

### 3 Klärungspotentiale und Grenzen des Hartshorne-Pickle-Schemas

#### 1. Das Hartshorne-Pickle-Modell: Funktion und Aufbau

Das von Charles Hartshorne und Joseph Pickle entwickelte »Modell der theistischen und nicht-theistischen Optionen«<sup>1</sup> ist ein vollständiges logisches Schema, das alle »mathematisch möglichen Kombinationen«<sup>2</sup> in Bezug auf die Zuschreibung von (zweiwertigen) Modalitäten zum Gott-Welt-Verhältnis darstellt. Anlass ist nach Hartshorne die oft vernachlässigte »Anwendung elementarer Logik« auf dem Gebiet theologischer Spekulation, insbesondere unter »klassischen Theisten«.<sup>3</sup> Es handelt sich bei dem folgenden Schema somit um eine »Klassifikation«, mit der kein systematischer Erklärungsanspruch des Gott-Welt-Verhältnisses erhoben wird. Das Schema dient lediglich einer Typisierung der Erklärungsversuche.<sup>4</sup> Der mit dem Schema verbundene Anspruch impliziert also nur, dass jede systematische Erklärung des Gott-Weltverhältnisses in eine dieser Kategorien zu fallen hat, sofern sie der Standardlogik folgt.

---

<sup>1</sup> Siehe CH. HARTSHORNE, Peirce, Whitehead und die sechzehn Ansichten über Gott, in: M. HAMPE/H. MAASSEN (Hg.), *Die Gifford Lectures und ihre Deutung. Materialien zu Whiteheads »Prozeß und Realität«*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1991, 194–216, hier: 205.

<sup>2</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

<sup>3</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

<sup>4</sup> Vgl. T. MÜLLER, *Gott-Welt-Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads*, Paderborn u. a. 2009, 172.

	I	II	III	IV
1	N.n (1)	C.n (5)	NC.n (9)	O.n (13)
2	N.c (2)	C.c (6)	NC.c (10)	O.c (14)
3	N.cn (3)	C.cn (7)	NC.cn (11)	O.cn (15)
4	N.O (4)	C.O (8)	NC.O (12)	O.O (16)
1	A.a (1)	R.a (5)	AR.a (9)	O.a (13)
2	A.r (2)	R.r (6)	AR.r (10)	O.r (14)
3	A.ra (3)	R.ra (7)	AR.ra (11)	O.ra (15)
4	A.O (4)	R.O (8)	AR.O (12)	O.O (16)

Die insgesamt 16 Kategorien stellen durch einen Punkt getrennt jeweils mit großem Buchstaben die Eigenschaften Gottes und mit kleinem Buchstaben die Eigenschaften der Welt dar. Unter »Gott« wird »das anbetungswürdige oder seinem Wesen nach alles-übertreffende Wesen« verstanden, mit »Welt« hingegen dasjenige, »was nicht Gott ist«, also »Das Nicht-alles Übertreffende«. <sup>5</sup> N bzw. n bezeichnen die Eigenschaft der Notwendigkeit, während C bzw. c die Eigenschaft der Kontingenz bezeichnen. <sup>6</sup> Die Verbindung NC bzw. cn spricht dem jeweiligen Relatum sowohl eine notwendige als auch eine kontingente

<sup>5</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 205f.

<sup>6</sup> Hartshorne fügt dasselbe Schema mit den Eigenschaften »Absolut« und »Relativ« hinzu und erklärt die Möglichkeit der Durchführung mit vielen anderen Gegensatzpaaren wie folgt: »Statt der Gegensatzpaare kontingent/notwendig oder relativ/absolut kann man ebenfalls viele andere ähnlich allgemeine oder ›letzte‹ [ultimate] Gegensätze bilden, um sechzehn einander ausschließende und ausschöpfende Kombinationen mit ähnlich erhellenden Anwendungen in der Geschichte und Gegenwart zu erhalten. Solche Gegensatzpaare sind: abhängig versus unabhängig; endlich [finite] oder bestimmt [definite] versus unendlich oder unbestimmt; Wirkung versus Ursache; beeinflusst werden versus beeinflussen, Subjekt versus Objekt. In all diesen und anderen Fällen stellt man sich beides, das Göttliche wie das Weltliche, am besten auf beiden Seiten der Gegensätze befindlich vor, aber so, daß ein radikaler Unterschied in der Weise bestehen bleibt, in der jede Seite eines Gegensatzes auf Gott und die Welt bezogen ist. Das göttliche Wesen hat auf beiden Seiten des Gegensatzes immer einen unendlich höheren Wert als die weltlichen Wesen. Gott ist das alles übertreffende, und in mancher Hinsicht sich selbst übertreffende Wesen, das von keinem anderen Wesen übertroffen werden kann. Die göttliche Endlichkeit hat einen unendlichen Aspekt, durch den es jede nicht-göttliche Weise, endlich zu sein, unendlich übertrifft; und ebenso übertrifft die göttliche Unendlichkeit jede nicht-göttliche Unendlichkeit durch eine ähnlich unendliche Höherwertigkeit.

Eigenschaft – »in unterschiedlichen Hinsichten«<sup>7</sup> (!) – zu. O steht für die vollständige Negation eines Relatums (es existiert kein Gott und/oder keine Welt). Hieraus ergeben sich nach Hartshorne die folgenden Charakterisierungen der Spalten und Zeilen:<sup>8</sup>

- I. Gott (das anbetungswürdige oder seinem Wesen nach alles-übertreffende Wesen) ist in jeder Hinsicht notwendig (oder absolut).
- II. Gott ist in jeder Hinsicht kontingent (oder relativ).
- III. Gott ist (in unterschiedlichen Hinsichten) notwendig (oder absolut) und kontingent (oder relativ).
- IV. Gott ist unmöglich oder hat keinen Status hinsichtlich der Gegensätze.
  1. Die Welt (das Nicht-alles-Übertreffende) ist in jeder Hinsicht notwendig (oder absolut).
  2. Die Welt ist in jeder Hinsicht kontingent (oder relativ).
  3. Die Welt ist (in unterschiedlichen Hinsichten) notwendig (oder absolut) und kontingent (oder relativ).
  4. Die Welt ist unmöglich oder hat keinen Status hinsichtlich der Gegensätze.

Gemäß dem Rekurs auf die »elementare Standardlogik« durch Hartshorne sind die Modalitäten zunächst aussagenlogisch zu bestimmen. So gilt:

1. Eine Aussage ist genau dann logisch notwendig, wenn es unmöglich ist, dass diese Aussage falsch ist.
2. Eine Aussage ist genau dann logisch möglich, wenn sie nicht notwendigerweise falsch ist, d. h. wenn sie wahr sein könnte.
3. Eine Aussage ist genau dann logisch unmöglich, wenn sie notwendigerweise falsch ist.

---

Anzunehmen, daß Endlichkeit und Unendlichkeit einfach als solche unzweideutige Wertbegriffe sind, war ein großer Fehler. Reine Unendlichkeit (ob numerisch oder qualitativ) ist nicht besser als reine Endlichkeit, und ohne beide gibt es weder Gott noch die Welt. Dasselbe gilt für Relativität oder Abhängigkeit und Absolutheit oder Unabhängigkeit. Sogar zeitlich und zeitlos sind nicht unzweideutig wertbezogen.« (HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 208f.).

<sup>7</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 205.

<sup>8</sup> Vgl. HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 205.

4. Eine Aussage ist genau dann logisch kontingent, wenn sie möglicherweise wahr ist, aber ihr Gegenteil (ihre Negation) auch möglich ist.

Hartshorne selbst benötigt für seine Zwecke jedoch nicht nur *de dicto*-, sondern *de re*-Modalitäten, denn er möchte die Eigenschaften Notwendigkeit und Kontingenz nicht nur Aussagen, sondern Entitäten (Gott bzw. der Welt) zuschreiben. Dies klagt er ausdrücklich ein:

»Es wird manchmal gesagt, daß nur Sätze notwendig oder kontingent sein könnten. Dies scheint mir dumm zu sein. Wenn die Verneinung einer kohärenten, kognitiv sinnvollen Aussage nicht wahr sein kann, dann muß das, was die Aussage als existierend annimmt, existieren. Und wenn die Aussage inkohärent ist, dann kann das, von dem sie annimmt, es existiere, nicht existieren.«<sup>9</sup>

Mit Leibniz und vor allem Kripke wird in der modernen Modallogik diesbezüglich von der Mögliche-Welten-Semantik Gebrauch gemacht, sodass gesagt werden kann:

1. Etwas ist notwendig, wenn es in allen möglichen Welten der Fall ist.
2. Etwas ist möglich, wenn es in mindestens einer möglichen Welt der Fall ist.
3. Etwas ist unmöglich, wenn es in keiner möglichen Welt der Fall ist.
4. Etwas ist kontingent, wenn es nicht in allen möglichen Welten der Fall ist.

Hartshorne selbst drückt sein Verständnis der Modalitäten folgendermaßen aus:

»Modak soll heißen, daß die Ideen notwendig (was hier bedeutet: in keinem möglichen oder kohärent vorstellbaren Fall nicht-existierend) oder kontingent (in einigen, nicht aber in allen Fällen existierend) benutzt werden. Es wird als Tautologie angesehen, daß kein Existierendes in *jeder* Hinsicht notwendig und doch in *mancher* Hinsicht kontingent sein kann oder in *jeder* Hinsicht kontingent und doch in *manchen* Hinsichten notwendig sein kann; aber etwas Existierendes kann in einer Hinsicht das eine und in einer anderen Hinsicht das andere sein.«<sup>10</sup>

<sup>9</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 204.

<sup>10</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

Insbesondere der letzte Satz ist zu beachten: Gemäß dem Nichtwiderspruchsprinzip kann nichts unter derselben Hinsicht sowohl notwendig als auch kontingent sein. Unter verschiedenen Hinsichten sind Kombinationen jedoch möglich. Diese Kombinationen unter verschiedenen Hinsichten werden durch die Kategorien der Spalte III und der Zeile 3 durch NC bzw. cn erfasst.<sup>11</sup> Das heißt genauerhin, dass es sich bei allen anderen Fällen um ausschließende Disjunktionen handelt: Etwas (in diesem Fall Gott bzw. die Welt) ist entweder vollständig (in jeder Hinsicht) kontingent (C bzw. c) oder vollständig (in jeder Hinsicht) notwendig (N bzw. n) – oder schlechthin nicht existent bzw. ohne modalen Status (O). Das bedeutet in Bezug auf die Spalte I, dass hier Gott in keiner Hinsicht Kontingenz zugesprochen werden kann, genauso wie in Zeile 2 der Welt in keiner Hinsicht Notwendigkeit zugesprochen werden kann. Die Kategorialität des Schemas ist somit durchgängig ernst zu nehmen, was bei der Zuordnung einzelner Beispiele zu verblüffenden Einsichten führt.

## 2. Zuordnung von Beispielen in die Klassifikation

Für unser Thema von vorrangigem Interesse erscheinen die Spalten I und III, da II und IV einem theistischen Verständnis Gottes grundsätzlich entgegenstehen, insofern entweder Gott für bloß kontingent (Spalte II) oder schlechthin nicht existent (Spalte IV) erklärt wird.

Hartshorne selber ordnete der Spalte I »Theorien nicht-dualer Transzendenz« zu, worunter er zuerst den »klassischen Pantheismus (Stoa, Spinoza)« (I.1: N.n) zählt.<sup>12</sup> Weiterhin gehören in diese Spalte

<sup>11</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 207, erklärt, dass »NC und CN« unabhängig von der Reihenfolge »für die gleiche Konjunktion von Aussagen stehen« und dass er bei »cn« die Reihenfolge nur deshalb vertausche, »um daran zu erinnern, daß die Kleinbuchstaben für nichtgöttliche Eigenschaften stehen und daß zwischen der Art und Weise, in der nicht-göttliche Dinge einen Modal-Status haben können, und der Art und Weise, in der Gott einen solchen Status haben kann, ein Unterschied besteht«.

<sup>12</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206. Bei Spinoza ließe sich beispielsweise dafür auf das Vorwort des vierten Teils der Ethik beziehen: »Ostendimus enim in primae partis appendice naturam propter finem non agere; aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (prop. 16. p. 1.). Ratio igitur seu causa, cur Deus seu Natura agit et cur existit, una eademque est.« (»Im Anhang zum 1. Teil haben wir nämlich gezeigt, daß die Natur nicht um eines Zweckes willen handelt; denn jenes ewige und unendliche Seiende, das wir Gott oder

aber vor allem »klassische Theismen« von zweierlei Gestalt (I.2: N.c und I.3: N.cn). Einerseits sind dies ihm zufolge etwa »Platon und Fausto Socinus«, die der Zeile 2 als Ausdruck des maßgeblichen »traditionellen« klassischen Theismus zugerechnet werden.<sup>13</sup> Bei ihnen ist gemäß dem Schema eine strikte Trennung zwischen Notwendigkeit und Kontingenz in dualistischer Manier angenommen: Von Gott (und nur von ihm) kann nur Notwendigkeit ausgesagt werden, während von der Welt (und nur von ihr) nur Kontingenz ausgesagt werden kann. Demgegenüber nennt Hartshorne den »aristotelischen Theismus« als eine Position, die mit dieser Tradition des klassischen Theismus breche – gleichwohl klassisch theistisch bleibe.<sup>14</sup> Diese Position zeichnet sich dadurch aus, dass der Welt neben der Kontingenz – in anderer Hinsicht – auch Notwendigkeit zugesprochen werden kann. Beispielhaft ließe sich hierfür neben Aristoteles<sup>15</sup> auch auf Thomas von Aquin<sup>16</sup> und Kant<sup>17</sup> verweisen, die beide davon

---

Natur nennen, handelt aus derselben Notwendigkeit heraus, aus der es existiert, haben wir doch gezeigt (Lehrsatz 16 des 1. Teils), daß es dieselbe Notwendigkeit seiner Natur ist, aus der heraus er existiert und handelt. Also ist der Grund oder die Ursache, warum Gott, d. h. die Natur, handelt und warum er existiert, ein und dieselbe.« (BENEDICTUS DE SPINOZA/W. BARTUSCHAT (Hg., Übers.), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (= Sämtliche Werke 2), Hamburg <sup>4</sup>2015).

<sup>13</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 204.206f.

<sup>14</sup> Vgl. HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206f.

<sup>15</sup> Vgl. ARISTOTELES, *De Caelo: Ewigkeit der Welt trotz Abhängigkeit sowie Metaphysik 1072–1074* (ARISTOTELES/A. JORI, *Über den Himmel* (= Aristoteles Werke 12./III), Berlin – Boston 2009; ARISTOTELES/F. BASSENGE, *Aristoteles Metaphysik* (= Philosophiehistorische Texte), Berlin – Boston 2022). Siehe auch in seinem Gefolge die aristotelischen Auffassungen von Al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna) und Ibn Ruschd nach J. SCHMIDT, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 45f. Zu Avicenna vgl. etwa R. ARNOU, *De quinque viis Sancti Thomae ad demonstrandum Dei existentiam. apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praeformatis et adumbratis*, Rom 1949, 59–71.

<sup>16</sup> Aus dem »dritten Weg«, THOMAS VON AQUIN, *STh I* q. 2,3 resp. (Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg <sup>2</sup>1933): »Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.« So wie vom Wortlaut her explizit *STh I* q. 86,3 resp.: »Nichts ist so kontingent, daß es nicht etwas Notwendiges in sich hätte (nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat)«.

<sup>17</sup> I. KANT, *KrV*, B 612–B 619 (W. WEISCHEDL, *Immanuel Kant Werke*, Bd. 2, Darmstadt 2017, 523–528). Hier insbesondere B 616 (WEISCHEDL, II, 528): »[S]o kann daraus doch gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten

ausgehen, dass die Welt als Ganze Notwendigkeitscharakter habe, den sie jedoch wiederum Gott verdanke, der allein das schlechthin Notwendige sei.

Für die Unterscheidung zwischen Zeile 2 (.c) und Zeile 3 (.cn) bedeutet dies: Die Einordnung in Zeile 2 besteht zu Recht, wo die Kontingenz der Welt im Sinne der geschöpflichen Abhängigkeit von der Notwendigkeit Gottes entscheidend ist. Die strikte Kategorialität des Schemas erfordert aber nicht nur, dass für eine Einordnung in Zeile 2 die Kontingenz der Welt im Sinne der geschöpflichen Abhängigkeit von der Notwendigkeit Gottes gegeben ist. Entscheidend ist vielmehr, ob die Welt nur, d. h. ausschließlich, unter dem Aspekt der Kontingenz und nicht, d. h. in keiner Weise, durch Notwendigkeit gekennzeichnet ist.

Dies aber ist unter naturphilosophischen und theologischen Gesichtspunkten problematisch: Naturphilosophisch, wenn die Welt zusätzlich hinsichtlich der notwendigen, weil ihr immanenten und sie bestimmenden Naturgesetze betrachtet wird; theologisch, wenn im Sinne einer immanenten Logik und einer immanenten Notwendigkeit ein Bezug zwischen der Liebe Gottes und dem Dasein der Welt behauptet wird. Daher scheint die Einordnung der Welt in Zeile 3 aus naturphilosophischen und theologischen Gründen unumgänglich.

Die letzte Position in Spalte I liegt in Zeile 4. In ihr wird die Welt als Relatum vollständig negiert (»Die Welt ist unmöglich oder hat keinen Status hinsichtlich der Gegensätze«), was Hartshorne durch »hinduistische und einige Formen des abendländischen Monismus oder (wie Hegel sagt) Akosmismus« exemplifiziert findet.<sup>18</sup>

Der Spalte III ordnet Hartshorne »[Theorien] der dualen Transzendenz« zu,<sup>19</sup> worunter die dipolare Eigenschaft Gottes zu verstehen ist, dass ihm (in unterschiedlichen Hinsichten) Notwendigkeit *und*

---

Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Notwendigkeit widerspreche. Denn, ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bei sich führt, so kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß sein Dasein eben darum bedingt sein müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kann: wo eine gewisse Bedingung (nämlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrigen eingeschränkten Wesen eben sowohl für unbedingt notwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Notwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schließen können.«

<sup>18</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

<sup>19</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 204.

Kontingenz (NC) zugeschrieben werden können. Unter diesen Theorien spart Hartshorne an der Illustration mit Beispielen. Genauer gibt er kein einziges, außer dass er seinen »eigenen neo-klassischen Theismus«<sup>20</sup> der Spalte III, Zeile 3 (NC.cn) zurechnet und Whiteheads Position zumindest in der Nähe verortet.<sup>21</sup> Tatsächlich wird diese Zuordnung dadurch gerechtfertigt, dass sowohl der dipolare Charakter des prozesstheologischen Gottesbegriffes (der über eine unveränderlich notwendige »Primordiale Natur« und über eine die Kontingenz in sich aufhebende »Folgenatur« verfügt) einerseits als auch ein Verständnis der Welt als »gleichewig« (coeternal) in inter-relationaler, d. h. letztlich inter-dependenter Beziehung mit Gott, andererseits angenommen wird.<sup>22</sup> Die Verschränkung von Kontingenz und Notwendigkeit im Gott-Welt-Verhältnis wird hier (zumindest in der Charakterisierung von Clayton) so weit gedacht, dass »Gott und Welt beide als permanente Merkmale der Realität« und letztlich in einer »vollständig symmetrischen Beziehung zueinander« gesehen werden.<sup>23</sup>

Sofern »duale Transzendenz« als Verbindung von Notwendigkeit und Kontingenz in unterschiedlicher Hinsicht an die Annahme eines dipolaren Theismus geknüpft ist, werden sich schwerlich andere Beispiele für die Spalte III finden lassen als solche, die in Zeile 3 zu verorten sind, da dipolare Ansätze alle auf die Prozessphilosophie nach Whitehead rekurren.

<sup>20</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 206.

<sup>21</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 215: »Ich werde nun die offensichtliche Tatsache erwähnen, daß Whitehead der NC.cn-Option nahesteht. Auch Whitehead sagt, daß Gott unendlich und endlich, absolut und relativ ist, und nirgendwo sagt er, Gott sei ausschließlich notwendig oder ausschließlich kontingent. Ebenso wenig sagt er dies über die Welt. Daß es irgendeine Welt gibt, ist eine Notwendigkeit, die dieser anglo-amerikanische Denker eindeutig anerkennt, aber die Einzelheiten der Welt schließen »Entscheidungen« sowohl Gottes (dessen Entscheidungen »zufällige« Aspekte haben) als auch der Lebewesen oder aktiven Singularitäten ein.«

<sup>22</sup> Vgl. hierzu die plakative Kurzcharakterisierung von PH. CLAYTON, *Creation ex nihilo and Intensifying the Vulnerability of God*, in: TH. J. OORD (Hg.), *Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals*, New York 2015, 17–30, hier: 18f.

<sup>23</sup> CLAYTON, *Creation ex Nihilo* [wie Anm. 22], 19: »Both God and the world are seen as permanent features of reality [...]. [...] for traditional process thought, the relationship must remain fully symmetrical.« Clayton problematisiert diesen Umstand und schlägt eine Kombination eines prozesstheologischen Pantheismus mit dem Offenen Theismus vor: »Open pantheism, I will argue, offers the most convincing overall response, in that it draws most effectively on the insights of both process theology and open theism.« (CLAYTON, *Creation ex Nihilo*, [wie Anm. 22], 23).



Charles Hartshorne behauptet in Bezug auf sein klassifizierendes Schema, dass „rationalen Prinzipien gemäß“ »die religiöse Wahrheit« dort gesucht werden muss, »wo sich Zeile 3 und Spalte III schneiden«. <sup>24</sup> Man kann diesbezüglich vermuten, dass diese Aussage darauf abzielt, den Anspruch der eigenen Position nachdrücklich zu behaupten. Darüber hinaus kommt in dieser Aussage die eigentliche Problematik des Hartshorne-Pickle-Modells zum Ausdruck: Das logische Schema setzt voraus, dass die Beziehung zwischen Gott und Welt, mithin also auch Gott selbst durch der elementaren Logik folgende Gegensatzpaare begriffen werden kann. Der anfangs so zurückhaltend scheinende Anspruch bloßer Typisierung entpuppt sich somit als theologisch bedeutsame Voraussetzung mit starken normativen Implikationen. Religiös wahrheitsfähig kann demnach nur eine Position sein, die Gott nicht nur dual, durch unterschiedliche Hinsichten von Notwendigkeit und Kontingenz, sondern konsequent dipolar, im Sinne primordialer und konsequenter Natur, versteht. Der rein formale Rahmen des Schemas in der Unterscheidung von Notwendigkeit und Kontingenz lässt eine *asymmetrisch* wechselseitige Inter-in-Dependenz, die den Schöpfer der Schöpfung dennoch vorordnet, obwohl er von seiner Schöpfung abhängig sein soll, als begrifflichen Widerspruch erscheinen. Prozess theologisch resultiert daraus die rein gedankliche Unterscheidung (Dipolarität) des göttlichen Wesens, das als unbedingte Einheit zu denken ist. <sup>25</sup>

<sup>24</sup> HARTSHORNE, 16 Ansichten [wie Anm. 1], 204.

<sup>25</sup> Diese vermeintliche »Zweiteilung« ist für Whitehead keinesfalls eine reale Teilung der göttlichen Einheit, sondern eine *distinctio rationis*. Vgl. dazu MÜLLER, Gott-Welt-Kreativität [wie Anm. 4], 129 in Bezug auf A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York 1969, 344; in der deutschen Ausgabe A. N. WHITEHEAD, *Prozess und Realität* (= stw 690), Frankfurt a. M. 2008, 614. Siehe zur Problematik des Verständnisses des dipolaren Theismus auch PH. CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids u. a. 2004, 73–81, hier insbesondere 82. Dort problematisiert Clayton das univoke Verständnis der Gott-Welt-Beziehung wie folgt und geht dabei auch auf die dipolare Dialektik ein: »What happens when we return with this result to the question of God's relation to the world? Earlier we found ourselves pulled between the monism of Spinoza's ›one substance with many modes‹ and the separation of God and world based on the demands of divine perfection. Dipolar pantheism suggests a more dialectical answer: not unity or difference, but unity-in-difference. The world is neither indistinguishable from God nor (fully) ontologically separate from God. Univocal language breaks down here, as it often does when we try to express dialectical relations. Arguably, one of the great weaknesses of the line of thought from Whitehead

Zudem überrascht, dass die von Hartshorne unter dem Anspruch religiöser Wahrheit begründete Position 11 im weiteren Verlauf (wie noch zu zeigen sein wird) eine Fülle unterschiedlicher Positionen in sich vereint, sodass diese ihrerseits eine neue, veränderte Differenzierung erforderlich machen. In diesem Zusammenhang ist auch zu prüfen, ob die theologische Bestimmung der Beziehung Gottes zur Welt formal durch Freiheit und inhaltlich durch hingebungsvolle Liebe notwendig jenen internen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die für die dipolare Prozessphilosophie Hartshornes maßgeblich sind.

Zunächst ist in Bezug auf die von Hartshorne selbst gewählten Beispiele zu fragen, ob diese tatsächlich der Intention der Proponenten entsprechend zugeordnet wurden. Würde sich etwa ein Platon damit zufriedengeben, auf den Standpunkt eines Dualisten reduziert zu werden, der zwischen der Notwendigkeit göttlicher Ideen und der Kontingenz der Welt radikal trennt? Wenn Gottes Schöpfung *rein kontingent* sein soll, er selbst als Schöpfer jedoch *rein notwendig* (I.2), liegt eine unvermittelte Trennung beider Bereiche vor. Wäre beispielsweise eine platonische Teilhaberrelation (*μέθεξις*) dadurch noch hinreichend denkbar? Durch sie wird ein Urbild-Abbildverhältnis der ewigen Ideen zu ihren Exemplifikationen begründet, das keine abstrakte Trennung, sondern eine *prima facie asymmetrische* Beziehung zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem zum Ausdruck bringt. Das Unvollkommene ist jedoch nicht *restlos* unvollkommen, sondern lediglich *relativ*, insofern es an den Ideen real Anteil hat. Methexis ist wesentlich Anteilnahme. Deutungen im Sinne einer Trennung der Welt des Idealen bzw. der abstrakten Entitäten von der Welt des konkret Exemplifizierten durch eine sogenannte »Great Line of Being« stellen eine abstrakte Verkürzung dar, die auf dem nominalistischen Missverständnis beruht, dass das Ideale/Allgemeine/Universale wie ein partikular-konkretes Einzelding lediglich in einen anderen Seinsbereich verschoben wird. Dann grast gewissermaßen die Idee des Pferdes auf der Idee der Weide.<sup>26</sup>

---

to Hartshorne was to advance dipolar theism with insufficient emphasis on the dialectical nature of the relationship. A Hegelian (or Peircean) revision of process thought would retain the ›two-ness‹ of the two poles in God but would attempt to add as a third moment the movement of relation between them. The resulting trinitarian form of process theology represents a fascinating new research program.«

<sup>26</sup> Vgl. etwa M. JUBIEN, *Contemporary Metaphysics*, Hoboken 1997, 39–41.67. Dass das Problembewusstsein auch im analytischen Diskurs durchaus besteht, zeigt etwa M. BALAGUER, *Platonism in Metaphysics*, in: *Stanford Encyclopedia of Philoso-*

Weiterhin wird jede klassisch theistische Konzeption, die an einem Mindestmaß von Freiheit und Eigenständigkeit in der Welt festhält, nicht in die Zeile 2 eingeordnet werden können, was die tatsächlichen Vertreter beträchtlich dezimieren dürfte. Das kategoriale Schema mit seiner strikten Gegenübersetzung duldet eine Vermittlung von Notwendigkeit und Kontingenz – gleich welcher Art – nur an den Punkten, wo N und C gemeinsam gesetzt werden (Spalte III in Bezug auf Gott und Zeile 3 in Bezug auf die Welt). Dies führt zu jener oben angemerkten, verblüffenden Allzuständigkeit der Position 11(III.3). Mit anderen Worten: Sobald in irgendeiner Weise der Welt Notwendigkeit zugesprochen werden kann – und sei es nur in der Annahme notwendiger Naturgesetze –, scheint Zeile 2 ausgeschlossen werden zu müssen;<sup>27</sup> entsprechend in Bezug auf jegliche Form von Kontingenzzuschreibung auf Gott.

Die Allzuständigkeit der Position 11 wird durch die Frage verstärkt, ob die Begründung von Kontingenz durch Schöpfung nicht auch eine Kontingenz in Gott induziert, weil das Relative der Schöpfung irgendwie in Gott »aufgehoben« sein muss. Dieser Zusammenhang ergibt sich zumindest getreu dem hegelianischen Gedanken,

---

phy, 2016, online abgerufen unter: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/> (Stand: 25.07.2022): »One might put this metaphorically by saying that on the platonist view, numbers exist ›in platonic heaven‹. But we should not infer from this that according to platonism, numbers exist in a place; they do not, for the concept of a place is a physical, spatial concept. It is more accurate to say that on the platonist view, numbers exist (independently of us and our thoughts) but do not exist in space and time.«

<sup>27</sup> Die Zuschreibungsweise der Modalitäten erscheint prima facie unklar: Wie ist bspw. die Zuschreibung von »Notwendigkeit« in Bezug auf die Welt zu verstehen: Muss sie ihrer Existenz nach als notwendig gelten oder reicht eine wie auch immer geartete Form von notwendigen Strukturen (allgemeine Gesetzmäßigkeiten wie logisch-mathematische Beziehungen, konstante Naturgesetze etc.)? In der religionsphilosophischen Debatte werden sie meistens als modale Existenzaussagen gedeutet: Gott existiert notwendig – die Welt existiert kontingent usw. Eine solche Einschränkung würde bedeuten, dass uns als notwendig erscheinende Strukturen der Welt letztlich voluntaristisch vom Willen Gottes abhängig sind, also kontingent. Aber wenn Gottes Wille keine wankelmütige Willkür darstellen soll – zumal er klassisch als unveränderlich, ewig, einheitlich etc. gedeutet wird –, wird dann an dieser Stelle nicht mit der Schöpfung Gottes Notwendigkeit zumindest in die Grundstrukturen der endlichen, kontingenten Wirklichkeit übertragen? Anders formuliert: Ist es nicht eine Fiktion, die auf dem Willensbegriff endlicher Menschen basiert, zu denken »Er hätte es auch anders schaffen können?«. Die Problematik beschreibt jene Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit im Willen Gottes, der als unbedingte Liebe zwar vollkommen frei, aber zugleich intrinsisch gut und treu ist.

wonach das Absolute nur dann wahrhaft absolut gedacht wird, wenn es das Relative – das als eigenständige Wirklichkeit erhalten wird – mit einbegreift.

Ausgehend von diesen ersten Beobachtungen und Problema-tisierungen sollen nun unterschiedliche Positionen erprobt und beleuchtet werden, um im Durchgang durch diese Recherche zu einer weiterführenden Klärung und Differenzierung des Hartshorne-Pickle-Schemas zu gelangen:

*Erstens:* Der klassische Deismus kann dadurch bestimmt werden, dass die Existenz Gottes notwendig ist und eine notwendige Voraussetzung der endlichen Wirklichkeit der Welt darstellt. Die formalisierte Gott-Welt-Beziehung der Position 2(N.c) sagt allerdings nichts darüber aus, »wie« sich das Gott-Welt-Verhältnis strukturiert. Charakteristisch für den Deismus ist es, dass Gott und Welt wie zwei »Seiende« einander gegenübergestellt werden. Gott begründet die Existenz der Welt einmalig. Er erschafft die Welt und setzt ihre Prozesse in Gang, wie ein Uhrmacher eine Uhr baut, aufzieht und anstößt. Gott überlässt die Welt daraufhin völlig ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit, ohne in sie oder ihren Ablauf einzugreifen, sei es durch Wunder oder spezifische Offenbarungen.<sup>28</sup> Ohne den Gedanken der fortdauernden Erhaltung (*creatio continua*) wird die Welt allerdings wie ein *Perpetuum Mobile* gedacht, das formal zukunfts- offen weiter existiert und ohne Störung oder Reparatur gesetzmäßig unendlich voranschreitet. Sobald dieser Gesetzmäßigkeit eine strenge naturale oder ontologische Form gegeben wird, müsste der Deismus allerdings der Position 3(N.cn) zugeordnet werden. Denn die hier auftretende Problemstellung ist von noch viel grundsätzlicherer Art: Gegenüber einer radikalen, dualistischen Trennung der Bereiche (I.2) lässt sich schon bezüglich des Platonismus anfragen, ob es nicht zwangsläufig zum Wesen der Ideen gehört, sich zu exemplifizieren, sodass auch hier dem Notwendigen das Kontingente nicht einfachhin fremd sein kann. Dies ist selbst im Blick auf das deistische Schöpfungsverständnis entsprechend zu übertragen: In welcher Art und Weise ist das Göttliche denkbar, wenn es in seiner notwendigen Existenz das Schaffen kontingenter Kreaturen bewerkstelligen kann. Muss Gott nicht das Kontingente in seiner Kontingenz aus seiner Notwendigkeit heraus so bestimmt haben, dass es eben »Spuren«

---

<sup>28</sup> Vgl. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz u. a. 1978, 43–56, bes. 49ff.

seiner Notwendigkeit an sich trägt – gerade, wenn er selbst keine weiteren Interventionen oder Beziehungsakte mehr in und mit der Welt unternehmen sollte? Trägt diese gleichwohl bedingte und endliche Wirklichkeit nicht zugleich tief innerlich und wesentlich die Züge ihres Schöpfers?

*Zweitens:* Für den Theismus kann die Einsicht festgehalten werden: Ohne Gott gäbe es schlechthin und radikal absolut nichts. Alles, was ist, inklusive der endlichen Eigenständigkeit der Schöpfung und der Freiheit des Menschen, existiert nur aufgrund von Gottes freiem Erschaffen und in Abhängigkeit zu diesem. Eine dualistische Gegenüberstellung von Schöpfer und Geschöpf, welche die kreatürliche Wirklichkeit gegenüber dem Göttlichen mit Notwendigkeit versieht (Zeile 1 des H-P-Schemas), erweist sich mit einem wie auch immer gearteten Theismus als unvereinbar. Insofern wird Kontingenz aus theistischer Perspektive dem Welthaften zwangsläufig zugeschrieben (d. h. Zeilen 2 und 3).

*Drittens:* Der geistmonistische Akosmismus (N.O) wird von Hartshorne in Zusammenhang mit einigen hinduistischen und europäischen Monismen gesehen. Allerdings bleibt Hartshorne hier wiederum konkrete Beispiele schuldig.

Unter Umständen kann an den sogenannten Idealismus George Berkeleys gedacht werden, für den nur in geistigen Vorstellungen (Ideen) erfasste Gehalte real waren. Menschen haben über ihre Vorstellungen Zugang zur Welt.

»Die Existenz der äußeren Dinge besteht in ihrem Wahrgenommenwerden: esse est percipi. ... Der Geist als solcher ist unerkennbar. Sein Wesen besteht ... im Erfassen: esse est percipere. ... [...] Naturgesetze sind nur Zeichen. Kategorien wie Materie, Kausalität, Bewegung und Substanz sind entbehrlich.«<sup>29</sup>

Daher lassen sich menschliche Kenntnisse auf die menschliche Subjektivität bzw. den menschlichen Geist, also die Instanz, welche wahrnimmt (esse est percipere), und auf das, was wahrgenommen wird (menschliche Vorstellungen), zurückführen. Der menschliche Geist (spirit) ist etwas Aktives, Unausgedehntes, Unteilbares, Sub-

<sup>29</sup> E. R. SANDVOSS, Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Wiesbaden 2004, 250. Zur Substanzfrage von Materie und Geist, vgl. a. L. DOWNING, George Berkeley, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2004, online unter: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/berkeley/> (Stand: 25.07.2022).

stanzielles, das wir ebenso wie das Unendliche oder Gott nur intuitiv im Begriff (notion) erfassen, weil es nie Gegenstand von Wahrnehmung, sondern Bedingung derselben ist.<sup>30</sup> Es gehört zur Natur des Unendlichen, dass es vom Endlichen aus nicht begriffen werden könne. Sind alle Erfassungen von Wirklichkeit unsere Vorstellungen von Wirklichkeit, so kann eine über den Menschen hinausgehende Realität (in einer Welt an sich) nicht behauptet werden. Die verblüffende Variabilität in Eindrücken des Sehens oder Hörens geht somit auf das Wirken eines anderen (göttlichen) Geistes zurück. Damit versucht Berkeley einen Materialismus erkenntnisidealistisch zu unterlaufen.<sup>31</sup>

Hingegen dürfte es problematisch sein, im indischen Denken etwa die Position Śāṅkaras einem solchen Akosmismus zuzuordnen. Im Advaita-Vedanta geht es um die Einheit von Ātman und Brahman, die in der Wahrnehmung des Vielen und in der Bindung an das Einzelne des Vielen verloren wird bzw. verblendet ist. Śāṅkara betrachtet die Welt durchaus als von Brahman in Form eines Selbstausdrucks gewollt. Allerdings ist in der Śāṅkara Interpretation umstritten, ob Maya, die verblendende Verhüllung, welche das Viele abtrennt vom schlechthin Einen erfassen lässt und zur falschen Fixierung auf die Dinge der Welt führt, entweder Bedingung der Ausdifferenzierung des schlechthin Einen in das Viele hinein ist oder nur die Bedingungen der falschen (eigenständigen, abgetrennten) Sicht des Vielen.<sup>32</sup>

*Viertens:* Religionsphilosophisch und systematisch-theologisch von besonderem Interesse ist die Unterscheidung zwischen Position 10 (NC.c) und 11 (NC.nc), weil in diesem Kontext all jene Theologien

---

<sup>30</sup> Vgl. George Berkeley, online unter: [https://de.wikipedia.org/wiki/George\\_Berkeley](https://de.wikipedia.org/wiki/George_Berkeley) (Stand: 18.11.2019).

<sup>31</sup> Siehe dazu auch T. I. OIZERMAN, *The Main Trends in Philosophy. A Theoretical Analysis of the History of Philosophy*, Moscow 1988, 78: »He did not evade the question of the external source of the diversity of the sense data at the disposal of the human individual. He strove simply to show that the causes of sensations could not be things, because what we called things, and considered without grounds to be something different from our sensations, were built up wholly from sensations. There must consequently be some other external source of the inexhaustible diversity of sensations. The source of our sensations, Berkeley concluded, could only be God; He gave them to man, who had to see in them signs and symbols that carried God's word.«

<sup>32</sup> Vgl. A. RAMBACHAN, *Gnoseological Interpretation of Śāṅkara: A Proposal for the Relatedness of saṃyama- and nirguṇa-brahman*, in: B. NITSCHKE/M. SCHMÜCKER (Hg.), *God or the Divine? Religious Transcendence beyond Monism and Theism, between Personality and Impersonality*, Berlin 2023, 419–432.

zu verorten sind, die einen starken (offenbarungstheologischen oder inkarnatorischen) Bezug Gottes auf die Welt hin kennen. Christlicherseits würde man vermuten, dass die Positionen 2 (I.2) und 3 (I.3) das umreißen, was man einen abstrakten, philosophischen Theismus nennen könnte. Sie werden von Hartshorne bezeichnenderweise als klassischer Theismus angesehen. Hingegen bezeichnen die Positionen 10 (III.2) und 11 (III.3) die Möglichkeiten eines religiösen, weil offenbarungstheologischen oder/und inkarnatorischen Gott-Denkens. Demnach will Gott selbst eine aktive Beziehung zur Welt und bestimmt sich durch unterschiedliche Formen der Immanenz in Welt: Muslimisch ist das der Fall, wo die Welt als in Liebe geschaffen und der Koran als »Liebesbrief« Gottes an die Menschen vorgestellt wird.<sup>33</sup> Christlich kommt dies ebenso in der aus Liebe geschaffenen Schöpfung zum Ausdruck. Dies ist ein Gedanke, der soteriologisch unterfasst und intensiviert wird. Die Geistzuwendung Gottes in der Welt und an alle Welt wird durch die Inkarnation als spezifische Präsenz in menschlicher Geschichte potenziert. Dies kann exemplarisch bei Moltmann im Modell des göttlichen Wohlgefallens gezeigt werden.<sup>34</sup> Dann ist das geliebte Dasein der Welt sinnentsprechender und insofern notwendiger Ausdruck der Liebe Gottes. Unter dieser Prämisse bleibt zu fragen, ob nicht alle offenbarungstheologischen Theologen notwendig den Positionen 3 (I.3) oder 11 (III.3) zuzuordnen sind.

Durch die christlichen Gedanken des dynamischen Inneseins Gottes in den Prozessen der Welt und am Grund der Freiheit der Menschen kraft des Geistes sowie der Annahme der Welt und des Menschen durch Gott im Prozess und Geschehen der Inkarnation wird die abstrakte Bestimmung Gottes als notwendig ohne Kontingenz (I.3) aufgehoben und muss die formale Unterschiedenheit von Gott und Welt bzw. Schöpfer und Schöpfung einerseits aufrechterhalten

<sup>33</sup> Vgl. M. KHORCHIDE, Die Rede von Gott im Islam – aber von welchem Gott?, in: A. DZIRI (Hg.), Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz, Freiburg 2013, 63–80; A. M. KARIMI, Von der Immanenz Gottes im Islam, in: A. DZIRI (Hg.), Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz, Freiburg 2013, 95–108.

<sup>34</sup> Vgl. etwa J. MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes (= Systematische Beiträge zur Theologie 1), München 1980, 120: »Im biblischen Begriff des ›Wohlgefallens‹ sind die Freiheit des göttlichen Willens und die Entsprechung des göttlichen Wesens auf das beste vermittelt. Zufall und Notwendigkeit in sich vermittelnd, Willkür und Zwang ausschließend, ist Gottes Welt dann zu verstehen als ein ›Spiel seines göttlichen Wohlgefallens.«



und andererseits in Prozessen der Intensivierung des Gott-Welt-Verhältnisses neu bestimmt werden. Denn was bedeutet es, dass Gott nicht nur die Schöpfung am Anfang gutgeheißen, sondern sie in der geschichtlich-konkreten Person Jesus von Nazareth sogar als kontingente in ihrem Wesen »angenommen« hat? An dieser Stelle wird mit der Inkarnation Gott selbst – sich in die Kontingenz mitteilend – dem Menschen durch seine wahre Menschlichkeit heilsgeschichtlich offenbart. Dies geschieht solcher Art, dass das Notwendige *in* und *an* der Kontingenz präsent wird. Dieser Gedanke hat unverkennbar Rückwirkung auf das Verständnis Gottes, insofern Gott sich das Kontingente als Ort der Bestimmung seiner selbst zu eigen macht.

*Fünftens:* Christlich-theologisch ist darum erstens das asymmetrische (schöpfungstheologische) Gott-Welt-Verhältnis entscheidend, aufgrund dessen es eine notwendige Geborgenheit der Welt in Gott gibt (*Welt in Gott*). Zumindest aus christlicher Perspektive ist das Sein der Welt in Gott selbstverständlich: »denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir« und sind darum »von seinem Geschlecht« (Apg 17,28). Deshalb ist das Sein der Welt in Gott aus christlicher Perspektive kein spezielles Unterscheidungskriterium zwischen Theismus und Panentheismus. Zweitens ist die zuwendungsvolle »Immanenz« Gottes in der Welt entscheidend, der im Geist die Welt wirkt und in der Inkarnation des Sohnes die Welt annimmt (*Gott in Welt*). Auch dieser Zusammenhang ist aus christlicher Perspektive kein Anlass, zwischen Theismus und Panentheismus prinzipiell zu unterscheiden. Der Unterschied zwischen Theismus und Panentheismus wird vielmehr dort virulent, wo drittens die rückwirkende Bedeutsamkeit der Kontingenz der Welt für Gott selbst in den Blick kommt. Die aus dem frei erschaffenden, beziehungswilligen und beziehungsreichen Gott begründete co-Relation kann so lange als christlicher Panentheismus firmieren, wie die Asymmetrie der ontologischen Begründung im Gott-Welt-Verhältnis gewahrt bleibt. Damit ist aufzuhellen, welche möglichen Typologien der Feedbackschleife bzw. der Rückwirkung der Welt auf Gott innerhalb des Gott-Welt-Verhältnisses angenommen werden können. Der Terminus »Feedbackschleife« kann zunächst positiv die Überwindung eines deistischen Dualismus anzeigen. Dennoch ist er in seiner ontischen Struktur nur begrenzt geeignet, die Schöpfung als liebenden Selbstaussdruck des immanent-transzendenten Gottes und die Inter-in-Dependenz zwischen göttlicher Zuwendung und menschlicher Antwort angemessen wiederzugeben. Auf dieser Linie



werden unterschiedlich starke oder schwache Modelle der Bedeutung der weltlichen und geschichtlichen Kontingenz für Gott zum Thema, wofür die Ansätze unter anderem von Jürgen Moltmann und Hans Jonas Beispiel sein können.

Denn die Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Kontingenz gewinnt bei Jürgen Moltmann am Beispiel des Kreuzestodes besondere Relevanz. Systematisch entsteht die Frage, ob der eine Herr Jesus Christus in der ungetrennt-unvermischten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur als geschichtliche Person von der existenziellen Erfahrung der Kontingenz, also dem Leiden und dem Tod am Kreuz, derart separierbar ist, dass das Notwendige (die göttliche Natur) über den frei auf sich genommenen Tod am Kreuz hinaus diese Kontingenz lediglich »außer sich« (in der menschlichen Natur) haben kann? Hier überkreuzen sich die Problembereiche von Schöpfung aus Liebe und Tod am Kreuz in der dialektischen Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit. Bezüglich des Schöpfungsaktes kommt keine äußerliche, sondern nur eine intrinsische Notwendigkeit Gottes infrage: Er schafft aus Freiheit, seinem Wesen als Liebe entsprechend. In Bezug auf den Tod am Kreuz erweist er sich seiner Schöpfung gegenüber bis in die existenziellen Letztbereiche der Kontingenz hinein als in beherbergender Treue zutiefst innerlich verbunden. Diese theologische Beschreibung der Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung von Anfang bis Ende, von Innen und Außen, als hervorbringender Letztgrund, bleibend erhaltendes Gegenüber und anteilnehmenden Begleiter lässt die Motive panentheistischer Vermittlung von Transzendenz und Immanenz auch im H-P-Schema deutlich werden (III.3).<sup>35</sup>

*Sechstens:* Vorläufig und in der Offenheit weiterer Ergänzung und Differenzierung soll hier zwischen drei Modalitäten (schwach, mittel, stark) der pan-en-theistischen Feedbackschleife unterschieden werden:

Christlich und mit schwacher panentheistischer Ausprägung, so wurde eben gezeigt, kann eine solche Rückwirkung nur im Horizont der Liebe und Freiheit Gottes verstanden werden und nur in der Weise

---

<sup>35</sup> Fraglich ist, ob diese Motive einem recht verstandenen christlichen Theismus jemals fremd waren, oder ob sie sich nicht vielmehr aus den Diskussionen um die neuzeitliche Entwicklung des Deismus, den anschließenden Atheismus- und Pantheismusstreit sowie abstrakten Verkürzungen ausgehend von rationalistischen Epistemologien und Ontologien herrühren?

erfolgen, wie Gott sich von der Geschichte der Welt in aller Freiheit der Liebe betreffen lassen will:

»Pathos kann in Gott nicht sein, sofern dieses ein ungewolltes Bestimmtwerden von außen her besagt. Oder positiv gewendet: Gott (und auch der Menschgewordene) kann passiv nur betroffen werden, sofern dies einem vorausgehenden aktiven freien Willensentschluss entspricht.«<sup>36</sup>

Sowohl die Schöpfungsdifferenz als auch die Feedbackschleife sind darin durch die Freiheit Gottes und sein freies Wollen bestimmt.

In einer mittleren Stärke entwickelt Hegel in seinen »Vorlesungen zur Philosophie der Religion« (1821–1831) einen spekulativen Pantheismus göttlicher Selbstvermittlung. Demzufolge ist die Idee Gottes als absolute Idee zu bestimmen: In einer Reinterpretation des aristotelischen Denkens ist Gott in sich Einheit von Begriff und Realität sowie Einheit als »Persönlichkeit«, d. h. die Einheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem. Darin ist das Absolute Gottes »sich Wissende Wahrheit«<sup>37</sup> und Versöhnung schlechthin. Dem menschlichen Geist ist die absolute Idee präsent in den unterschiedlichen Geistesgestalten. Schließlich im Modus der geschichtlichen Vorstellung als »Offenbare Religion«. Damit gibt sich das Absolute dem endlichen Geist als Gegenstand, damit der endliche Geist zur Gewissheit des Göttlichen kommt. Inhalt der offenbaren Religion ist die Versöhnung: Gott manifestiert sich von sich aus, indem er eins mit seiner Darstellung ist; er manifestiert sich in der Vereinigung mit dem Besonderen und Endlichen (Inkarnation) und als Einheit von Einheit und Differenz, Vermittlung und Unmittelbarkeit (Trinität), sowie als Aufnahme des Negativen (Kreuz und Auferstehung). Doch kann Gott als Gott für den endlichen Geist sich nicht im endlichen Geist behalten, sondern hat sich selbst mit Gott zu versöhnen. Nur so ist die Form der offenbaren Religion auch »Versöhnung«. Die Versöhnung des unendlichen Geistes Gottes mit dem endlichen Geist des Menschen ist konkret, indem Gott im Inneren des subjektiven Geistes der Menschen als Geist der Gemeinde wirksam ist. Dies geschieht durch den Rückbezug der Gemeinde auf das unendliche Selbstsein des Absoluten: »Die Selbstvermittlung der absoluten Idee, ihre Entäußerung in die Natur und ihre Rückkehr zu sich im Geist sind

<sup>36</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 200.

<sup>37</sup> Vgl. HGW 6, 549 (= G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke* Bd. VI, 549).

[...] der spekulative Gehalt der Lehre insgesamt.«<sup>38</sup> Damit ist auch die Einheit von Außen und Innen gewährleistet: »Die Wesentliche absolute Rückkehr ist die Wendung aus der Äußerlichkeit in das Innere.«<sup>39</sup> Allerdings ist die Bewegung der Verinnerlichung und der Rückkehr in der Religion noch unvollkommen: Einerseits ist sie auf die Gemeinde begrenzt, andererseits ist sie noch im Modus der Vorstellung und des Kultus gegeben und nicht im philosophischen Begriff wie bei Hegel selbst realisiert. So verlangt Hegel einerseits ein »Vergehen der Gemeinde« in der Versöhnung der Welt, andererseits die Aufhebung der Religion in einer Philosophie des Absoluten.

Jürgen Moltmann vertritt unter soteriologischen und kenotischen Vorzeichen und innerhalb des christlich-theologischen Spektrums einen relativ starken Panentheismus, obwohl er hinsichtlich der Bidirektionalität von Brüntrup als modal schwacher bidirektionaler Panentheismus bezeichnet wird. Dieser ist durch die Teilnahme Got-

---

<sup>38</sup> Vgl. J. ROHLS, *Gott, Trinität und Geist (= Ideengeschichte des Christentums 3)*, Tübingen 2014, 734. Wird Gott von daher in seiner ewigen Idee betrachtet, so gehört es zu Gott, sich selbst zu bestimmen und sich zu unterscheiden. Das absolute Leben bedeutet, einen Unterschied zu setzen, zugleich den Unterschied als keinen zu setzen, sodass der Eine im Andern bei sich selbst ist. In dieser unterscheidenden Einheit erweist sich Gott als der Heilige Geist oder die ewige Liebe. Soll dieses Spiel der Liebe des lebendigen Gottes mit sich selbst nicht Spielerei sein, sondern radikaler Ernst, bedarf Gott der Schau seiner selbst im Unterschiedenen zu sich, d. h. im Andern seiner selbst. So muss er im anderen seiner selbst bewusst werden und als dieses Wissen angeeignet sein. In dieser Hinsicht ist der Sohn der Vorbegriff des Anderen und die Schaffung des Anderen, der Welt, und damit des Unterschiedes zu sich: »Gott als Vater ohne den Sohn ist noch nicht der wahre Gott, sondern dieser ist erst als der ewige Prozess« (736). So gehört es zum Prozess des Absoluten und damit zum Begriff des trinitarischen Gottes, dass Gott das andere seiner selbst in der Gestalt der Natur und Geschichte aus sich entlässt und sich im Gegenüber als Grund des Gegenübers entwickelt. Die Entwicklung der Natur und des endlichen Geistes ist durch die absolute Idee vorgegeben. Gott gelangt durch das andere seiner selbst zu sich und dies geschieht, indem die Natur sich zum Geist fortentwickelt. Gott als Geist erhebt die menschliche Natur des Geistes zu sich selbst. Indem der Tod Jesu nicht nur der Tod eines Menschen, sondern zugleich der Tod Gottes ist, stirbt am Kreuz nicht nur der von Gott getrennte Mensch, sondern auch der vom Menschen getrennte Gott. Im Geist, der über den Tod hinausführt, findet eine Versöhnung von Unendlichkeit und Endlichkeit zur wahren Unendlichkeit hin statt. Die Auferstehung des am Kreuz gestorbenen Gottes in den Geist der Gemeinde hinein macht die Gemeinde in ihrem aufgeweckten Bewusstsein zur Präsenz der absoluten Idee im denkenden Menschen, die selbst auf das Unendliche, die Idee des Absoluten zugeht.

<sup>39</sup> *VPhRel/II*, 302 (= G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, 302).

tes an den Prozessen der Welt und durch die Aufnahme des Leidens der Welt in Gott gekennzeichnet: In diesem Panentheismus

»setzt Gott sich aber selbst dem Leiden der Welt aus, sodass die Erlösung der Welt auch eine Erlösung Gottes von seinem Leiden bedeutet. Moltmann entwickelt eine Gemeinschaftsgeschichte der trinitarischen Personen, die offen ist daraufhin, dass die Welt sich mit ihr vereinigt. Gott vollendet sich daher auch erst, wenn die Geschichte der Welt sich vollendet und Gott alles in allem sein wird. Er wirkt nicht nur auf die Welt, sondern die Welt wirkt auch auf Gott, so dass die immanente Trinität nicht wie bei Barth die Grundlage der ökonomischen Trinität ist, sondern die ökonomische Trinität sich in der immanenten vollendet.«<sup>40</sup>

*Siebtens:* Hans Jonas markiert einen Sonderfall des Gott-Denkens, insofern sein Abschied vom allmächtigen Gott und sein Konzept des schwachen Gottes, der in die Prozesse der Welt eingeht, an der Schnittstelle von Position 3(N.cn) oder 7(C.cn) zu stehen kommt, je nachdem, ob man den Akt absoluter Souveränität oder die im Akt gesetzte Selbstdepotenzierung Gottes aufgrund seiner Selbstentäußerung in den Blick nimmt. Angeleitet ist der Mythos von der Selbstentäußerung Gottes durch die kabbalistische Vorstellung des Zimzum, jener Selbstkontraktion des En-Sof, des Unendlichen. Für Jonas duldet der moderne Geist eine Vorstellung Gottes als Herrn der Welt und Geschichte nicht mehr. Jonas vertritt die Vorstellung von einem werdenden Gott, dessen Schicksal in den Händen der Menschen liegt. In der völligen Verdiesseitigung Gottes wird die Geschichte der Menschen nun zur Geschichte des ohnmächtigen Gottes. Im Prinzip folgt er dem seit Feuerbach formulierten Anspruch, wonach die Gattung Mensch ihre Gottesbezüge auf sich zurückzubeziehen hat, um sie als des Menschen eigene Aufgabe zu erfüllen. In mythischer Inszenierung formuliert Jonas:

»Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück, kein unergriffener und immuner Teil von ihr blieb,

---

<sup>40</sup> Vgl. etwa ROHLS, Gott, Trinität und Geist [wie Anm. 38], 1367 und ebd.: »Für Moltmann ist die Ablehnung des Apathieaxioms darin impliziert, dass Gott sich für die Affizierung durch anderes öffnet. Demnach teilt Gott als Liebe sich nicht nur als Vater dem Sohn, sondern auch der Welt und dem Menschen mit.«

um die umwegige Ausformung ihres Schicksals in der Schöpfung von jenseits her zu lenken, zu berichtigen und letztlich zu garantieren. (...) Vielmehr, damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurück-zuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie. (...) Mit dem Erscheinen des Menschen erwachte die Transzendenz zu sich selbst. (...) Jeder Artenunterschied, den die Evolution hervorbringt, fügt den Möglichkeiten von Fühlen und Tun die eigene hinzu und bereichert damit die Selbsterfahrung des göttlichen Grundes. (...) Die Schöpfung war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem sie [Anmerkung: die Gottheit] um des Daseins selbstbestimmter Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäußerung. (...) Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.«<sup>41</sup>

Hofft die Geschichte auf die 36 Gerechten, so ist nicht zu verkennen, dass die Gräueltaten der Menschen und die mörderischen Bosheiten der Geschichte »ihr finsternes Mal auf dem Antlitz der Ewigkeit« hinterlassen. In verantwortungsethischer Perspektive geht es bei allen zeitlichen Dingen um die »Sache der Ewigkeit«.<sup>42</sup> Da es kein originäres und identifizierbares Handeln des nun ohnmächtigen Gottes mehr gibt, das dem Handeln des Menschen überlegen wäre, ist das Handeln der Menschen selbst die Geschichte, die in Ewigkeit gilt. Als Geschichte, die *ex post* rekonstruiert werden kann und durch Gott als ewigem Bewusstsein lebendig erinnert und vergegenwärtigt wird, sind so die realen Aktivitäten oder Taten der Menschen und ihre mentalen Gedanken oder Gefühle unsterblich, aber nicht sie selbst als individuelle Subjekte. Dies gilt, insofern den Taten ein durch Entscheidung gültiger und weiterwirkender Sinn innewohnt. Doch ohne einen ewigen Gott, der der Geschichte überlegen bleibt, scheint zweifelhaft, ob die Bedeutung der Entscheidungen auf Ewigkeit oder auf das Nichts gesetzt ist. In sukzessiver Dauer werden die Taten der Welt in die Gottheit eingetragen, weil Gott ganz in der Immanenz aufgeht. Insofern Opfer und Täter am Aufbau und

<sup>41</sup> H. JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, *Frankfurt a. M.* 1984, 15–47 [im Original kursiv].

<sup>42</sup> H. JONAS, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: H. JONAS (Hg.), *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen* <sup>2</sup>1987, 44–62, hier: 61f.

an der Formung der Gottheit mitarbeiten, gewinnen die Täter gegenüber jenen unschuldigen Opfern, die noch gar nicht zum bewussten oder entschiedenen Handeln fähig sind, die Oberhand. So kann ein Pantheismus aus Schwachheit kaum vermieden werden. Dies gilt zumindest dann, wenn ein »radikales Werden in Gott« hineingetragen wird und »Gott und Welt (Natur)« so ineinandergefügt werden, dass die »Welt und Geschichte als Moment der Selbstwerdung Gottes« zu begreifen ist.<sup>43</sup> Je nachdem, wie man den absoluten Entschluss der Selbstdepotenzierung zu der geschichtlichen Schwachheit Gottes in Bezug setzt, ob man es als ontologisches Begründungsverhältnis fortdauernder Selbstdepotenzierung oder als nachfolgenden Selbstverlust aus Selbstdepotenzierung heraus begreift, wird man die Frage der Schwachheit und Kontingenz unterschiedlich beantworten. Der Ansatz von Hans Jonas leitet dann zu der alternativen Einsicht an, dass es eine Kontingenz und Notwendigkeit der Welt entweder aus absoluter Selbst-Setzung Gottes (N.cn) oder aus Selbstverlust und Schwachheit Gottes (C.cn) geben kann. In »Vergangenheit und Wahrheit«, einem späten Nachtrag, fordert Jonas, dass die Wahrheit von Aussagen über Vergangenes eine Präsenz des Vergangenen in der Gegenwart eines ewigen Gedächtnisses erfordert. So wird die Erinnerung der Wahrheit zum Anlass, einen ewig existierenden Geist und damit den Gottesgedanken postulativ zu fordern, der über die Gräueltaten und Abgründe der Geschichte hinausreicht und erhaben ist. Solches lässt sich nur denken, wenn die Selbstdepotenzierung ein ontologisches Begründungsverhältnis aus absoluter Selbst-Setzung heraus ist und insofern temporär zur Geschichte des Kosmos und der Menschen ist.

### 3. Pragmatisch-hermeneutische Einordnung der kategorialen Schematik des Gott-Welt-Verhältnisses

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass prinzipiell auf die methodenpolitischen Aspekte des kategorialen Hartshorne-Pickle-Schemas hinzuweisen ist. Jede dialektische oder gar transzendente Vermittlung von Notwendigkeit und Kontingenz scheint nicht nur notwendig

---

<sup>43</sup> J. B. BRANTSCHEN, Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich, in: FZPhTh 27 (1980) 224–246, hier: 226. Vergleiche ausführlich zu Jonas: TH. SCHIEDER, Weltabenteuer Gottes, Paderborn 1998.

auf III.3 festgelegt zu sein, insofern sie beide Eigenschaften für beide Relata in irgendeine Beziehung setzen muss. Vielmehr sind die Gedanken transzendentaler Freiheit und einer Schöpfung aus Liebe *per se nicht kategorial fassbar*, da sie sich nicht auf die logisch gegensätzlichen Definitionen von Notwendigkeit und/oder Kontingenz reduzieren lassen. Es sprengt quasi die logische Schematik, eine Begründung von Kontingenz durch Notwendigkeit zu denken, etwa indem göttliche Schöpfungsfreiheit als freie Entschlossenheit zur Selbstentäußerung der Liebe gedacht wird, in der diese Entscheidung intrinsisch notwendig begründet liegt – insofern Liebe eben nur dann Liebe ist, wenn sie sich frei selbst mitteilt, oder wie Moltmann sagt:

»Denn es ist kein Gott denkbar, der nicht schöpferisch wäre. Und wenn Gottes ewiges Sein Liebe ist, dann ist auch die göttliche Liebe seliger im Geben und im Nehmen. In ewiger Selbstliebe kann Gott nicht selig sein, wenn Selbstlosigkeit zum Wesen der Liebe gehört.«<sup>44</sup>

Ebenso ließe sich auch der Gedanke einer »bedingten Unbedingtheit« als Grundlage menschlicher Freiheit nicht mehr fassen.

An diesem Problem spiegelt sich die zentrale Grundproblematik der methodisch auf elementare Logik enggeführten analytischen Theoriebildung zurück. Die zumeist stillschweigend (und somit unbegründet) vorausgesetzte Inanspruchnahme eines *univoken Seinsbegriffs* und die damit verbundene Reduktion des Skopus philosophischen/theologischen Denkens auf das kategorial Fassbare führt notwendig jedes Objekt dieses Denkens in modellhafte Abstraktheit. Auf diese Weise werden Gott und Welt wie zwei »Seiende« vorgestellt. Solch eine ontische Fassung kann weder dem Begriff der Welt als konkreter Realität einerseits und als Idee einer Ganzheit von Wirklichkeit andererseits noch dem Begriff Gottes als dem letzten unbedingten Grund dieser Wirklichkeit gerecht werden. Behauptete man Gottes schöpferische Kraft als ursprünglich nur in dem Sinne, dass ihr keine äußere Bedingung vorausgeht, sie aber begrifflich in der Relation zum Geschaffenen als dessen Bedingung aufgeht, so ergäbe sich zwar durchaus eine Asymmetrie in der Beziehung zwischen Grund und Begründetem. Diese Beziehung stellt dann allerdings als reales *Bedingungsverhältnis* eine positive Zuschreibung dar, welche auch Gott selbst zu einem *Relationsglied* macht. Eine Deutung dieses Verhältnisses kann etwa mit Magnus Striet einer

<sup>44</sup> MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes [wie Anm. 34], 121.

ungezügelter Negativer Theologie offenbarungspositivistisch ihre Grenzen aufzeigen, wodurch aber zugleich bestimmte religiös-theologische Voraussetzungen getätigt werden.<sup>45</sup> Vor allem eine radikaler ansetzende philosophisch-theologische Perspektive, welche religiöse Zeugnisse zwar reflektieren kann (und dies ggf. in eigenen religiösen Kulturumständen auch muss), sie jedoch nicht unbegründet voraussetzen darf, wird an dieser Stelle mit jener auf Kant und Heidegger zurückgehenden Onto-Theologie-Kritik konfrontiert.<sup>46</sup> Dabei wird die Frage nach einer *Vergegenständlichung* Gottes im rationalen Begriff – hier bezogen auf den Gegensatz zwischen Gott und Schöpfung – aufgeworfen. Das zentrale Problem, Gott nur als *einzelnes Seiendes gegenüber allen anderen* anzusehen, ergibt sich wie folgt: Wenngleich höchster ontologischer Rangordnung, wäre Gott dergestalt wie ein Gegenstand der Welt gedacht – als dasjenige, worüber hinaus nichts Größeres und Vollkommeneres gedacht werden kann. Doch kommt es mit Anselm von Canterbury darauf an, zu sehen, dass Gott nicht einfach als ein solches Maximum vermessen und fixiert werden kann. Vielmehr ist er noch einmal größer als gedacht – derjenige, der noch einmal größer und vollkommener ist als alles, was vom Menschen her gedacht werden kann.<sup>47</sup> Soll der Grund alles Seienden allerdings nicht ein weiteres Seiendes *neben* den anderen in der Welt darstellen, muss er aufgrund der Vorstellung eines maximal Seienden entweder gleichsam an die Spitze einer innerweltlichen Seinspyramide geschoben werden, oder es findet eine gedankliche Entwicklung zu einem *supranaturalistischen Dualismus* statt, wodurch Welt und Gott wie zwei Seiende einander entgegengesetzt werden und Gott in einen *jenseitigen Bereich über der natürlichen Wirklichkeit* verschoben wird.

---

<sup>45</sup> Vgl. dazu M. STRIET, *Offenbares Geheimnis: Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003. Zur Diskussion dieser Perspektive siehe etwa A. HALBMAYR/G. M. HOFF (Hg.), »Negative Theologie heute?« Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg 2008.

<sup>46</sup> Siehe dazu D. STAMMER, *Gott im Erleben begegnen. Zur Philosophischen Theologie* Simon L. Franks, Freiburg/München 2016, 202–206; vgl. B. NITSCHKE, *Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium. Versuch über das trinitarische Selbstsein und die Eigenschaften Gottes*, in: TH. MARSHLER/TH. SCHÄRTL (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen Systematischer Theologie und Analytischer Religionsphilosophie*, Münster 2015, 411–444.

<sup>47</sup> Vgl. M. KIRSCHNER, *Größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg u. a. 2013; B. NITSCHKE, *Die Frage nach Gott*, in: B. P. GÖCKE/M. KNAPP (Hg.), *Gotteserkenntnis und Gottesbeweis: Philosophische und theologische Zugänge* (QD 320), Freiburg u. a. 2022, 43–83.



Oder Gott wird – wie in den orientierenden Modellbildungen im Anschluss an Brüntrup gezeigt – auch heuristisch komplementär gefasst und in der Dualität von *ens entium* und *ipsum esse per se subsistens* auch in transkategorialer Ganzheit oder All-Einheit des Seins selbst verstanden.

Ist die analytische Debatte vielfach durch univokes Denken und eine handhabbare Vorstellung Gottes als Maximum bestimmt, so verbietet sich umgekehrt eine einfache Rückkehr in die Vormoderne. Die moderne Wende zum Subjekt und die Bedeutung des naturwissenschaftlichen Weltbildes mitsamt seiner technischen und sozialen Erfolgsgeschichte darf nicht übersprungen werden. Beide bringen methodologisch veränderte Ausgangslagen und existenziell modifizierte Fragestellungen mit sich. So sind die Einsichten Platons, des Augustinus oder eines Thomas von Aquin nicht ohne Weiteres in moderne Kontexte übertragbar. Sie bedürfen einer zeitgemäßen Hermeneutik, die an die Lebens- und Sinnprobleme der Gegenwart anzuknüpfen vermag. Die Leistung einer *philosophia perennis* besteht demgemäß auch und gerade in der wiedergewinnenden Vergegenwärtigung – mit Hartmut Rosa gesprochen: In einer »Anverwandlung.«<sup>48</sup> Dies setzt voraus, gegenwärtige Diskussionen als Faktum anzuerkennen und sich zu ihnen aufgeschlossen zu verhalten. Im besten Fall lassen sich Grenzen ebenso wie Zugewinne ausmachen, möglicherweise aber auch Verluste beklagen und Weiterentwicklungen im Geiste verschütteter Einsichten anmahnen.

Die gegenwärtigen Debatten der Religionsphilosophie um »alternative Gottesbegriffe« oder ein mögliches »Überdenken der Personalität Gottes« oder dergleichen sind somit begrüßenswerte Vermittlungsversuche.<sup>49</sup> In ihnen zeigt sich eine große Bandbreite möglicher Denkmodelle, für die eine kategorisierende Klassifikation ausgehend von dem oben dargestellten Hartshorne-Pickle-Schema

<sup>48</sup> H. ROSA, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, 51.58.60.74.76 u. ö.

<sup>49</sup> Siehe bspw.. A. A. BUCKAREFF/Y. NAGASAWA (Hg.), *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016; TH. SCHÄRTL u. a. (Hg.), *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Münster 2016; J. W. COOPER, *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Grand Rapids 2007; PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids u. a. 2004; B. NITSCHKE/F. BAAB/D. STAMMER (Hg.), *Gott – Geist – Materie. Zwischen Protoperpersonalität und Transpersonalität*, Regensburg 2020.

hilfreich sein kann, weil sie aus dieser Denktradition stammt, also nicht erst äußerlich an sie herangeführt werden muss. Als Klassifikation von Denkmodellen kann sie freilich weder Vollständigkeit noch adäquate Passgenauigkeit beanspruchen. Mit ihr soll lediglich ein pragmatisch-heuristischer Nutzen verbunden werden. Dieser ist darin zu sehen, *signifikante Merkmale als Tendenzanzeigen im Gottesdenken* herauszuarbeiten. Wiederum solche können anschließend mit Motiven und Merkmalen klassischen Gottesdenkens abgeglichen werden.

Die nachfolgenden Beiträge zu Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues stellen diesbezüglich einen Diskussionsbeitrag dar, der – um einer Vermittlung der theologischen Perspektiven willen – die Probleme der unterschiedlichen Denkformen des Gott-Welt-Verhältnisses systematisch zu erörtern sucht. Dabei soll verdeutlicht werden, dass und auf welche Weise der Analogiebegriff die entscheidende Scharnierfunktion im theologischen Denken einnimmt. Wir schicken diese Beiträge ebenso wie diejenigen zu Descartes und Lotze der Diskussion gegenwärtiger religionsphilosophischer Ansätze voraus, um eine historisch-systematische Grundlage zu bieten.