest, Peter: *Developmental Theism: From Pure Will to Unbounded Love*. Oxford 2007.
- Leftow, Brian (2016): Naturalistic Pantheism. In: Buckareff, Andrei/Nagasawa, Yujin (Hg.): *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford 2016, 64–87.
- Leslie, John: The theory that the world exists because it should. In: *American Philosophical Quarterly* 7/4 (1970), 286–298.
- Leslie, John: *Universes*. London 1989.
- Leslie, John: *Infinite Minds*. Oxford 2001.
- Leslie, John: A way of picturing God. In: Buckareff, Andrei/Nagasawa, Yujin (Hg.): *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford 2016, 50–63.
- Löffler, Winfried: Die Attribute Gottes. In: Schrenk, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*. Stuttgart 2017, 201–207.
- Mackie, J. L.: *The miracle of theism: Arguments for and against the existence of god*. Oxford 1983.
- Maitzen, Stephen: Against Ultimacy. In: Draper, Paul/Schellenberg, J. L. (Hg.): *Renewing Philosophy of Religion*. Oxford 2017, 48–62.
- McCord Adams, Marilyn: *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca 1999.
- Mulgan, Tim: *Purpose in the Universe*. Oxford 2015.
- Parfit, Derek: Why does the universe exist? *The Harvard Review of Philosophy* (Spring 1991), 3–5.
- Rescher, Nicholas: *Axiogenesis: An Essay in Metaphysical Optimism*. Lanham 2010.
- Schellenberg, John: *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca 2005.
- Schellenberg, John: *The Wisdom to Doubt*. Ithaca 2007.
- Schellenberg, John: God for All Time. From Theism to Ultimism. In: Buckareff, Andrei/Nagasawa, Yujin (Hg.): *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford 2016, 164–177.
- Shafer-Landau, Russ: *Moral Realism. A Defence*. Oxford 2004.
- Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*. Oxford 1977.
- Swinburne, Richard: *The Existence of God*. Oxford 2004.
- Tetens, Holm: *Gott denken. Versuch über eine rationale Theologie*. Stuttgart 2015.
- Wolterstorff, Nicholas: *Inquiring about God, Bd. 1. Selected Essays*. Hg. von Terence Cuneo. Cambridge 2010.
- Wolterstorff, Nicholas: *The God We Worship: An exploration of liturgical theology*. Grand Rapids 2015.

Georg Gasser