

## 15 Substantialität, Personalität und Einfachheit

### 15.1 Gottes Substantialität und Personalität

#### 15.1.1 Die Vorgaben des klassischen Theismus

Als christliche Theologen des lateinischen Mittelalters begannen, eine systematisierte Form der Gotteslehre zu entfalten, die heute meist als ›klassischer Theismus‹ bezeichnet wird, war die theologische Verwendung der Begriffe ›Substanz‹ (griech. *ousía*, lat. *substantial natura*) und ›Person‹ (griech. *hypóstasis*, lat. *persona*) längst fest etabliert. Das wahrscheinlich im 5. Jahrhundert verfasste ps.-athanasianische Glaubensbekenntnis weist auf die vor allem für die Trinitätstheologie unverzichtbare Funktion der Termini hin, indem es den Kern des katholischen Gottesglaubens darin sieht, »dass wir den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit verehren, indem wir weder die Personen vermischen noch die Substanz trennen« (DH 75). Gott als Substanz zu bezeichnen, bedeutet demnach, die Gottheit als das den Personen Gemeinsame zu benennen. Die aus der philosophischen Tradition herrührende und auch bei patristischen Theologen noch zu konstatierende Vieldeutigkeit der Verwendung des *ousía*-Begriffs (vgl. Stead 1977) wird hier auf den Aspekt der Wesenskennzeichnung fokussiert. Dieses ›Was‹ Gottes erfährt durch die drei ›Personen‹ von Vater, Sohn und Geist keine Zerteilung; das Ps.-Athanasianum sieht sie als voneinander verschiedene Träger der numerisch einen Gottheit an, denen deswegen jeweils alle wesenhaften göttlichen Attribute unterschiedslos zuzusprechen sind. Die Überzeugung, dass die Verschiedenheit der Attribute die Einfachheit der göttlichen Substanz nicht zerstört, wurde in der christlichen Vätertheologie mit großer Einheitlichkeit vertreten. Ihre deutlichste kirchenamtliche Anerkennung hat sie auf dem IV. Laterankonzil (1215) erhalten, das formuliert:

»Wir glauben fest und bekennen aufrichtig, dass nur einer der wahre, ewige, unermessliche und unveränderliche, unbegreifliche, allmächtige und unaussprechliche Gott ist, der Vater, Sohn und Heiliger Geist: zwar drei Personen, aber eine Wesenheit, Substanz oder gänzlich einfache Natur.« (DH 800)

Auf der Basis dieser als dogmatisch verbindlich anerkannten Vorgabe haben die Theologen des lateini-

schen Mittelalters ihre Traktate *de deo* erarbeitet. Thomas von Aquin legt in seiner Gotteslehre Wert darauf, dass in der Rede über Gott als Substanz nicht einfachhin das kategoriale Substanzverständnis des Aristoteles zugrunde gelegt werden darf. Er folgt dabei einem Weg der Präzisierung des Substanzbegriffs in theologischer Absicht, der bereits bei Augustinus beschritten wird und den Anselm von Canterbury aufgegriffen hat. Da Thomas Gott als reine Seinsaktualität bestimmt, ist ein kategoriales Verständnis Gottes ausgeschlossen (S. th. I, 3, 5). Gott ist das schlechthin »Erste außerhalb jeder Gattung« (S. th. I, 2, 6 ad 2). Denn anders als in allen endlichen Substanzen aktualisiert das göttliche Sein nicht ein für sich genommen begrenztes und aus sich nur der Möglichkeit nach existierendes Wesenswas, sondern Gottes Sein ist sein Wesen, und sein Wesen ist notwendige Existenz. Daher ist die Realisierung des göttlichen Wesens in unterschiedlichen Individuen, welche die Wesenheit multiplizieren, ausgeschlossen, sodass es nicht mehrere Götter geben kann (S. th. I, 11, 3 c.). Als Aktualität ohne jede Potentialität kann Gottes Wesen auch nicht Träger veränderlicher Eigenschaften (Akzidentien) sein. Substantialität ist Gott folglich nur in einer transkategorialen Weise zuschreibbar: als reines Subsistieren unter Ausschluss aller weiteren Bestimmungsmomente. »Substanz zu sein kommt Gott zu, sofern damit das ›Durch-sich-Existieren‹ bezeichnet wird« (S. th. I, 29, 3 ad 4), und zwar unter Ausschluss jeder kausalen Abhängigkeit von etwas Nicht-Göttlichem. In der Schultheologie hat sich dafür der Begriff der ›Aseitität‹ Gottes etabliert. Dieses Verständnis bleibt bis in die neuzeitliche Scholastik hinein konstant. So bestimmt etwa Francisco Suárez Gott als »vollständige substantielle Natur«, wobei als Substanz ein Seiendes verstanden wird, »das so durch sich existiert, dass es nicht des Getragenwerdens durch irgendein [anderes] Subjekt bedarf« (De deo uno, l. 1, c. 3, n. 4 [9b]). Wie Thomas sieht er im Fall Gottes den Ausschluss der Unvollkommenheiten kreatürlicher Substanzen (d. h. das Bestimmwerden durch Akzidentien) als Grund für die seit Ps.-Dionysius bekannte Charakterisierung Gottes als ›super-substantiell‹.

Mit dem Ausschluss eines kategorialen Substanzverständnisses ist bei Thomas die Qualifizierung der göttlichen Attribute eng verbunden. Alle Vollkommenheiten, die wir Gott als solchem zuschreiben, sind ihm »wesenhaft« (S. th. I, 6, 3 c.). Wir erkennen sie aber nicht in der Weise, wie sie als identisch mit Gottes Wesen »vereint und einfach« existieren, sondern nur im Ausgang von denjenigen Perfektionen, die in den Krea-

turen »getrennt und vielfach« vorhanden sind, aber auf Gott als ihr »einfaches Prinzip« zurückverweisen (S. th. I, 13, 4 c.). Zwar erkennen wir mit der natürlichen Vernunft nicht, »was Gott ist« (S. th. I, 12, 13 ad 1). Aber weil Gottes Wesen mit seiner unendlichen Vollkommenheit für uns in der Repräsentation durch seine Geschöpfe auf unvollkommene Weise zugänglich ist, können wir es zumindest so »unter vielen und unterschiedlichen Hinsichten« benennen. Da Erkennen, Leben und Wollen als operative Eigenschaften höhere Geschöpfe gegenüber niedrigeren auszeichnen und bereits in ihnen Ausweis eines zugrunde liegenden immateriellen Wesensprinzips sind, sind diese Eigenschaften in vollkommener Weise auch Gott zuzusprechen.

Trotz der Einbeziehung der zuletzt genannten Prädikate spielt bei Thomas in denjenigen Quästionen der Summa, die Gottes Wesen und seine Vollkommenheiten betreffen, der Begriff der ›Person‹ keine Rolle. Dieser kommt erst »nach der Betrachtung dessen, was zur Einheit des göttlichen Wesens gehört« (S. th. I, 27, prooem.), ins Spiel. Dadurch wird deutlich, dass mit der Bestimmung der Wesenseinheit Gottes noch keine Aussage über seine personale Einheit präsumiert ist, was der Vorgabe der christlichen Trinitätslehre entgegensteht. Das Vorgehen ist auch ontologisch insofern schlüssig, als nach der boethianischen Persondefinition, die Thomas präzisierend rezipiert, der Begriff der Person keine Wesenseigenschaft, sondern eine bestimmte Weise des Substanz-Seins bezeichnet: Person ist eine vernunftfähige Substanz (›substantia naturae rationalis‹), sofern sie von keinem anderen ontologischen Träger mehr aufgenommen werden kann (S. th. I, 29, 1 ad 2), d. h. sofern sie *inkommunikabel* subsistiert (S. th. I, 29, 4 ad 4). Der letzten ontologischen Selbständigkeit, die in der Person erreicht ist, korrespondiert ihr Vermögen, Herr über die eigenen Handlungen zu sein, das freie Wesen auszeichnet. Weil das »Subsistieren in einer rationalen Natur« Ausdruck hoher Würde ist und der göttlichen Natur die größte Würde zugesprochen werden muss, ist auch der Begriff der Person für Gott angemessen (vgl. S. th. I, 29, 3 c. / ad 2), allerdings im Vergleich zu den Kreaturen »auf erhabenerer Weise«. Die spekulative Hauptschwierigkeit für die scholastischen Theologen besteht darin, für die vom christlichen Glauben gelehrt *Dreipersonlichkeit* Gottes eine Erklärung zu finden, in der die reale Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist ebenso Berücksichtigung findet wie die reale Identität der Personen mit der numerisch einen göttlichen Substanz. Die für die meisten Scholastiker zentrale Lösungsidee besteht darin, das Formalkonstitutiv der

göttlichen Personen in innergöttlichen Relationen zu sehen. Während die Relation im geschöpflichen Bereich »in einem anderen« als Träger (also akzidentell) existiert, ist ihr Sein in Gott kein anderes als das substantielle Sein der Wesenheit. Der eigentümliche Gehalt der Relation, das *ad aliud*, bleibt jedoch auch in Gott identifizierbar und wird zum begründenden und unterscheidenden Moment der drei Personen in ihrer Inkommunikabilität, sodass Thomas eine göttliche Person mit der entsprechenden personbildenden innergöttlichen Relation »als subsistierender« identifizieren kann (S. th. I, 29, 4 c.).

Das von Thomas von Aquin repräsentierte Modell des klassischen Theismus findet auch in der gegenwärtigen analytischen Debatte prominente Verteidiger, wobei neben Religionsphilosophen, die unmittelbar an die anselmisch-thomistische Linie anknüpfen (wie Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Brian Davies oder Brian Leftow), auch Vertreter der reformierten Tradition zu nennen sind, in der eine eigene (frühneuzeitliche) Ausformung scholastischer Metaphysik bis heute einflussreich geblieben ist. Die Stärke des klassischen Theismus liegt einerseits in einer beeindruckenden systematischen Geschlossenheit: Alle Attribute sind unmittelbar oder mittelbar Konsequenz der Bestimmung Gottes als ›esse per essentiam/ens a se‹ – was allerdings auch bedeutet, dass jede Infragestellung im Einzelnen das Gesamtgefüge der Theorie bedroht. Andererseits kann der klassische Theismus für sich in Anspruch nehmen, ein elaboriertes Vermittlungsmodell für Transzendenz und Immanenz Gottes anzubieten: Aufgrund seiner einzigartigen ontologischen Perfektion ist Gott von der Welt verschieden; er besitzt die Perfektionen der Geschöpfe nicht, wie sie in diesen sind (nämlich mit Unvollkommenheit vermischt), wohl aber in eminenter Weise als ihr schöpferischer Grund. Als dieser einzige Urgrund ist Gott zugleich in allem Geschaffenen anwesend und darum Prinzip für eine letzte Erklärung der Gesamtrealität. Diese philosophische Bestimmung Gottes sichert das für den religiösen Begriff Gottes entscheidende Kriterium ab, nämlich ein *der Verehrung würdiges Wesen* zu sein; denn höchste Perfektion begründet höchste Verehrungswürdigkeit.

### 15.1.2 Modelle in Abgrenzung zum klassischen Theismus

Der klassische Theismus sieht sich in der religionsphilosophischen Gegenwartsdebatte erheblicher Kritik ausgesetzt, die auch in Verbindung mit spezifisch theologischen Einwänden auftreten kann. Es han-

delt sich um Anfragen an die mit ihm historisch eng verbundenen Metaphysikentwürfe (Platonismus, Aristotelismus), an die innere Konsistenz der Beschreibung Gottes durch die *omni*-Prädikate, an seine Leistungsfähigkeit bei der Beantwortung zentraler Einwände (wie die Theodizeeproblematik) und an die Entsprechung seines Gottesverständnisses zu den Vorgaben der biblischen Offenbarung bzw. ihrer als normativ akzeptierten dogmatischen Interpretation. Als Reaktion auf diese Kritik sind philosophische Theologien entwickelt worden, die, auch bezüglich der uns hier vorrangig interessierenden Attribute, in größerer oder geringerer Abweichung zum klassischen Theismus stehen (vgl. die Übersicht bei Schärfl 2016, 11–23). Unsere Darstellung orientiert sich zunächst an den eng miteinander verbundenen Eigenschaften der Substantialität und Personalität Gottes (unter Ausklammerung trinitätstheologischer Kontexte). Zwar finden sich zu diesen Begriffen in analytischen Beiträgen zur philosophischen Theologie und speziell den Attributen Gottes auffällig selten eigene Abschnitte. Allerdings ist jeder Versuch, rational über Gott zu sprechen, zumindest implizit von einer Stellungnahme zur Substantialität und Personalität dessen, was in ihnen ›Gott‹ (das ›Absolute‹, der ›letzte Wirklichkeitsgrund‹ etc.) genannt wird, geprägt. Da sich um das Attribut der Einfachheit eine eigenständige ausführliche Debatte entfaltet, wird ihm ein zweiter, gesonderter Abschnitt gewidmet sein.

### Personaler Theismus / offener Theismus

Die in der analytischen Religionsphilosophie christlicher Provenienz gegenwärtig vorherrschende Richtung lässt sich als ›personaler Theismus‹ (*personal theism*) bezeichnen. Als wichtige Vertreter können Vincent Brümmer, William Lane Craig, Stephen T. Davis, Paul Moser, Alan Padgett, Alvin Plantinga, Joshua Hoffman, Gary S. Rosenkrantz oder Nicholas Wolterstorff erwähnt werden. Wie der klassische Theismus folgt der personale (manchmal auch als ›neo-klassisch‹ bezeichnete) Theismus in der Regel der Logik des ›Theismus eines perfekten Seienden‹ (*perfect being theism*), in dessen Zentrum nach Oliver Wiertz (2016, 36–48) zwei Kernüberzeugungen stehen: die anselmische These, dass es logisch unmöglich sein muss, über Gott hinaus etwas Größeres zu denken, und ihm deswegen wesenhaft (in allen möglichen Welten) alle ›groß machenden Eigenschaften‹ (*great-making properties*) zuzuschreiben sind, deren Besitz besser ist als ihr Nicht-Besitz und die zur Vollkommenheit ihres Trägers beitragen. Dabei weichen per-

sonale Theisten nicht selten im Verständnis einzelner Attribute vom Gottesbild der scholastischen Traditionslinie ab. Dahinter steht die Überzeugung, dass die personalen Eigenschaften Gottes im substanzontologischen Ansatz des klassischen Theismus nicht deutlich genug artikuliert werden bzw. mit zentralen anderen Gottesattributen in Konflikt stehen.

Kaum ein christlicher Denker der Gegenwart hat sein Verständnis eines personalen Theismus so umfassend entfaltet wie der Oxforder Religionsphilosoph Richard Swinburne. Swinburne charakterisiert Gott in folgender Weise: »[T]here exists necessarily and eternally a person essentially bodiless, omnipresent, creator and sustainer of any universe there may be, perfectly free, omnipotent, omniscient, perfectly good, and a source of moral obligation« (Swinburne 1994, 125). Personalität erscheint hier als zentrales Charakteristikum Gottes (auch des *einen* Gottes), das mit weiteren Attributen verbunden ist, die Gott wesenhaft zukommen, d. h. für sein Gottsein unverzichtbar sind (auch wenn unser Erkenntniszugang über sinnliche Erfahrung uns daran hindert, sie in adäquater Weise zu erfassen). Vom Wesen Gottes zu sprechen, ist also nach Swinburne nicht möglich ohne die Aufzählung unverzichtbarer Eigenschaften. Das Wesen Gottes ist »the conjunction of the necessary and sufficient properties of God, (...) the one essential property that entails and so underlies the others« (Swinburne 2016, 278). Im Grundverständnis von Substanz und Person unterscheidet sich Swinburne nicht erheblich vom klassischen Theismus. Eine Substanz ist »ein partikuläres Ding, das in der Lage ist zu verursachen oder verursacht zu werden« (Swinburne 2016, 15), ein individuelles, reales Ding in Unterscheidung zu Abstrakta (Swinburne 1994, 7). Eine Person ist eine Substanz, für die eine geistige Eigenschaft wesentlich ist: »a mental substance« (Swinburne 2016, 105), für die neben Bewusstsein die Fähigkeit zum Vollzug intentionaler Akte bestimmend ist. Das Personsein wird dabei (anders als im klassischen Theismus) als monadische (d. h. nicht-relationale) Eigenschaft (*monadic property*) der Substanz verstanden. Anders als Thomas leitet Swinburne die wesenhaften Eigenschaften Gottes nicht aus dem Seinsbegriff ab, sondern aus der zum Personsein gehörenden Eigenschaft der »reinen, grenzenlosen absichtsvollen Macht« (Swinburne 1994, 154; ders. 2016, 244); durch sie begreifen wir Gott als »größtes vorstellbares Seiendes« (Swinburne 1994, 158). Gottes Personsein unterscheidet sich in wichtigen Punkten vom geschöpflichen, sodass ihm diese Eigenschaft nur in analoger Weise zukommt (Swin-

burne 2016, 248–256). Er ist nicht in derselben Weise individuiert wie menschliche Personen, deren Identität nach Swinburne letztlich durch ihre *haecceitas* (*thisness*) zu erklären ist; Gott dagegen ist durch seine wesenhaften Eigenschaften als solche, als höchste Form, individuiert. Seine Existenz ist zudem anders als diejenige anderer Personen nicht von seinen spezifischen Überzeugungen und Intentionen abhängig. Gott ist körperlos und in diesem Sinn eine ›reine‹ geistige Substanz (Seele). Ausdrücklich weist Swinburne den von Kritikern des Theismus vorgebrachten Einwand zurück, dass es notwendig zum Personsein gehört, einen Körper zu haben, weil bestimmte personale Eigenschaften (wie etwa die Fähigkeit, wünschen, hoffen oder fürchten zu können) ohne ein körperliches Ausdrucksmedium nicht denkbar sind (Swinburne 2016, 115–116). Auch das Argument, wonach Personen ohne Körper ein sicheres Identitätskriterium fehlt, überzeugt ihn nicht, denn er lehnt den Rekurs auf körperliche Kontinuität oder die Kontinuität physischer bzw. mentaler Eigenschaften als Identitätskriterien ab. Während Swinburne die Allgegenwart und die absolute Gutheit Gottes bekräftigt, zeigt sich eine deutliche Abweichung gegenüber dem klassischen Theismus in seinem Verständnis der Ewigkeit und des (All-)Wissens Gottes sowie damit verbundener Attribute. Gott existiert in der Zeit ohne Anfang und Ende (›backwardly and forwardly everlasting‹: Swinburne 2016, 228), da die Zeit (anders als das Universum) keinen Anfang hat. Vor der Schöpfung entsteht für Gott eine zeitliche Ordnung allein durch seine Setzung eigener distinkter mentaler Akte. Nachdem Gott die mit einem universalen Zeitmaß verbundene Schöpfung frei ins Dasein gerufen hat, ist in vollem Sinn zu sagen, dass er »von ewiger Dauer ist«, dass er »durch alle Perioden der Zeit« existiert (Swinburne 1994, 140). Folglich ist er nicht schlechthin unveränderlich, denn es muss in Gott eine Aufeinanderfolge von Bewusstseinsakten in Entsprechung zu dem in der metrischen Zeit veränderlichen Universum geben (Swinburne 2016, 231); Gott urteilt mit dem Verlauf der Zeit anders darüber, was unveränderliche Vergangenheit ist und was er zukünftig verursachen kann. Unveränderlichkeit kann ihm (metaphysisch) daher nur in einem schwachen Sinn, mit Bezug auf seine wesentlichen Eigenschaften und darüber hinaus in moralischer Hinsicht aufgrund seiner perfekten Güte, zugesprochen werden (Swinburne 2016, 232–232). Die starke Unveränderlichkeitsthese betrachtet Swinburne als ein überflüssiges Dogma, das als (neu-)platonisches Erbe den klassischen Theismus mit ei-

nem der Bibel fremden Moment belastet hat und kaum noch Anhänger findet. Hier greift Swinburne die Hellenisierungsthese der theologischen Kritik auf. Wie viele neuere Theologen unterstreicht er für Gott die durch die Bibel und das christliche Glaubensbekenntnis nahegelegte Möglichkeit, als Person in eine echte, sich geschichtlich entfaltende Interaktion mit der Schöpfung einzutreten, in der auch die Reaktion auf geschöpfliche Ereignisse und Veränderungen seiner Stellungnahmen zu menschlichen Akteuren eingeschlossen und (anders als bei Thomas von Aquin) reale Relationen Gottes zur Welt bejaht sind. Wenn Gott in der Welt kausal handelt, muss dieses Handeln gleichzeitig mit dem dadurch bedingten Ereignis in der Welt sein (Swinburne 2016, 241). Mit dem temporalistischen Ansatz ist bei Swinburne eine veränderte Qualifizierung des göttlichen Wissens verknüpft. Gott weiß jetzt noch nicht um seine eigenen zukünftigen freien Akte, und nachdem er in Freiheit Geschöpfe mit (libertarischer) Freiheit ins Dasein gerufen hat, kann er auch um ihre Entscheidungen nicht im Voraus wissen (Swinburne 1994, 130–134). Gottes Einfluss auf die Zukunft ist folglich über seine Allmacht zu begründen, nicht über sein in dieser Hinsicht begrenztes Wissen, was die zentrale Stellung der Allmacht in Swinburnes Systematik der Gottesattribute unterstreicht. Eine Einschränkung der Verehrungswürdigkeit Gottes sieht Swinburne dadurch nicht gegeben, zumal es hinreichend begründet ist, dass wir Gott als Schöpfer und Wohltäter höchsten Respekt, ja Verehrung entgegenzubringen haben (Swinburne 2016, 285–292).

Die bei Swinburne anzutreffende temporalistische Auffassung Gottes, die für die Bestimmung seines Wissens und auch bestimmter ontologischer Prädikate Konsequenzen hat, ist – mit gewissen Variationen – unter personalen Theisten der Gegenwart weit verbreitet. Besonders ausführlich ist das Themenfeld von William L. Craig erörtert worden. Zeitlichkeit ist für ihn – in Abweichung von Swinburne – zwar keine unerlässliche Bedingung für die Annahme eines personalen Gottes; Gott könnte, sofern er allein existiert, konsistent als Person mit einem einzigen unveränderlichen Bewusstseinszustand gedacht werden, in dem alles Wissen enthalten ist (Craig 2009, 153–155). Für Craig beginnt die Zeit erst mit der Schöpfung, dann ist aber auch Gott in sie einbezogen, da nach Craig bereits die äußere Beziehung zur Schöpfung für Gott eine reale ist. Dies gilt erst recht für die weiteren Beziehungen eines personalen Gottes zur Welt. Ein zeitliches Verständnis Gottes ist nach Craig unerlässlich,

um sein Handeln in der Welt und sein Wissen um Tatsachen in der durch metrische Zeit bestimmten Schöpfung verständlich machen zu können. Nur die Annahme eines statischen Zeitverständnisses (B-Theorie der Zeit) würde die These einer Zeitlosigkeit Gottes rechtfertigen (Craig 2009, 159–163). Ein besonderes Anliegen Craigs bei der Verteidigung der Substantialität Gottes als Aseität ist die Ablehnung der ewigen Existenz abstrakter Objekte im Sinne eines starken Platonismus, die er jüngst mit Bevorzugung einer anti-realistischen Qualifizierung dieser Objekte ausführlich begründet hat (Craig 2017).

Besonders konsequente Vertreter der These, dass Gott aufgrund seiner Anerkennung geschöpflicher Freiheit und der Absicht, in ein durch wechselseitige Liebe bestimmtes Verhältnis zu geschaffenen Personen einzutreten, zeitlich, veränderlich und nicht allwissend zu denken ist, werden in der neueren Debatte unter der Bezeichnung des ›Offenen Theismus‹ (*open theism*) geführt (vgl. Grössl 2015). Bekannte Vertreter sind William Hasker, Clark Pinnock oder John Sanders. Von den bereits genannten Autoren unterscheiden sich offene Theisten (abgesehen von stärker theologisch geprägten Kontexten ihrer Argumentation) am ehesten durch das Bekenntnis zu einem strikt univoken Personbegriff für Gott und kreatürliche Freiheitswesen, die Ablehnung der Lehre von einem echten Vorherwissen Gottes, die Anerkennung der Reziprozität gott-menschlicher Beziehungen sowie die These einer durch die Existenz freier Akteure bedingten Offenheit der Zukunft. Diese ist so radikal zu denken, dass auch der Erfolg des göttlichen Heilsplans aus derzeitiger Perspektive nicht gewährleistet ist. Die Entscheidung zu einer Schöpfung mit endlichen Personen ist für Gott selbst mit einem Risiko verbunden; seine Einflussmöglichkeiten beschränken sich im stark reduzierten, anti-prädestinarianistischen Vorsehungsverständnis der offenen Theisten auf diejenigen Faktoren, die das Wirken geschöpflicher Freiheiten nicht berühren. Die Tatsache, dass Gott nicht über die Zukunft verfügt, wird als Einschränkung seiner Verantwortlichkeit angesichts des durch geschöpfliche Freiheit bedingten Übels geltend gemacht und darum als hilfreiche Verstärkung der *free will defence* in der Theodizeedebatte angesehen.

Eine im christlichen Bereich singuläre Variante des personalen Theismus vertreten die Mormonen, die in der ›Gottheit‹ drei endliche, körperliche, in einen Prozess der wesenhaften Vervollkommnung einbezogene Individuen verbunden sehen und die auch eine progressive Vergöttlichung aller übrigen Menschen im

strikten Sinn für möglich halten. Neben ihre Kritik am klassischen christlichen Theismus treten neuerdings vereinzelte Versuche einer philosophischen Rechtfertigung dieses Gottesbildes mit den Mitteln analytischer Philosophie (Ostler 2001–2008).

### **Pantheistische Zugänge / Prozesstheologie**

Pantheistische Modelle in der gegenwärtigen Religionsphilosophie teilen mit vielen personalen Theisten die Überzeugung, dass Gott und Welt in einem wechselseitigen Beziehungsverhältnis stehen. Sie möchten zugleich über die ihrer Ansicht nach unzureichende Vermittlung von Immanenz und Transzendenz Gottes hinausgehen, wie sie der klassische Theismus mit Hilfe der Vorstellung von Gott als *esse per se* und einzigem Ursprung aller Geschöpfe vornimmt, ohne dabei in die pantheistische Vorstellung einer Totalidentität von Gott und Welt abzugleiten. Dabei greift man auf Ontologien zurück, in denen der Substanzprimat des Aristotelismus durch veränderte Basiskategorien abgelöst ist (Ereignisse, Strukturen, Relationen etc.), was sich auch in den Neufassungen des Gottesbegriffs niederschlägt. Die These, dass ›alles in Gott‹ existiert, ist für sich genommen eine recht vage Intuition, die sehr unterschiedliche Konkretionen in Bezug auf dasjenige zulässt, was ›alles‹ bedeutet, was mit dessen Sein ›in‹ Gott gemeint ist und was unter ›Gott‹ verstanden wird. Insofern sind Zweifel begründet, ob die Rede von einem einheitlichen Paradigma unter dem Label des Pantheismus überhaupt gerechtfertigt ist (vgl. Göcke 2015). Im Folgenden wird die Unterscheidung dreier wichtiger Varianten pantheistischen Denkens aufgegriffen, wie sie Niels H. Gregersen vorgeschlagen hat (Gregersen 2004). Zwar können ihnen kaum alle religionsphilosophischen Konzepte sicher zugeordnet werden, die sich selbst als pantheistisch bezeichnen (vgl. nur den von Lorenz B. Puntel im Rahmen seiner struktural-systematischen Ontologie entfalteten Begriff Gottes als der durch personale Eigenschaften ausgezeichneten absolut-notwendigen Seinsdimension: Puntel 2010, bes. 237–272); aber die innerhalb der analytischen Debatte einflussreichsten Paradigmen dürften durch Gregersens Klassifizierung zu erfassen sein.

Eine wichtige Inspiration für die Entwicklung pantheistischer Modelle war der Dialog zwischen Theologie und moderner Naturwissenschaft. Dies zeigt sich bei Autoren wie Arthur Peacocke, Joseph Bracken oder Philip Clayton. Nach Clayton ist die christliche Theologie lange durch einen falschen ›griechischen‹

Dualismus von Geist und Materie geprägt gewesen, der zur Gegenüberstellung der absoluten göttlichen Geistsubstanz und der von ihr kausal bewirkten materiellen Schöpfung geführt hat (Clayton 1997, 98–99). Versteht man Gott dagegen als Geist, der das Universum durchdringt, verändert sich das Bild. Gott schließt dann die Welt in sich ein und ist im Verhältnis zu ihr angemessener in der ›panentheistischen Analogie‹ der Seele-Leib-Relation zu denken. Die Seele erfüllt und formt den ganzen Leib – daran kann die Entwicklung neuer Erklärungen für Gottes Handeln in der Welt anschließen, die mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild vereinbar sind (bei Clayton vor allem emergenztheoretisch modelliert). Aber zugleich geht Gott ebenso wenig in der Welt auf wie die Seele im Leib – die Welt ist in Gott, aber Gott ist ›mehr‹ als die Welt, weil beispielsweise sein Erkennen nicht auf die Wahrnehmung seines kosmischen Leibes eingeschränkt ist. Clayton möchte die Rede von einem personalen Gott (mit mentalen Eigenschaften und der Fähigkeit zum Handeln) nicht aufgeben (Clayton 1997, 96–97). Pantheistische Vorstellungen lehnt er als mit dem biblischen Glauben nicht vereinbar ab. Ausdrücklich hält er auch an der Vorstellung einer freien *creatio ex nihilo* und einer demzufolge radikal kontingenten Schöpfung fest (Clayton 1997, 19–21), an deren Schicksal Gottes Existenz nicht gebunden ist (Clayton 1997, 95.264). Gottes Ursächlichkeit begründet seine Allgegenwart im Geschaffenen. Mit Moltmann wird eine Vorstellung von Schöpfung als Aufgenommenwerden des Endlichen in den Raum und die Präsenz Gottes stark gemacht (Clayton 1997, 90). Grund dafür kann nur sein, dass Gott dem Endlichen diesen Raum gewährt, was in theologischer Hinsicht mit dem biblischen Kenosis-Motiv verbunden werden kann. Claytons Schöpfungsverständnis impliziert auch, dass sich Gott in Freiheit und mit der Haltung erlösender Liebe von der Welt affizieren, in ihre Geschichte involvieren lässt, ohne dadurch von ihr abhängig zu werden. Ziel ist die Transformation der Welt in Gottes (trinitarisches) Leben hinein. Gregersen bezeichnet diese Sicht deswegen als ›soteriologischen Panentheismus‹ (Gregersen 2004, 24–27).

Eine radikalere Form panentheistischen Denkens stellt die Prozesstheologie im Anschluss an die Metaphysik Alfred North Whiteheads dar. Es ist bis heute umstritten, ob Whiteheads Prozessmetaphysik notwendig theistisch interpretiert werden muss (vgl. Müller 2009, 182–194) und welcher exakte ontologische Status Gott in diesem Modell zuzusprechen ist. Die durch Charles Hartshorne angestoßene und

durch Denker wie John Cobb, David Ray Griffin, Marjorie Hewitt Suchocki oder Roland Faber fortgesetzte theologische Adaption hat Gregersen als ›dipolaren Panentheismus‹ charakterisiert (Gregersen 2004, 31–34). Gott ist in einer Hinsicht verschieden von der Welt, sofern er in seiner mentalen ›Urnatur‹ (*primordial nature*) wesentliche Eigenschaften besitzt, die notwendig und unveränderlich sind. Gott ist in ihr bestimmt durch die unendliche Gesamtheit aller Ideen, der unrealisierten kreativen Möglichkeiten. Damit grenzt sich die Prozesstheologie von monistisch-naturalistischen Konzepten ab, ohne zugleich einen Dualismus bejahen zu wollen. Denn in seiner ›Folgenatur‹ (*consequent nature*) ist Gott untrennbar mit dem kontingenten Entwicklungsprozess des Kosmos in Raum und Zeit verwoben, in dem die konkreten Verwirklichungen des Möglichen stattfinden und von Gott rezipiert werden, sodass auch sein Wissen nicht statisch ist. Der entscheidende Unterschied prozesstheologischer Ansätze über das durch Clayton vertretene Modell der Gott-Welt-Beziehung hinaus besteht in der Ablehnung einer freien Erschaffung des materiellen Universums durch Gott. Die Welt ist in diesem Ansatz das Gott von Ewigkeit zugehörige Ausdrucksmedium, der ihm verbundene Zeit-Raum kreativer Selbstentfaltung, deren Erleben zurückwirkt auf Gott. Dadurch wird seine Folgenatur beständig verändert und angereichert (Konkreszenz Gottes), ohne dass Gott damit in absoluter Hinsicht, durch Hinzufügung von etwas völlig Neuem, verändert würde. Gott begleitet die Welt und wirkt durch seine Liebe und Fürsorge persuasiv auf sie ein, ohne sie allmächtig zu zwingen und ihre (begrenzte) Selbstbestimmung und Konkreativität zu zerstören. Dabei fühlt und leidet er mit der Welt und verändert sich durch ihre Veränderungen, die er als realisierte und verewigte in seine ›superjektive‹ Natur aufnimmt (zu den unterschiedlichen individuellen eschatologischen Fortschreibungen dieses Motivs vgl. Müller 2009, 269–294). Hartshorne bringt in diesem Zusammenhang bereits die bei Platon zu findende Seele-Leib-Analogie ins Spiel: Die Welt ist wie ein Organismus aus vielen individuellen Zellen, die Gott immer neu zu einem Ganzen integriert und eher formal- als wirkursächlich durchdringt, mit denen er im kosmischen Gesamtprozess aber auch in Sympathie verbunden ist (Hartshorne 1984, 51–63), als höchstes Subjekt und Objekt zugleich. »Deity is the highest possible form of the inclusion of others in the self and the highest possible form of the self being included in others« (Hartshorne 1984, 110). Aus dem Ineinander

der Prozesse von Gott und Welt resultiert eine echte Korrelativität der Blickrichtungen von Gott auf die Welt und von der Welt auf Gott, die das gegenseitige Bestimmungsverhältnis widerspiegelt. In dieser Fassung des Prozesstheismus sind durch die Annahme eines sich durchhaltenden ›personalen Charakters‹ Gottes einerseits wichtige Züge des klassisch-theistischen Verständnisses bewahrt (Dombrowski 2005, 141), andererseits Aseität und Souveränität (als Dominierung des Universums durch eine absolute, unabhängige Gott-Substanz), absolute Aktualität und Perfektion Gottes abgelöst durch die nicht frei gewählte Bindung Gottes an Endlich-Konkretes, sofern Gott niemals ohne eine Welt war und seine Aktivitäten durch etwas in seiner Existenz nicht mehr erklärbares Materielles begrenzt werden (vgl. Hartshorne 1984, 7–10; kritisch: Owen 1971, 58–59). Weil nach Whitehead Gott die wichtigste Exemplifikation der metaphysischen Grundsätze ist, stehen Gott und Welt zudem gemeinsam unter dem das Universum leitenden Prinzip der Kreativität (Müller 2009, 156–160), das sich somit selbst als Kandidat für die Benennung des letzten epistemischen Grundes der Realität anbietet: »[W]hen *natura* is de-substantialized (of God or divine substance, activity, and actuality), then, *Deus* cannot be its ultimate reality, but immanent creativity is. And if God cannot remain identical with creativity, creative events arise out of their shadow existence into that of self-creative actual beings in the world of becoming« (Dombrowski 2005, 156).

Aus den vielen Variationen des Prozesstheismus in der Gegenwart seien hier nur wenige weitere erwähnt. Peter Forrests ›Developmental Theism‹ (Forrest 2007) hält prinzipiell an der Seele-Leib-Metaphorik für das Gott-Welt-Verhältnis fest, betrachtet aber den primordialen Gott als nicht-personales, wenn auch allmächtiges und allwissendes Bewusstsein, das sich erst schrittweise in einem Prozess der Charakterbildung und Selbst-Determination in seinem Welt-Leib zum liebenden, trinitarisch differenzierten personalen Gott geformt hat. Da Forrest einen (nicht-reduktionistischen) monistischen Materialismus zugrunde legt, gibt es keinen geistigen Wesensteil Gottes im Unterschied zur Welt, sodass ein pantheistischer Ansatz resultiert. Yuyin Nagasawa hat eine Variante des Panentheismus vorgeschlagen, in der Gott als die Gesamtheit aller (ebenso wie die aktuelle Welt als real anzusehenden) möglichen Welten verstanden wird. In diesem ›modalen Panentheismus‹ sieht er eine Variante der *perfect being theology*, in der die meisten der traditionellen, auch personalen, Got-

tesattribute Bestätigung finden können (Nagasawa 2016). Ein ausdrücklich nicht-personales, mit einem monistisch-naturalistischen Weltverständnis zu vereinbarendes Gottesverständnis skizzieren John Bishop und Ken Perszyk mit ihrem Konzept eines ›euteleologischen Panentheismus‹ (Bishop/Perszyk 2017). Gott ist darin das höchste Gut und Ziel des Universums, das dessen Sinn und auch dessen Existenz erklärt. Die göttliche Liebe ist das den kosmischen Prozess bewirkende und tragende Prinzip, die Elemente des Prozesses stellen seine konkreten Realisationen bzw. Manifestationen dar. Die Verfasser halten in Anknüpfung an John Leslies neoplatonisches Konzept, wonach die Existenz der Dinge, ja auch eines (nicht notwendig personalen) Gottes primär mit Hilfe eines ethischen Arguments zu begründen ist, sogar die Rede von einer *creatio ex nihilo* ohne Annahme eines *agent-producer* für möglich. Dem Willen Gottes entspricht in diesem Ansatz die teleologisch gerichtete Bewegung des Universums, seinem Wissen die Fähigkeit der Realität als ganzer zur Erreichung ihres höchsten Zieles. Einen Widerspruch zum christlichen Glauben erkennen die Autoren in ihren Thesen nicht, solange man in der Glaubensauslegung die apophatischen Momente stark macht und die psychologischen Weisen, sich im religiösen Leben auf Gott als Person zu beziehen, von der ontologischen Beschreibung Gottes unterscheidet (Bishop/Perszyk 2016).

Eine dritte Version des Panentheismus, die Gregersen in seiner Klassifizierung unterscheidet, ist der ›expressive Panentheismus‹ des Deutschen Idealismus, wie er etwa bei Karl Christian Friedrich Krause, dem Erfinder des Begriffs ›Panentheismus‹, zu finden ist. Das göttliche Absolute manifestiert sich nach Krause notwendig im Anderen seiner selbst und vereint es zugleich mit sich, indem er es mit seiner Liebe erfüllt (Gregersen 2004, 27–31). Das Potential einer idealistisch kolorierten Variante des Panentheismus hat in die analytische Diskussion der Gegenwart Timothy Sprigge eingespeist, der, Motive Spinozas und Berkeleys verarbeitend, das Absolute als all-umfassendes Bewusstsein beschreibt, das alle endlichen Bewusstseine als Teile umgreift und verknüpft (Sprigge 2006, 486–490). In Auseinandersetzung mit Sprigge hat Klaus Müller den Begriff des Absoluten als Abschlussgedanken der Frage des endlichen Subjekts nach dem Grund seiner eigenen unhintergehbaren Realität re-ektiert (Müller 2010, 756–771) und damit die Debatte um einen idealistisch grundierten Panentheismus im deutschen Sprachraum angeregt.

### Alternative Konzepte

In jüngerer Zeit haben auch innerhalb der christlichen Religionsphilosophie verstärkt Konzepte Beachtung gefunden, die ein Verständnis Gottes als (sei es von der Welt wesenhaft verschiedener, sei es akzidentell oder wesenhaft mit ihr verbundener) Person in einem univoken oder zumindest analogen Verhältnis zu menschlichen Personen deutlich in Frage stellen. In ihnen wird Gott in irgendeiner Weise als letzter Grund für die Erklärung der Realität als ganzer betrachtet, was insgesamt die Tendenz zu einem apophatischen Verständnis Gottes mit sich bringt, für das Attribute wie Substantialität oder Personalität bzw. übliche Klassifizierungen des Gott-Welt-Verhältnisses problematisch werden. Der Hauptvorwurf gegen alle Theismen, die Gott als in der Welt handelnde bzw. diese als ganze verursachende und erhaltende personale Entität ansehen, besteht in der Überzeugung, dass in ihnen ein anthropomorphes Verständnis leitend ist. Dessen Problem kann in der Unvermeidlichkeit bestimmter Aporien (Unlösbarkeit der Theodizeefrage, Bindung an religiöse Gruppeninteressen, Nicht-Übertragbarkeit zentraler Eigenschaften menschlicher Personen auf Gott) ebenso gesehen werden wie in der Unfähigkeit, tatsächlich einen Begriff des Absoluten zu erreichen, in dem alle Aspekte der Gesamtrealität ihre letzte Begründung finden. Die als Alternativen angebotenen Modelle, welche die höchste Realität als (epistemischen, ggf. auch ontologischen) Grund allen Seins bestimmen, können sich gegenüber der Frage nach Integrierbarkeit konkreter religiöser Gottesvorstellungen (wie der christlichen) offen, indifferent oder ablehnend positionieren. So favorisiert Benedikt Göcke mit Verweis auf Meister Eckhart einen Begriff des Absoluten als des ›letzten Grundes‹ der empirischen Realität, der dieser gegenüber weder als identisch noch verschieden anzusehen ist, sodass sich eine ›Lokalisierung‹ des Endlichen innerhalb oder außerhalb des Absoluten verbietet. Das Absolute ist in seiner notwendigen Existenz von der empirischen Realität nicht abhängig und schließt in ›ontologisch dichter Weise‹ dessen gesamte Realität ein. Allerdings bejaht Göcke ausdrücklich Freiheit, Selbstbewusstsein und Allmacht des absoluten *esse indistinctum* und bleibt damit in der Nähe zum klassischen Theismus (Göcke 2014, 182–199). Dagegen möchte John L. Schellenberg das Konzept eines Letzten (*ultimism*) als solches frei von allen einengenden Bestimmungen halten, damit es in der Lage bleibt, Raum für unterschiedliche (naturalistische wie theistische) Konkretisierungen zu lassen, ohne sich in einer von ihnen zu erschöpfen

(Schellenberg 2016). Die von Schellenberg für die metaphysische Bestimmung des Letzten angegebenen Kriterien metaphysischer, axiologischer und soteriologischer Art fordern daher auch nicht die Eingrenzung auf eine personale göttliche Entität.

## 15.2 Die Einfachheit Gottes

Noch vor wenigen Jahrzehnten wurde in manchen Abhandlungen über Gottes Wesen das Attribut der Einfachheit mit wenigen Worten abgehandelt (vgl. Wierenga 1989, 173). Davon kann in der neueren analytischen Religionsphilosophie keine Rede mehr sein. In der jüngeren Vergangenheit sind zahlreiche Beiträge gerade zu diesem Thema publiziert worden, sowohl mit philosophischem als auch mit theologischem Schwerpunkt, nicht wenige davon in monographischer Form (Immink 1987; Hughes 1989; Richards 2003; Dolezal 2011; Smith 2014; Duby 2016; Hinlicky 2016; Long 2016; Barrett 2017). Die Lehre von der Einfachheit Gottes hat sich dabei als höchst komplexes Problem der Gotteslehre erwiesen, dessen Erörterung besonders deutlich die Unterscheide zwischen dem Gottesbild des klassischen Theismus und seinen Alternativen offenlegt.

### 15.2.1 Die Vorgabe des klassischen Theismus

Wie fundamental für Thomas von Aquin die Lehre von der göttlichen Einfachheit im Kontext seiner Gotteslehre ist, zeigt sich schon daran, dass er ihre Entfaltung in der Summa unmittelbar nach der Quaestio über das Dasein Gottes platziert (S. th. I, 3). Diese Erschließung der Daseinsweise Gottes noch vor der Erörterung seines Wesens belegt, dass Einfachheit als fundamentale absolute Bestimmung Gottes zu gelten hat. Wie Jay W. Richards feststellt, behandelt Thomas sie nicht als eine Eigenschaft Gottes neben anderen, sondern verbindet mit ihr die formale Bestimmung der Weise, wie Gott generell Eigenschaften zugeschrieben werden können (Richards 2003, 213–214). Thomas argumentiert vor allem mit den Mitteln negativer Theologie: Das Attribut der Einfachheit markiert die Differenz Gottes gegenüber allem Geschöpflichen durch das Kriterium der Nicht-Zusammengesetztheit. Die thomanischen Aussagen lassen sich in Negationen bündeln, die als die Kernaussagen der Lehre von Gottes Einfachheit im klassischen Theismus gelten.

1) Gott ist kein Körper, d. h. er hat keine physischen Teile. Thomas begründet dies damit, dass (a) Körper

immer bewegt werden müssen, um selbst bewegen zu können, was Gott als unbewegtem Beweger nicht zu kommen kann; (b) Körper immer Potentialität besitzen, sofern sie teilbar sind, während Gott reiner Akt ist; (c) Körperlichkeit der Stellung Gottes als Erstem unter allen Seienden widerspricht, weil Leben als vornehmste Eigenschaft eines Körpers durch eine nicht-körperliche Form vermittelt wird (S. th. I, 3, 1). Damit sind die theologischen Konsequenzen verbunden, dass Aussagen der Schrift, die eine Körperlichkeit Gottes nahelegen, metaphorisch verstanden werden müssen und dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht mit seiner Leiblichkeit, sondern mit seinen geistigen Vermögen zu verbinden ist.

2) Gott ist nicht aus Materie und Form, Natur und Suppositum, Wesen und Sein, Substanz und Akzidentien zusammengesetzt, d. h. er hat keine metaphysischen Teile (S. th. I, 3, 2–4.6). Die von Thomas hier verwendeten Kernargumente sind: (a) Gott ist reiner Akt, der kein Prinzip der Potentialität (Materie) in sich trägt. (b) Gottes Wesen bedarf keines materiellen Individuationsprinzips, sondern ist (wie alle Geistwesen) reine Form. (c) Sein Wesen bedarf zur Existenz keines von ihm selbst verschiedenen Aktuierungsprinzips, sondern ist durch sich notwendig real existierend; als reiner Akt hat er keine Ursache seiner Existenz. Der Ausschluss metaphysischer Teile ist der Kern der thomanischen Lehre von Gottes Einfachheit und mit der Bestimmung aller weiteren Wesensattribute eng verbunden (Einzigkeit, Notwendigkeit, Vollkommenheit, Unveränderlichkeit/Unzerstörbarkeit, Unendlichkeit/Unbegrenztheit, Ewigkeit). Für diese Attribute folgt aus der metaphysischen Einfachheit, dass sie allesamt mit Gottes Wesen identisch sind und in ihm keine real verschiedenen Entsprechungen besitzen – was immer ›in‹ Gott ist, ist ›Gott‹. Spätere Scholastiker sprechen gerne von einem ›eminenten‹ Enthaltensein aller Perfektionen im göttlichen Wesen; dessen ›virtuale Unterscheidung‹ (*distinctio virtualis*) ihnen gegenüber bezeichnet kein reales Verschiedensein, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit einer Unterscheidung im menschlichen Denken.

3) Gott lässt sich keiner Gattung zuordnen, d. h. er entzieht sich logischer Einteilung. Thomas führt u. a. als Begründung an, dass (a) die Unterscheidung einer Art innerhalb einer Gattung mit Hilfe einer artspezifischen Differenz die Aktualisierung einer in der Gattung angelegten Möglichkeit voraussetzt, was bei Gott als reiner Aktualität nicht in Frage kommt; und (b) ›seiend‹ aufgrund seines transzendentalen Charakters

kein Gattungsbegriff ist, weil auch alle spezifischen Differenzen ›seiend‹ wären.

4) Gott kann nicht selbst als Materie oder Form in eine Zusammensetzung eingehen, d. h. er kann nicht Teil eines umfassenderen Seienden werden (S. th. I, 3, 8).

Weil mit den unter (1) bis (3) genannten Formen der Zusammensetzung alle Möglichkeiten einer inneren Komplexität Gottes abgewiesen sind, schließt Thomas daraus auf die absolute Einfachheit Gottes (S. th. I, 3, 7). Seine Argumente fassen nochmals Motive zusammen, die bereits vorher angeklungen sind: Gott ist einfach, weil Zusammensetzung stets Bedingtheit, Verursachung, Aktualisierung von Potentialität und eine Nicht-Identität der Teile mit dem Ganzen impliziert. Dies alles ist von Gott auszuschließen. Geschöpfe dagegen sind stets durch irgendeine Zusammengesetztheit bestimmt, zumindest diejenige von Wesen und Sein; darin liegt ihre fundamentale Differenz gegenüber Gott (I, 3, 8 ad 1). Die spätere Scholastik ist der thomanischen Argumentation weitgehend gefolgt, zumal die Einfachheit Gottes als glaubensverbindliche Kirchenlehre galt. Die deutlichste Abweichung innerhalb des scholastischen Diskurses bildet die These, dass kleinere reale metaphysische Distinktionen mit Gottes Einfachheit zu vereinbaren sind; sie bleibt aber auf wenige Schulen beschränkt (vgl. vor allem die ›Formaldistinktion‹ zwischen Wesen und Attributen bzw. zwischen den Attributen im Skotismus).

Auf die Herausforderung der Lehre von Gottes Einfachheit durch die christlichen Bekenntnisaussagen, dass Gottes Wesen in drei real voneinander verschiedenen Personen subsistiert und dass die Person des Sohnes eine menschliche Natur angenommen hat, sind die scholastischen Theologen ausführlich in ihren Trinitäts- und Christologietraktaten eingegangen. Dabei wurde auch der zentrale logische Einwand thematisiert, dass aus einer Totalidentität jeder der drei göttlichen Personen mit dem einen Wesen unweigerlich eine Totalidentität der drei Personen untereinander zu resultieren scheint, wenn man nicht in theologischem Interesse die Anwendbarkeit der basalen logischen Gesetze auf Gott negieren will. Vor allem die frühneuzeitlichen Scholastiker haben sich diesem Problem ausführlich gewidmet und dabei die einzigartige Beschaffenheit des göttlichen Wesens, das wir nicht eindeutig als Abstraktum oder Konkretum erfassen können, als Grund dafür benannt, dass seine Verwendung als Mittelbegriff trinitätstheologischer Syllogismen in Widersprüche führt.

## 15.2.2 Die Diskussion über die Einfachheit Gottes in der analytischen Religionsphilosophie

### Argumente gegen und für die traditionelle Lehre

Schon im 19. Jahrhundert beginnt im Protestantismus eine scharfe theologische Kritik an der Lehre von der göttlichen Einfachheit im Kontext einer Gesamtrevision der traditionellen Auffassung der Attribute Gottes (Duby 2016, 25–42). Viele Theologen kommen zum Urteil, dass die christliche Heilsoffenbarung für Spekulationen über eine metaphysische Einfachheit Gottes keine Grundlage bietet; vielmehr werden diese nun als Behinderung eines angemessenen Verständnisses der für die Bibel zentralen Motive der Lebendigkeit, Geschichtsmächtigkeit, Menschwerdung und trinitarischen Liebe Gottes betrachtet. Für die in der Vergangenheit zum Beweis der Einfachheit Gottes herangezogenen Schriftstellen präferiert man alternative Deutungen. Die Ausbildung der dogmatischen Einfachheitsdoktrin wird aus der Rezeption hellenistischer Philosophie erklärt. Sie besitze zwar frühe Wurzeln (bei Clemens von Alexandrien und Origenes) und habe über die mittelalterliche Scholastik sowohl in die Bekenntnistexte der Katholiken wie der Protestanten Einzug gehalten, aus heutiger Perspektive sei ihr aber keine Glaubensverbindlichkeit mehr zuzusprechen (vgl. Smith 2014, 1–83). Manche Theologen gehen so weit, dieser Tradition idolatrische Tendenzen vorzuwerfen, weil sie den Gott der Offenbarung durch ein philosophisches Konstrukt ersetzt habe (Hinlicky 2016, 202–209).

Theologische Argumente klingen auch in der philosophischen Debatte des Attributs der Einfachheit regelmäßig an. Im Vordergrund der analytischen Diskussion zum Thema stehen aber spezielle Vorbehalte gegen die im klassischen Theismus, namentlich bei Thomas, vorgebrachten rationalen Begründungen. Die zentralen Argumente hat Alvin Plantinga bereits vor einigen Jahrzehnten benannt (Plantinga 1980). Er erkennt in der traditionellen Lehre die Absicht an, die göttliche Aseität verteidigen zu wollen, aber sieht mit der Ausformulierung unüberwindliche Aporien und Widersprüche zu anderen unverzichtbaren Aussagen der Gotteslehre verknüpft. Die analytische Debatte kreist seitdem um fünf Kritikpunkte (Duby 2016, 42–53):

1) Abgelehnt wird die Identifizierung unterschiedlicher göttlicher Eigenschaften mit Gott selbst, weil kein Subjekt mit seinen Eigenschaften identisch sein kann (Plantinga 1980, 46–47; Gale 1991, 24). Dahinter steht die unterschiedliche ontologische Qualifizierung

von konkreten Subjekten (als Trägern von Eigenschaften) und Eigenschaften als abstrakten Objekten. Aus ihrer Gleichsetzung würde folgen, dass auch Gott ein abstraktes Objekt ist. Als solches könnte er nicht Person sein, der Wissen und Wollen zukommt und die Ursache von Handlungen ist. Gott kann also Eigenschaften besitzen, aber nicht mit ihnen identisch sein. »To identify an unexemplifiable concretum with an exemplifiable abstractum would amount to an ontological category mistake« (Vallicella 2015). Ablehnung hat auch die modifizierende These gefunden, wonach Gott zwar nicht mit den Eigenschaften selbst, wohl aber mit ihrem Besitz identisch ist, denn in diesem Fall würde Gott zu einem Zustand (*state of affair*) und damit erneut zu einem abstrakten Objekt erklärt (Plantinga 1980, 48–53). Um dies zu vermeiden, haben verschiedene Autoren Vorschläge vorgelegt, die prinzipiell an der Unterscheidung von Subjekten und Eigenschaften festhalten, aber in Gott einen einzigartigen Fall des Subjekt-Eigenschaft-Verhältnisses annehmen, der weder mit der Lehre von der Einfachheit radikal brechen muss noch der Kritik Plantingas verfällt. Sie kreisen allesamt um den schon für den klassischen Theismus seit Augustinus fundamentalen Gedanken, dass in Gott abstrakte Eigenschaften in konkreter Form vorliegen und deswegen mit ihm selbst identisch sein können. William Mann möchte Gottes verschiedene Perfektionen nicht unmittelbar mit Gott selbst, aber mit einer einzigen *property instance* in Gott identifizieren (Mann 1982). Allerdings, so die Kritik von Thomas Morris, ist diese Lösung nicht nur ontologisch extravagant, sondern beseitigt auch das Problem nicht, dass Gott weiterhin von etwas von ihm selbst Verschiedenen abhängig zu sein scheint (Morris 1985). Christopher Hughes diskutiert eine ähnliche Strategie, die darin besteht, Gott nur eine einzige wesenhafte Basis-Eigenschaft (Wesen/Gottsein/einfaches Sein) zuzuschreiben, von der alle anderen (als superveniente Eigenschaften) abhängig sind. Er hält diese Möglichkeit zwar nicht für gänzlich ausgeschlossen (Hughes 1989, 71–83), konstatiert aber, dass auch in diesem Fall das Problem nicht-wesentlicher innerer Eigenschaften bestehen bleibt (s. (4)). William Vallicella nimmt im Fall Gottes einen einzigen konkreten Konstituenten an, nämlich sein Wesen, das als selbst-individuierend verstanden wird und sich in den verschiedenen Attributen manifestiert, die vermittels einer *transitivity of identity* als koextensiv betrachtet werden können (Vallicella 1992; 2015). Das Wesen nimmt hier die Rolle einer sich selbst instantiierenden einzelnen Eigenschaft ein.

Auch dieser von einer Form des »trope nominalism« (Schärfl 2018, 62) ausgehende Ansatz, der die von Nicholas Wolterstorff in die Diskussion gebrachte Einsicht aufgreift, dass im scholastischen Verständnis Naturen bzw. Eigenschaften als reale metaphysische Konstituenten eines Seienden und nicht als abstrakte Entitäten gelten, die durch ein Seiendes exemplifiziert werden (Wolterstorff 1991), ist mit dem Argument kritisiert worden, dass sich ihr Autor zur Verteidigung der göttlichen Einfachheit eine passende Ontologie selbst-exemplifizierender Eigenschaften konstruiert, die den Unterschied zwischen Abstrakta und Konkreta verwischt (Smith 2014, 96). Thomas Schärfl hat gegen solche Einwände jüngst eine Verfeinerung von Vallicellas Ansatz vorgeschlagen, indem er Gottes einzigartige Substanz im Sinne Hegels als eine solche beschreibt, die »etwas wie Eigenschaftlichkeit in sich selbst« besitzt (Schärfl 2018, 79) und dadurch den Gegensatz von Universalität und Partikularität übersteigt.

2) Auf die Annahme einer einzigen göttlichen Eigenschaft scheint auch die mit der unter (1) genannten eng verbundene These des klassischen Theismus hinauslaufen, dass die von uns Gott zugeschriebenen vielfachen Eigenschaften untereinander real identisch sind. Dagegen wird neben den unter (1) schon genannten Einwänden die Tatsache unterschiedlicher Definitionen der Eigenschaften ins Feld geführt, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen (Gale 1991, 24; Craig 2017, 145). Hier klingt das alte Argument der Skotistenschule von der *non-identitas formalis* der Wesensprädikate an. Die Skotisten haben allerdings hinzugefügt, dass die Einfachheit Gottes durch die formale Distinktion der Attribute vom Wesen und voneinander nicht zerstört werde, sofern Gott alle Eigenschaften im Modus der Unendlichkeit zukommen. Daran erinnert das von Eleonore Stump und Norman Kretzmann vorgetragene Argument, dass in Gott alle Perfektionen in einer einzigen Vollkommenheit konvergieren, weil Gott sie jeweils in höchster und vollkommenster Form besitzt. Dabei sei er analog zur Spitze eines Berges zu begreifen, in der unterschiedliche Aufstiegswege konvergieren (Stump/Kretzmann 1985, 356–357). Gale hat diese Analogie als unpassend kritisiert, weil eine Bergspitze die Wege eher begrenzt als entgrenzt (Gale 1991, 26). Zentral dürfte bei Stump und Kretzmann die Verteidigung der für die alten Scholastiker leitenden Intention sein, dass Gott seine einfache Vollkommenheit nur in unterschiedlichen geschöpflichen Vollkommenheiten zu manifestieren vermag, die für uns den einzigen Zugang zu

Gottes Wesen bieten, ohne dass sie uns dessen Erfassung in sich selbst ermöglichen. Die Eigenschaften, wie wir sie begreifen, verhalten sich dann zum Wesen ähnlich wie Gottes Wirkungen in der raumzeitlichen Schöpfung zu dem jenseits von Raum und Zeit handelnden göttlichen Subjekt. Stump hat in einer jüngeren Publikation zum Thema einen weiteren Vergleich herangezogen: Die Quantenphysik erlaubt uns, korrekte Aussagen über das Licht zu machen, indem wir es zuweilen als Welle, zuweilen als Teilchen beschreiben. Wir wissen aber, dass ein Ding nicht beides zugleich sein kann und verfügen somit über keine adäquate Kenntnis hinsichtlich des Wesens von Licht. Offenbar sind wir auch bei der Rede über Gott auf eine »Quanten-Metaphysik« angewiesen, wenn wir ihn sowohl mit abstrakten als auch mit konkreten Begriffen beschreiben, ohne dadurch sein einfaches Wesen zu erfassen (Stump 2016, 238.241–245). Schließlich ist gegen die Identität der Attribute ein modallogisches Argument geltend gemacht worden: Wenn alle Eigenschaften Gottes real identisch wären, könnte Gott keinem Geschöpf an einer dieser Eigenschaften Anteil geben, ohne dass er ihm Anteil an allen gewähre (Hughes 1989, 67–71: *problem of shared attributes*). Dies ist aber offensichtlich nicht der Fall, wie auch die ältere Theologie mit ihrer Unterscheidung von *attributa Dei propria* und *attributa communia (cum creaturis)* gelehrt hat. Brian Leftow hat zur Lösung dieses Einwands darauf hingewiesen, dass die Lehre von Gottes Einfachheit von Augustinus her die Bedeutung hat, Gott als Standard derjenigen Eigenschaften zu begreifen, die wir Geschöpfen in einer Ähnlichkeitsrelation zu ihm zuschreiben (Leftow 2006). Das bedeute aber nicht, dass Gott mit den abstrakten Eigenschaften zu identifizieren sei, deren Standard er darstellt und die auch von ihm prädiert werden können. Leftow sieht auf dieser Basis sogar die univoke Zuschreibung von Prädikaten an Gott und Kreaturen gewährleistet. »I claim, then, that the predicate ›is like God in the F-way,‹ and so the predicate ›\_ is F,‹ applies univocally to God and creatures. What differ are the ways God and creatures come to satisfy this predicate – the underlying situation that makes the predications true. Joe is like God by having a relation of likeness to something distinct from Himself. God is like God simply by being Himself« (Leftow 2006, 375). In diesem Verständnis ist es nicht notwendig, dass ein Geschöpf Gott zugleich als Standard der Macht und als Standard der Barmherzigkeit repräsentiert und dass alle Kreaturen Gott in einer bestimmten Hinsicht in gleicher Weise repräsentieren. Das von Leftow entfaltete Argu-

ment ähnelt in seinem Kern einem anderen neueren Ansatz zur Verteidigung der Lehre von Gottes Einfachheit, der sich des *truthmaker*-Begriffs bedient. Diese Idee ist erstmals von Graham Oppy vorgetragen (Oppy 2003; Oppy 2014, 87–104) und seitdem von mehreren anderen Autoren weiterentwickelt worden (Brower 2008; 2009; Pruss 2008; vgl. Dolezal 2011, 157–163). Wenn die Wahrheit jeder Aussage durch einen *truthmaker* begründet wird, gilt dies auch für Sätze, in denen Gott ein bestimmtes Prädikat zugesprochen wird. Der *truthmaker* hat in diesem Fall explanatorische, nicht kausale Funktion; Jeffrey Brower bestimmt sie näherhin als Nötigung, eine Aussage für wahr zu halten (Brower 2009, 111). Während für kontingente Aussagen als *truthmakers* Fakten dienen, die bestimmte Eigenschaften haben, kann im Fall der theologischen Eigenschaftsprädikationen angenommen werden, dass Gott mit dem *truthmaker* für alle wahren Aussagen über ihn identisch ist (Brower 2009, 112). Da es unbestritten ist, dass ein und dasselbe Ding *truthmaker* für unterschiedliche Aussagen sein kann, ist dies auch für Gott unproblematisch. Gott braucht dabei selbst nicht Träger von Eigenschaften zu sein, um alle wahren Aussagen, die ihm bestimmte Eigenschaftsprädikate zuschreiben, wahr machen zu können. Somit entsteht kein Widerspruch zur Lehre von Gottes Einfachheit. Dolezal (2011, 134) weist auf die Nähe des *truthmaker*-Modells zur scholastischen Lehre von der Virtualdistinktion hin; allerdings ist diese mit einem ontologischen Anspruch verbunden, der mit der *truthmaker*-Begründung nicht notwendig einhergeht.

3) Die Kritik an der thomanischen Identifizierung von Wesen und Sein Gottes läuft wie die Kritik an der Gleichsetzung Gottes mit seinen Eigenschaften gewöhnlich auf die Konstatierung eines Kategorienfehlers hinaus. Existenz, so wird argumentiert, ist keine Eigenschaft, sondern ein *second-level concept*, ein Prädikat, das immer eine Entität voraussetzt, von der es ausgesagt werden kann. Subsistierende Existenz zu behaupten, ist nach Hughes ebenso absurd wie von etwas zu sagen, es sei ein Schatten, aber nicht ›Schatten von etwas‹ (Hughes 1989, 21). Wenn nur Dinge existieren, aber nicht Existenz, ist der Begriff eines (durch sich selbst) subsistierenden Seins aufzugeben. Gottes Perfektion kann dann nicht mit dem alle Eigenschaften enthaltenden Sein begründet werden, sondern erfordert den Verweis auf ein Subjekt mit verschiedenen Eigenschaften (Hughes 1989, 21–28); »a subsistent individual constituted of existence, and nothing but existence is too thin to be possible« (Hughes 1989, 57).

Ähnliche Feststellungen finden sich in der analytischen Literatur häufig (vgl. etwa Immink 1987, 143–145; Swinburne 2016, 259). Gegen diese Interpretation hat Barry Miller die These gestellt, dass der Begriff der subsistierenden Existenz bei Thomas (analog zu anderen göttlichen Attributen) die Grenzfall-Instantiierung von Existenz bezeichne – Existenz in Vollkommenheit, ohne Einschränkung. Den Grenzfall (*limit case*) einer Reihe definiert er als »das, dem sich die Glieder annähern, wenn das sie definierende Charakteristikum zum Nullpunkt hin abgewandelt wird« (Miller 1996, 61–62). Das definierende Charakteristikum einer Instantiierung von Existenz wäre nach Miller die Tatsache, an ein Individuum gebunden zu sein; der Grenzfall wäre die völlig ungebundene Existenz. Sie wäre von begrenzten Instantiierungen der Existenz ebenso verschieden wie der Kreis als *limit case* des Vielecks (Miller 1996, 64). Wie Barry Smith bemerkt, ist damit ein Versuch gemacht, die thomanische Lehre über den Zusammenfall von Wesen und Sein in Gott in analytischer Sprache einzuholen, der aber nur denjenigen befriedigen wird, der keine univoke Verwendung von Begriffen für Gott und Kreaturen anstrebt und ein apophatisches Verständnis des göttlichen Wesens akzeptiert (Smith 2014, 103–104).

4) Anders als Thomas behauptet, so lautet ein weiterer zentraler Einwand, muss Gott neben essentiellen auch nicht-wesentliche innere Eigenschaften haben, weil sonst seine kontingenten freien Entscheidungen nicht verstehbar werden. Wenn Gott in unterschiedlichen möglichen Welten unterschiedliche Freiheitsentscheidungen treffen kann, ohne dass dadurch seine wesenhafte Identität tangiert wird, spricht dies für unterschiedliche akzidentelle Eigenschaften Gottes. Das Argument muss auf Gottes Wissen ausgedehnt werden, sofern dieses aufgrund der freien Entscheidungen in verschiedenen möglichen Welten ebenfalls variiert. Bei der Totalidentifikation der Freiheitsentscheidungen mit Gottes Wesen bzw. seinen notwendigen Perfektionen droht die göttliche Freiheit als solche und damit der kontingente Charakter der Schöpfung zugunsten »modaler Uniformität« (Morris 1985, 304) verloren zu gehen. Obwohl das letztgenannte Argument in logischer Hinsicht Kritik erfahren hat (Tomaszewski 2018), werden generell die mit den kontingenten Handlungen und dem kontingenten Wissen Gottes verbundenen Probleme auch von Autoren, die die klassische Eigenschaftslehre zu stützen suchen, als besonders schwierig eingestuft. Stump gesteht zu, dass Gott als in verschiedenen Welten unterschiedlich handelnder nicht derselbe wäre; die scholastische Traditi-

on habe in ihrer Einfachheitslehre die Frage nach der Identität Gottes in verschiedenen möglichen Welten gar nicht gestellt (Stump 2010, 272). Brower sieht eine Vereinbarkeit des unterschiedlichen Handelns in verschiedenen möglichen Welten mit der Einfachheit Gottes dadurch gewährleistet, dass Gott nicht wie endliche Personen vermittelt distinkter Volitionen handelt, sondern als Handelnder unmittelbar in Beziehung zu den unterschiedlichen Effekten steht, die er in verschiedenen Welten bewirken kann (Brower 2009, 119–120). Dagegen ist nach Ansicht Browsers eine Abhängigkeit Gottes in seinem Wissen um Kontingentes von nicht-göttlichen Bestimmungsfaktoren nur dadurch zu vermeiden, dass man die geschöpfliche Freiheit kompatibilistisch fasst (Brower 2009, 122–123). Dies ist eine gut augustinische Position, die aber, wie Katherin Rogers bemerkt, die Theodizeeproblematik dramatisch verschärft (Rogers 1996, 181–182). Rogers bevorzugt deswegen die in äternalistischer Perspektive mit Gottes Einfachheit zu vereinbarende, an den Molinismus erinnernde Position, dass Gott bei der Einrichtung der von ihm geschaffenen Welt bereits in bestimmter Weise auf die von ihm vorausgesehenen freien Entscheidungen der Geschöpfe reagiert (was nach Pruss 2008, 158 impliziert, dass Gottes Wissen über kontingente Wahrheiten auch einen geschöpflichen *truthmaker* einschließt). Andere mögliche Welten sind aus der Perspektive Gottes keine Bedrohung für seine Einfachheit, weil ihre Realisierung mit der Entscheidung für die aktuelle Welt ausgeschlossen ist (Rogers 1996, 184–186).

5) Die christliche Trinitätslehre, so wird schließlich eingewandt, macht unweigerlich die Annahme einer Komplexität Gottes erforderlich, weil die göttlichen Personen als reale Entitäten anzusehen sind, die sich nicht ohne logische Widersprüche mit einem völlig einfachen Wesen Gottes identifizieren lassen. Eine Entfaltung dieses Punktes im Rekurs auf die mittlerweile stark ausdifferenzierte analytische Trinitätstheologie muss hier ausbleiben; einen guten Überblick hat dazu Thomas Schärfl vorgelegt (Schärfl 2017; vgl. zu seiner eigenen Lösungsidee auch Schärfl 2018, 84–87). Angemerkt sei nur, dass die Mehrheit der Beiträge sozialen Trinitätskonzepten zuneigt, die ohne deutliche Modifizierung des traditionellen Attributs der göttlichen Einfachheit nicht auskommen.

#### **Anerkennung metaphysischer Komposition in Gott**

Autoren, die überzeugt sind, dass die traditionelle Lehre über Gottes Einfachheit aufgrund der erwähnten Aporien nicht überzeugt und die auch keine theo-

logischen Gründe sehen, sie trotz dieser Probleme zu verteidigen, stehen vor der Aufgabe, eine veränderte Sicht des göttlichen Wesens vorzulegen, in der dessen Komposition wenigstens in einem gewissen Umfang anerkannt wird. Eine Zusammensetzung Gottes aus körperlichen Teilen wird, wie wir sahen, in differenzierter Weise von pantheistischen Ansätzen, in radikaler Form von naturalistisch-pantheistischen Konzepten behauptet. Bei den Vertretern eines personalen Theismus besteht die Strategie in der Regel darin, einerseits wie der klassische Theismus eine Zusammensetzung Gottes aus physischen Teilen abzulehnen, also an der Unkörperlichkeit Gottes festzuhalten, andererseits aber Gott als konkrete Person von seinen Eigenschaften real zu unterscheiden, wobei die Meinungen über die Konsequenzen für die ontologische Beschaffenheit Gottes differieren. Manche Autoren reden recht unbefangen von allen Eigenschaften (Wesen, Existenz, Akzidentien etc.) als (metaphysischen) Teilen Gottes (z. B. Hughes 1989, 36). Andere (wie Hoffman/Rosenkrantz 2002, 59–68) sprechen Gott Zeitlichkeit und Qualitäten zu, sehen in abstrakten Eigenschaften aber keine ontologischen Teile und schließen auch *tropes* (partikuläre Eigenschaftsinstantiierungen) als Teile Gottes aus, wie sie wiederum andere Autoren bejahen (jüngst Baddorf 2017). Um die wesenhafte Unveränderlichkeit Gottes festhalten zu können, unterscheiden viele Teilnehmer der Debatte zwischen wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften Gottes. In der Formulierung Plantingas: Unter Gottes Eigenschaften gibt es solche, die er in jeder möglichen Welt besitzt, und andere, die in den möglichen Welten variieren; zudem gibt es Eigenschaften, die (der von Plantinga temporalistisch gedachte) Gott in der aktuellen Welt noch nicht besitzt, aber erwerben kann und die er folglich momentan nur der Möglichkeit nach besitzt (Plantinga 1980, 43–44). Der modale Status der göttlichen Eigenschaften ist also differenziert zu bewerten.

Da personale Theisten gewöhnlich der Logik einer *perfect-being theology* verpflichtet bleiben, müssen sie die scholastische Argumentation zurückweisen, dass eine einfache Entität schlechthin perfekter ist als eine zusammengesetzte und dass die Zulassung von metaphysischer Komposition die Souveränität Gottes, ja vielleicht sogar seine Unzerstörbarkeit gefährdet. Dazu können neben der generellen Ablehnung aristotelischer Prämissen Argumente wie die folgenden verwendet werden (vgl. Smith 2014, 61–83):

1) Wenn Gott metaphysische Konstituenten besitzt, sind diese nicht substantielle Seiende und stehen

schon deswegen nicht auf derselben ontologischen Stufe wie Gott (Hughes 1989, 36).

2) Die Zusammensetzung einer Entität aus metaphysischen Teilen impliziert nicht logisch notwendig die Trennbarkeit dieser Teile und damit die Zerstörbarkeit der Entität (Hughes 1989, 38). Gottes wesentliche Vollkommenheiten sind, auch wenn nicht miteinander identisch, in der besonderen Weise absoluter Untrennbarkeit verbunden (Immink 1987, 176). Dies kann als abgeschwächtes Verständnis ihrer Koextensivität (Richards 2003, 227) oder als ›bescheidenes‹ Einfachheitskonzept (*moderate simplicity*: Schmitt 2013, 129) präsentiert werden.

3) Ebenso wenig muss eine zusammengesetzte Substanz notwendig verursacht und damit von etwas Anderem abhängig sein. Thomas könnte hier voreilig von der Verfasstheit materieller Seiender auf immaterielle Seiende geschlossen und den Fall eines von Ewigkeit notwendig existierenden zusammengesetzten Wesens ausgeklammert haben (Hughes 1989, 39–41). Das wesentliche Kriterium für Gottes Nicht-Verursachtsein besteht darin, dass er seine Eigenschaften im Unterschied zu allen Geschöpfen notwendig aus sich selbst und nicht durch Teilhabe an einem anderen Seienden (Immink 1987, 177) bzw. durch Abhängigkeit von ihm besitzt (Baddorf 2017, 407). Aseitität ist mit der Annahme unselbständiger metaphysischer Teile in Gott vereinbar, sofern diese eher von ihrem Träger abhängig sind als umgekehrt (Baddorf 2017, 407–414).

4) Im geschöpflichen Bereich verhält sich Komplexität gegenüber Einfachheit nicht wie Unvollkommenheit gegenüber Vollkommenheit, sondern es gilt vielmehr das Umgekehrte (Smith 2014, 73). Das kann analog auch für Gott angenommen werden.

5) Es könnte eine Form der Aktuierung von Potentialität geben, die Gottes Perfektion nicht schmälert, sondern für sie sogar als unabdingbar angesehen werden muss, nämlich dann, wenn sie notwendige Voraussetzung des Vollzugs echter Freiheit ist. Diese ist dann als Selbstbewegung zu begreifen, die Gott nicht von einer fremden Ursache abhängig macht.

Aus der Perspektive des klassischen Theismus sind die wunden Punkte in dieser Argumentation einerseits die Tendenz, ein univokes Verständnis von Eigenschaften für Gott und Kreaturen zur Voraussetzung zu machen; damit wird ein angemessenes Verständnis der thomistischen Analogielehre von Anfang an verhindert (so Dolezal 2011, 145–147; Duby 2016, 72–73.187–189; Long 2016, 268–271). Andererseits kann bezweifelt werden, ob personale Theisten, die eine metaphysische Komplexität Gottes zulassen, mit

Argumenten wie den unter (1.)–(3.) genannten tatsächlich einen hinreichenden Beleg dafür liefern können, dass Gott nicht von Konstituenten, die mit ihm selbst nicht identisch sind (also von etwas Nicht-Göttlichem), abhängig ist bzw. nicht zumindest formalursächlich durch sie verursacht wird (vgl. Smith 2014, 114). Erkennt man diese Kritik an und hält gleichzeitig die klassische Lehre von Gottes Einfachheit für nicht überzeugend, bleibt als theistischer Standpunkt nur ein radikaler Apophatismus, der ähnlich einigen *ultimate ground*-Modellen Gott als das in sich bestimmungslose Absolute jenseits aller menschlichen Begriffe versteht (so das Schlussvotum von Smith 2014, 120–129).

## Literatur

- Baddorf, Matthew: Divine Simplicity, Aseity, and Sovereignty. In: *Sophia* 56 (2017), 403–418.
- Barrett, Jordan P.: *Divine Simplicity. A Biblical and Trinitarian Account*. Minneapolis 2017.
- Bishop, John/Perszyk, Ken: God as Person – Religious Psychology and Metaphysical Understanding. In: Schärtl, Thomas/Tapp, Christian/Wegener, Veronika (Hg.): *Rethinking the Concept of a Personal God*. Münster 2016, 227–241.
- Bishop, John/Perszyk, Ken: The Divine Attributes and Non-personal Conceptions of God. In: *Topoi* 36 (2017), 609–621.
- Brower, Jeffrey: Making Sense of Divine Simplicity. In: *Faith and Philosophy* 25 (2008), 3–30.
- Brower, Jeffrey: Simplicity and Aseity. In: Flint, Thomas P./Rea, Michael C. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford 2009, 105–128.
- Clayton, Philip C.: *God and Contemporary Science*. Edinburgh 1997.
- Craig, William Lane: Divine Eternity. In: Flint, Thomas P./Rea, Michael C. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford 2009, 145–166.
- Craig, William Lane: *God and Abstract Objects. The Coherence of Theism: Aseity*. Cham 2017.
- Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (Hg.): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg <sup>40</sup>2005. [DH]
- Dolezal, James E.: *God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene 2011.
- Dombrowski, Daniel A.: *A Platonic Philosophy of Religion. A Process Perspective*. Albany 2005.
- Duby, Steven J.: *Divine Simplicity. A Dogmatic Account*. London u. a. 2016.
- Forrest, Peter: *Developmental Theism. From Pure Will to Unbounded Love*. Oxford 2007.
- Gale, Richard M.: *On the Nature and Existence of God*. Cambridge 1991.
- Göcke, Benedikt Paul: *A Theory of the Absolute*. Basingstoke 2014.
- Göcke, Benedikt Paul: There Is No Panentheistic Paradigm. In: *The Heythrop Journal* 56 (2015), 1–8.

- Gregersen, Niels H.: Three Varieties of Panentheism. In: Clayton, Philip/Peacocke, Arthur R. (Hg.): *In Whom We Live and Move and Have Our Being, Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Grand Rapids/Cambridge 2004, 19–35.
- Grössl, Johannes: *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*. Münster 2015.
- Hartshorne, Charles: *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany 1984.
- Hinlicky, Paul R.: *Divine Simplicity. Christ the Crisis of Metaphysics*. Grand Rapids 2016.
- Hoffman, Joshua/Rosenkrantz, Gary S.: *The Divine Attributes*. Oxford 2002.
- Hughes, Christopher: *On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology*. Ithaca/London 1989.
- Immink, Gerrit: *Divine Simplicity*. Kampen 1987.
- Leftow, Brian: *Divine Simplicity*. In: *Faith and Philosophy* 23 (2006), 365–380.
- Long, D. Stephen: *The Perfectly Triune God. Aquinas and His Legacy*. Minneapolis 2016.
- Mann, William E.: *Divine Simplicity*. In: *Religious Studies* 18 (1982), 451–471.
- Miller, Barry: *A Most Unlikely God. A Philosophical Enquiry into the Nature of God*. Notre Dame/London 1996.
- Morris, Thomas V.: *On God and Mann: A View of Divine Simplicity*. In: *Religious Studies* 21 (1985), 299–318.
- Müller, Klaus: *Glauben – Fragen – Denken, Bd. III: Selbstbeziehung und Gottesfrage*. Münster 2010.
- Müller, Tobias: *Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads*. Paderborn 2009.
- Nagasawa, Yuyin: *Modal Panentheism*. In: Buckareff, Andrei A./Nagasawa, Yuyin (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford 2016, 91–105.
- Oppy, Graham: *The Devilish Complexities of Divine Simplicity*. In: *Philo* 6 (2003), 10–22.
- Oppy, Graham: *Describing Gods. An Investigation of Divine Attributes*. Cambridge 2014.
- Ostler, Blake T.: *Exploring Mormon Thought. 3 Bde.* Salt Lake City 2001–2008.
- Owen, Huw P.: *Concepts of Deity*. London 1971.
- Plantinga, Alvin: *Does God have a Nature?* Milwaukee, Wis. 1980.
- Pruss, Alexander R.: *On Two Problems of Divine Simplicity*. In: *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2008), 150–167.
- Puntel, Lorenz B.: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*. Tübingen 2010.
- Richards, Jay Wesley: *The Untamed God. A Philosophical Exploration of Divine Perfection, Immutability and Simplicity*. Downers Grove 2003.
- Rogers, Katherin: *The Traditional Doctrine of Divine Simplicity*. In: *Religious Studies* 32 (1996), 165–186.
- Schärtl, Thomas: *Introduction*. In: Schärtl, Thomas/Tapp, Christian/Wegener, Veronika (Hg.): *Rethinking the Concept of a Personal God*. Münster 2016, 3–31.
- Schärtl, Thomas: *Analytische Trinitätstheologie*. In: Gasser, Georg/Jaskolla, Ludwig/Schärtl, Thomas (Hg.): *Handbuch für Analytische Theologie*. Münster 2017, 469–517.
- Schärtl, Thomas: *Divine Simplicity*. In: *European Journal for Philosophy of Religion* 10 (2018), 53–90.
- Schellenberg, John L.: *God for All Time. From Theism to Ultimism*. In: Buckareff, Andrei A./Nagasawa, Yuyin (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford 2016, 164–177.
- Schmitt, Yann: *The Deadlock of Absolute Divine Simplicity*. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 74 (2013), 117–130.
- Smith, Barry D.: *The Oneness and Simplicity of God*. Eugene 2014.
- Sprigge, Timothy L. S.: *The God of Metaphysics, Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, Charles Hartshorne, and Concluding with a Defence of Pantheistic Idealism*. Oxford 2006.
- Stead, Christopher: *Divine Substance*. Oxford 1977.
- Stump, Eleonore: *Simplicity*. In: Taliaferro, Charles/Draper, Paul/Quinn, Philipp L. (Hg.): *A Companion to Philosophy of Religion* [1997]. Malden 2010, 270–277.
- Stump, Eleonore: *Die Einfachheit Gottes und Thomas von Aquins Quanten-Metaphysik*. In: Marschler, Thomas/Schärtl, Thomas (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*. Münster 2016, 231–250.
- Stump, Eleonore/Kretzmann, Norman: *Absolute Simplicity*. In: *Faith and Philosophy* 2 (1985), 353–382.
- Suárez, Francisco: *Disputationes de deo uno et trino*. Paris 1856.
- Swinburne, Richard: *The Christian God*. Oxford 1994.
- Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism* [1977]. Oxford 2016.
- Thomas von Aquin: *Summa theologiae*. In: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (20.7.2018).
- Tomaszewski, Christopher: *Collapsing the modal collapse argument: On an invalid argument against divine simplicity* (2018). In: *Analysis* (preprint), <https://doi.org/10.1093/analys/any052> (31.7.2018).
- Vallicella, William F.: *Divine Simplicity*. In: *Faith and Philosophy* 9 (1992), 508–525.
- Vallicella, William F.: *Divine Simplicity* (2015). In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/> (20.7.2018).
- Wierenga, Edward R.: *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*. Ithaca 1989.
- Wiertz, Oliver: *Classical Theism*. In: Schärtl, Thomas/Tapp, Christian/Wegener, Veronika (Hg.): *Rethinking the Concept of a Personal God*. Münster 2016, 35–61.
- Wolterstorff, Nicholas: *Divine Simplicity*. In: *Philosophical Perspectives* 5: *Philosophy of Religion* (1991), 531–552.

*Thomas Marschler*