

Bernhard Nitsche, Klaus von Stosch, Muna Tatari (Hg.)

Gott – jenseits von Monismus und Theismus?

BEITRÄGE ZUR KOMPARATIVEN THEOLOGIE

HRSG. VON

KLAUS VON STOSCH

BD. 23

Bernhard Nitsche, Klaus von Stosch,
Muna Tatari (Hg.)

Gott – jenseits von Monismus und Theismus?

Ferdinand Schöningh

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung:
Paul Klee, *Tempelgärten* (1920). Metropolitan Museum of Art, New York

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78260-1

Inhaltsverzeichnis

EINFÜHRUNG	9
------------------	---

I. Problemdiagnosen und Perspektiven

BERNHARD NITSCHÉ	
Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (1. Teil): Hypothese	25
KARLHEINZ RUHSTORFER	
Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zu Apophasis, Monismus und Theismus	63
DANIEL KROCHMALNIK	
Echad. Monopolytheismus im Judentum	95

II. WEGE UND KRITIK »MONISTISCHEN« UND »PANENTHEISTISCHEN« DENKENS

BENEDIKT PAUL GÖCKE	
Jenseits des Theismus: Panentheismus als Denkform der Postmoderne	113
REZA HAJATPOUR	
Monismus und monistische Positionen im Islam	137
MAGNUS LERCH	
Monismus als Denkform christlicher Theologie? Analyse und Diskussion des Konzeptes von Klaus Müller	153

MUNA TATARI	
Panentheismus als Möglichkeit Islamischer Theologie?	169

III. Wege und Kritik »theistischen« Denkens

KLAUS VON STOSCH	
Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus	189
HUREYRE KAM	
Die creatio ex nihilo – ein Spiegelbild des koranischen Angebots einer Weltanschauung? Eine Suche im Lichte koranischer Verse	213
MICHAEL ZANK	
Gott und Welt, Gott und Mensch: Ein Versuch zum jüdischen Monotheismus	227
ANNE EUSTERSCHULTE	
Weil Wahrheit bewährt werden will. Franz Rosenzweigs kritische Revision des Monismus	247

IV. Wege und Kritik »apophatischen« Denkens

HANS-JOACHIM HÖHN	
Radikale Verschiedenheit. Aktualität und Relevanz einer theologia negativa	271
JOHANNES HOFF	
Diesseits von Theismus und Pan(en)theismus: Orthodoxie in einer Post-digitalen Welt	291
HAJJ MUHAMMAD LEGENHAUSEN	
Mulla Sadra's Critique of Apophatic Mysticism and Pantheism	309

Autorenverzeichnis	323
Verwendete Literatur in Auswahl	329
Personenregister	333

Einführung

Religionen sind lebendige Systeme und kennen im Laufe ihrer diachronen Geschichte sowie in ihrer synchronen Multi-Topologie unterschiedliche kulturelle und ideelle Ausprägungen. Aktuell weist die Religionssoziologie auf eine progressive systemische Differenzierung der Gesellschaft hin. Diese geht mit einer starken kulturellen und sozialen Differenzierung der religiösen Bindungen einher. In den postsäkularen und posttraditionalen Gesellschaften des Westens und insbesondere im deutschen Kontext ist diese Entwicklung mit einem fortschreitenden Verlust konfessioneller und institutioneller Bindung verbunden. Innerhalb dieses traditionellen Bindungsverlustes sind insbesondere vier Tendenzen prägend, welche den Marktplatz der Meinungen bestimmen und Auswirkungen auf den Wandel der religiösen Einstellungen haben. So verdient dieses „Ge-Viert“ bei der beobachteten Krise der personalen Gottes-Vorstellung besonderes Augenmerk.

Neben dem Trend zu einer bindungsschwachen und positionierungsscheuen *Entkonfessionalisierung*, die aus einem biografischen und gesellschaftlichen Relevanzverlust religiöser Erfahrungen und Traditionen gespeist wird und darum im Grundsatz als Indifferenz weder signifikant positiv noch negativ eingestellt ist,¹ ist noch ein Trend zu einer *Pluralisierung* des religiösen Feldes zu beobachten, der sich durch die neue lokale Verortung von Menschen im globalen Migrationsstrom und seiner ebenso kulturellen Verflechtung wie religiösen Durchmischung ergibt.² Zudem ist die wissenschaftliche Moderne von einer soziobiologischen Betrachtung des Menschen begleitet, die traditionelle Menschenbilder aufbricht und von einem mitunter aggressiven, *szientifischen Atheismus*, begleitet wird, der den methodischen Atheismus der empirischen Wissenschaften vielfach in einen normativen Atheismus ummünzt.³ Dieser Naturalisierung

¹ Vgl. MARTINA KUMLEHNER, Religiöse Indifferenz und Differenzkompetenz. Religiöse Bildung als Überführung komplexer religiöser Unbestimmtheiten in einen bewussten Umgang mit dem Unbestimmbaren, Leipzig 2014; GERT PICKEL/KORNELIA SAMMET (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. 20 Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011; REINHARD HEMPELMANN/HUBERTUS SCHÖNEMANN (Hg.), Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen. Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten, Berlin 2013 (EZW-Texte 226).

² ROBERT N. BELLAH, Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970; PETER BEYER, Religions in Global Society, London 2000; STEWART M. HOOVER, Religion in the Media Age, London 2006; THOMAS SCHREIJÄCK, Religion im Dialog der Kulturen. Kontextuelle religiöse Bildung und interkulturelle Kompetenz, Münster u.a. 2000.

³ RICHARD DAWKINS, Gotteswahn, Berlin ¹³2014; RUDOLF LANGTHALER u.a., Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission, Wien u.a. 2010; ALISTER MCGRATH/JOANNA C. MCGRATH, Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus, Asslar ²2008; REINHARD HEMPELMANN (Hg.), Atheistische Weltdeutungen. Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Berlin 2014 (EZW-Texte 232); HORST GROSCHOOP, Humanismus und ‚neuer Atheismus‘, Berlin 2009; FLORIAN

des Denkens steht eine *Spiritualisierung* der Einstellungen gegenüber, die im Widerstand zur technokratischen Reduktion der Welt und des Menschen verstanden werden muss. In diesem Zusammenhang entwickeln sich neue Weltbilder. In ihnen werden unterschiedliche Spiritualitätspraktiken der globalen Traditionsströme kompiliert, werden mystische und synthetische Weltansichten stark gemacht und gelegentlich mit hochspekulativen physikalischen oder technizistischen Grenztheorien angereichert.⁴ In dieser Gemengelage bilden sich ebenso subinstitutionelle wie synthetisch organisierte Formen der Religionsproduktivität aus, die im individuellen Patchwork religiöser Einstellungen rekonponiert werden.⁵

Zur Krise des Theismus

Deshalb bestimmen Schlagworte wie Globalisierung und Kosmopolitisierung, Ökonomisierung und Effizienzsteigerung, Flexibilisierung und Beschleunigung, vernetzte Öffentlichkeit und medienvermittelte Virtualität, Neo-Ökologie und Female Shift nicht nur wichtige Trends der Gesellschaft, sondern auch maßgebliche Rahmenbedingungen für die Formung religiöser Einstellungen. Diese gehen Hand in Hand mit Prozessen der gesellschaftlichen Deinstitutionalisierung und der Entbindung von kulturspezifischen Traditionen. Der Zwang, nach der Dekonstruktion der großen „Metaerzählungen“ (J.-F. Lyotard) und nach dem Verlust eines normierenden Baldachins, das eigene Leben in der Vielfalt seiner Facetten als *Ich AG*, also unternehmerisch selbst gestalten zu müssen, führt unvermeidlich zu einer gesellschaftlichen Pluralisierung der religiös-weltanschaulichen Bezüge und zu einer Individualisierung von subjektiven Orientierungsleistungen.⁶ Deshalb stehen die religiösen Traditionen unter der Anforderung von öffentlicher Anschlussfähigkeit und individueller Adaptivität.

Bereits vor bald 20 Jahren hat Michael N. Ebertz herausgestellt, dass alle einschlägigen sozialwissenschaftlichen Erhebungen „eine Beschleunigung der Erosion des Gottesbegriffs als einer Grundkonsensformel in der Bevölkerung“ belegen. Für den christlichen Kontext bilanziert er „eine Pluralisierung der Gottesbilder und vor allem, dass spezifisch christentümliche Gottesvorstellungen immer weniger einen gesellschaftlichen Grundkonsens abgeben können, da sie in Ostdeutschland massivst – mit Zweidrittelmehrheit – abgelehnt, aber auch in

BAAB, Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute, Regensburg 2013 (ratio fidei: 51).

⁴ Vgl. FRANZ WINTER, Von Geistern, Dämonen und vom Ende der Welt. Religiöse Themen in der Manga-Literatur, Berlin 2012 (EZW-Texte 222); REINHARD HEMPELMANN/MATTHIAS PÖHLMANN, Esoterik als Trend. Phänomene – Analysen – Einschätzungen, Berlin 2008 (EZW-Texte 198).

⁵ Vgl. JEAN-CLAUDE KAUFMANN, Wenn Ich ein Anderer ist, Konstanz 2010; VIERA PIRKER, Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2012.

⁶ Vgl. PETER L. BERGER, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1980.

Westdeutschland nur noch von einer Minderheit mit Zustimmung akzeptiert werden“.⁷

Unter den spirituell und religiös interessierten Menschen trifft der traditionelle Theismus inzwischen auf eine weithin popularisierte – und den Traditionen enthobene – Religiosität der spirituellen Wanderer. Sie erproben Unterschiedliches, sind an unmittelbarem Spüren interessiert und schätzen neben auch körperbezogenen Erfahrungen vor allem eine spirituell gefertigte Erschließung aus erster Hand.⁸

Diese soziographisch diagnostizierten Krisen-Erscheinungen des traditionellen Theismus stellen eine immense Herausforderung für alle monotheistischen Religionen jüdischer, christlicher und islamischer Prägung dar. Wir plädieren dafür, diese Herausforderung verstehensorientiert, dialogisch und argumentativ aufzunehmen. Denn nur in vernunftgeleitet-argumentativer und ethisch-politisch einsichtiger Weise können die religiösen Traditionen der monotheistischen Religionen gesellschaftlich anschlussfähig bleiben.

Das Forschungsprojekt »Gott oder Göttliches«

Das Thema des vorliegenden Sammelbandes steht im Zusammenhang mit einem *Forschungsprojekt* von Bernhard Nitsche mit dem Titel *Gott oder Göttliches*. In diesem Projekt werden nicht nur die Krisen-Erscheinungen des personalisierenden bzw. christentümlichen Gott-Denkens und die steigende Akzeptanz unpersönlicher bzw. abstrakter Transzendenzvorstellungen in den Blick genommen.⁹ Vor dem Hintergrund der soziologischen Phänomene geht es auch um die tiefer liegenden, anthropologischen, religionsphilosophischen und religionsimmanenten Gründe für diesen Wandel. So kann zum Beispiel das Bekenntnis zu dem je größeren Gott, den keine Vorstellung letztlich einholen kann und der alle Vorstellungen des Menschen von innen her aufricht, immanente

⁷ MICHAEL N. EBERTZ, Was die Deutschen heute glauben. In: Christ in der Gegenwart 48 (1996) 205–206. Vgl MICHAEL N. EBERTZ, Spiritualität im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005) 193–208; HANS-JOACHIM HÖHN, Der fremde Gott. Glauben in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008; ROLAND CAMPICHE u.a., Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004.

⁸ Religionsmonitor 2013: Verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich, Gütersloh 2013; CHRISTOPH BOCHINGER/MARTIN ENGELBRECHT/WINFRIED GEBHARDT, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009 (Religionswissenschaft heute; 3); HUBERT KNOBLAUCH, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/M. 2009; HANS-JOACHIM HÖHN, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007; HEINER BARZ, Jugend und Religion 1: Religion ohne Institution, Opladen 1992.

⁹ RUDOLF ENGLERT, Gottesglaube hier und heute. Empirische Erkundungen und theologische Herausforderungen. In: Theologische Revue 103 (2007) 177–186.

Gründe für eine unumgängliche Pluralität von Gottes-Konzeptionen benennen.¹⁰ Zudem steht diese prinzipielle Uneinholbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes quer zu allen theo-politischen Konzepten, welche Gott für eine Praxis beanspruchen, die den Menschen nicht zu größerer Freiheit und umfassenderer Menschlichkeit führt, sondern in einer bestimmten religiösen Formation konservieren will.¹¹

Deshalb ist in dem Projekt zu prüfen, ob es jenseits historisch-kultureller Rahmenbedingungen und jenseits religiös-kontextueller Ausprägungen des Transzendenzbezuges auch aus anthropologischen Gründen eine Differenzierung von Transzendenzbezügen gibt, die sich nicht nur faktographisch niederschlägt und religionshistorisch zeigt, sondern sich auch philosophisch-anthropologisch ausweisen und religionsphilosophisch begründen lässt. Soweit diese Hypothese mit vernünftigen Gründen ausgewiesen werden kann, macht sie verständlich, warum es aus anthropologischen Gründen notwendig eine Pluralität von Transzendenzvorstellungen gibt und warum die Wende von einem anthropomorph personalisierten Gott zu eher unpersönlichen bzw. abstrakten Transzendenzvorstellungen mit dem Verlust der gesellschaftlichen Normierungskraft des großkirchlichen Christentums einen neuen Schub gewinnt.

Zum einen kann mit Niklas Luhmann darauf hingewiesen werden, dass es in den großen Religionen und den elaborierten religiösen Weltdeutungen unterschiedliche Transzendenzvorstellungen geben kann, die in den entsprechenden Systemen primäre oder sekundäre Funktion gewinnen. Beispielhaft kennt das Christentum nicht nur grundständig und dominant eine personale, genauerhin: persönlichkeitsbestimmte Gottesvorstellung (z.B. Vater), sondern kann subdominant auch unpersönliche oder naturale Bilder und Semantiken (Quelle, Licht, Kraft, Energie) für seine angemessene Gott-Rede beanspruchen.

Zum anderen kann so die institutionell flache und populäre Religiosität der spirituellen Wanderer in ihren zugleich vermischten und sich überlagernden Motiven der unterschiedlichen Formen des Transzendenz-Bezuges analytisch und begrifflich besser ausdifferenziert und bestimmt werden. Die unterschiedlichen und anthropologisch grundgelegten Formen des menschlichen Transzendenzbezuges können, so vermutet Nitsche – und das ist seine erkenntnisleitende religionsphilosophische Hypothese – in allen religiösen Systemen mit unterschiedlichen Prioritäten und Konstellationen von Grundton mit Dominante oder Subdominante, von Leitform und Sekundärform identifiziert werden.¹² Im weiteren Verlauf des Projektes ist zu prüfen, inwieweit dieses Modell geeignet ist, nicht nur explizit die Hochreligionen und ihre unterschiedlichen Akzentsetzungen verständlich zu machen. Darüber hinaus ist auch zu prüfen, inwieweit ein

¹⁰ MARTIN KIRSCHNER, *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg/Br. 2013.

¹¹ RICHARD SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg-München 1973.

¹² NIKLAS LUHMANN, *Religion*, Frankfurt/M. 1997.

solches Modell in der Lage ist, auch ein heuristisches Instrumentarium bereitzustellen, um die institutionell flachen und populären Religiositäten der spirituellen Wanderer in ihren international kompilierten und individuell re-komponierten Misch-Codes zu verstehen.¹³ Im Idealfall könnte dadurch eine Matrix aufgezeigt werden, welche sowohl die synkretistische Verbindung und Vermischung religiöser Elemente als auch die multiple Identifikation von systemisch differenten, aber funktional äquivalenten Motiven aus strukturellen, anthropologischen Gründen erlaubt. Wenn diese Hypothese ausgewiesen und zu einer These ausgearbeitet werden kann, dann würde mit religionsphilosophischen Gründen verständlich, warum bisher einfache und trennscharfe Alternativen wie Theismus und Pantheismus flüssig werden müssen und flüssig geworden sind.

Doch nicht nur die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, auch die innerchristlich-theologische Diskussion selbst zeigt an, dass der Begriff des Theismus fraglich geworden und seine Vorzugsstellung zur Beschreibung christlicher, jüdischer und muslimischer Gott-Rede problematisch geworden ist. Im Kontext dieses Sammelbandes soll deshalb ausdrücklich danach gefragt werden, ob es in den Traditionen der monotheistischen Religionen auch alternative Konzepte und modifizierende Aspekte zum traditionellen Theismus gibt, die es erlauben, andere Formen der Gott-Rede nicht nur zu erproben und auszuloten, sondern auch als weitende Perspektiven einzubringen. Vielfach wird heute – vor allen Dingen im angelsächsischen Diskurs – in unterschiedlichen Ausprägungen für einen Pan-en-theismus plädiert. Dieser Vermittlungsbegriff erscheint einerseits chancenreich und ist andererseits umstritten. Mit ihm wird unter anderem zum Ausdruck gebracht, dass nach neuen Vermittlungen von Einheit und Vielheit sowie von Gott und Welt zu fragen ist. Vor dem Hintergrund des empirischen Wissenschaftsparadigmas und neuer astro-physikalischer Modelle wird verständlich, warum insbesondere die kosmologische Dimension der Wirklichkeit zum neuen Angelpunkt auch der theologischen Reflexion geworden ist. Damit rückt die Frage ins Zentrum: Wie kann das theologische *In-Sein* der Welt in Gott als Sein-von-Gott-her bzw. das *In-Sein* Gottes in der Welt als schöpferische, erlösende und vollendende Zuwendung Gottes zur Welt so aus der Initiative Gottes hervorgehend gedacht werden, dass in dieser wechselseitigen Trans-Immanenz der Primat Gottes und die Eigenständigkeit der Welt und insofern die fundamentale Differenz und relationale Verbundenheit zwischen beiden zugleich zur Sprache kommen und dynamisch aufeinander bezogen werden? Im Gespräch der monotheistischen Traditionen ist zu prüfen, welche Integrationspotenziale für die gesellschaftlichen Transformationen des Religiösen in den verschiedenen Theologien vorhanden sind und wie

¹³ BOCHINGER/ENGELBRECHT/GEBHARDT, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion; REINHOLD BERNHARDT/PERRY SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008.

in systematischer Argumentation auf die Krise der personalen Gottesvorstellung reagiert werden kann. In diesem Zusammenhang kann gefragt werden, ob der Vermittlungsbegriff des Pan-en-Theismus eine integrative Versprachlichung des monotheistischen Gottesbezuges eröffnet, oder ob im kritischen Widerspruch die Anliegen apophatischer, monistischer oder theistischer Positionen umso stärker zur Geltung zu bringen sind. Zudem kann es hilfreich sein, die »traditionellen Brandherde« oder »heißen Eisen« des Theismus im Blick zu behalten, die insbesondere von Klaus Müller herausgestellt wurden. Zu diesen Stolpersteinen gehören die Fragen:¹⁴

- (a) der Theodizee als „der Fels des Atheismus“ (Georg Büchner);
- (b) eines Handelns Gottes in kosmischer und menschlicher Geschichte – im Kontext evolutionären Denkens und modernen Freiheitsbewusstseins;
- (c) wie die Freiheit und Souveränität Gottes gedacht werden können, wenn das evolutionäre Universum als zeitlich unbefristet (ohn-endlich) vorgestellt würde?;
- (d) wie ein Eingreifen Gottes in das Geschehen der Welt gedacht werden könnte, ohne die Eigenständigkeit kosmischer Evolution und menschlicher Freiheit aufzuheben, aber auch so, dass die Rede von göttlichem Handeln nicht überflüssig werden würde;
- (e) wie in einer konfliktgeladenen und gewaltbestimmten Welt (gerade auch der Religionen) ein ganzheitliches, Versöhnung und Frieden stiftendes religiöses Denken entscheidend gefördert werden kann.

Auch wenn diese Problemfelder nur selektiv thematisiert oder im Hintergrund der verschiedenen Beiträge bleiben, können diese Problemdiagnosen dennoch geeignet sein, um jeweils spezifische Ressourcen der unterschiedlichen Weisen der Gott-Rede zu eruieren.

Unschärfen und Aufgaben in der Debatte

Ein Blick auf einschlägige Lexika-Artikel zeigt, dass dieselben Begriffe nicht immer dieselbe Sache bezeichnen bzw. intern eine Pluralität von Konzeptionen sichtbar wird, welche die klassischen Begrifflichkeiten ins Schwimmen geraten lässt. Exemplarisch weisen wir auf den Artikel „Pantheismus“ von Eberhard Tiefensee in der neuen Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche hin. Wir wählen diesen Artikel, weil wir der Meinung sind, dass der Artikel fachlich oder

¹⁴ Vgl. KLAUS MÜLLER, Gott - größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform. In: FRANK MEIER-HAMIDI/KLAUS MÜLLER (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010, 9–46.

handwerklich sehr gut ist; er erscheint aber angesichts der Vielheit seiner Bezüge für den Arbeitsauftrag dieses Sammelbandes besonders erhellend, weil er den spezifisch inhaltlichen Klärungsbedarf signifikant anzeigt.

Zunächst fällt auf, dass in der Neuauflage des LThK nicht mehr zwischen Pantheismus und Pan-en-theismus unterschieden wird. Inhaltlich ist dann zu lesen:

Der Begriff P. [...] dient [...] als Bez. für rel. u. philos. Vorstellungen, die das Problem des Gott-Welt-Verhältnisses auf dem Weg einer Identifizierung (z.B. Wesensgleichheit) der Gesamtheit der Dinge (Natur, Kosmos) mit Gott od. mit einer als göttlich verstandenen All-Einheit zu lösen suchen. Wesentlich ist die Ablehnung eines personalen, oft auch eines transmundanen Gottesbegriffs, womit sich der P. gg. den Theismus wendet. Als natürl. Religion zuweilen dem Deismus zugeordnet, bildet er jedoch dessen Gegenposition (Immanenz). Als Monismus richtet er sich gg. ein dualist. Welt- und Menschenbild (Dualismus) u. evtl. (besonders in umwelteth. Bewegungen) gg. anthropozentr. Etikauffassungen. P. als naturalist. Pankosmismus (Die Welt ist göttlich) tendiert z. Atheismus u. Materialismus. P. als spiritualist. Akosmismus (Alles ist Gott; auch Theopan[t]ismus gen.) z. Gnostizismus. [...] Philosophische Kritiker [...] warfen dem P. unscharfen Wortgebrauch (göttliche als Weltattribute), Rückfall in vorkrit. u. vorwiss. Denken sowie Absurdität angesichts der Weltübel vor.¹⁵

Kurioser Weise wird dann auch der Panentheismus innerhalb des Pantheismus verhandelt und als systematisch-differenzierende Form des Pantheismus vorgestellt. Die Charakterisierung des Theismus durch ein transmundanes Gott-Denken wirft die Rückfrage auf, ob transmundan hier im Sinne einer dualistisch entgegengesetzten Trennung verstanden werden muss. Oder kann transmundan auch im Sinne einer Transzendenz verstanden werden, die zugleich ein relational-dynamisches *In-Sein* in der Welt realisiert? Wäre dieses *In-Sein* Gottes (das im Gegensatz zu einem dualistischen Deismus exponiert wird) vielleicht präziser als relationale Trans-Immanenz Gottes zu beschreiben, als Relationalität eines Gottes, der an sich transzendent ist, aber gleichzeitig Immanenz realisiert? Daran schließt sich wiederum die Frage an, ob ein Pantheismus prinzipiell akosmisch gedacht werden muss. Könnte er auch einen theozentrisch starken Pan-en-theismus und eine zwar abhängige, aber sekundäre Eigenständigkeit der Welt bezeichnen? Die geschichtlich dynamischen und schöpfungstheologisch differenzierenden Konzepte des Pan-en-Theismus und der Prozesstheologie werden schließlich in eine Nähe zum christlich-trinitarischen Denken gerückt. Für den Leser entsteht hier die Frage, inwieweit eine solche Vielfalt von historischen Bezügen und systematischen Leitmotiven zu einem Verschwimmen der Klassifikationen führt bzw. führen muss. Offensichtlich und grundständig kann es wohl einen monistisch und einen theistisch akzentuierten Pan-en-theismus geben. Ebenso offensichtlich zeigt die Prozessphilosophie und Prozesstheologie die Notwendigkeit an, zumindest in der gängigen Lesart des Theismus die

¹⁵ Vgl. EBERHARD TIEFENSEE, Pantheismus. In: LThK 7 (32006), 1318-1319.

beziehungsreiche und wechselseitige Rückbezüglichkeit von Gott und Welt stärker zum Thema zu machen.

Die prinzipielle Frage, warum der Panentheismus einfachhin unter Pantheismus firmiert, erscheint dann als eine Rückfrage, die sich weniger an Kollegen Tiefensee richtet, als vielmehr an die Vorgaben der Herausgeber. Die in der Pluralität der Bezüge gegebene Verflüssigung von unterschiedlichsten Begriffen und Klassifikationen ist dann auch ein Phänomen, das sich mit der von Klaus Müller seit Jahren in die Diskussion eingebrachten „monistischen Intuition“ verbindet. Diese Intuition wird in einer schillernden Vielfalt von Begriffen wie „Monismus“, „Alleinheitsdenken“, „Kosmotheismus“, „Panentheismus“ usw. entfaltet.¹⁶ Entsprechend ist in einem Artikel zum Begriff Monismus zu beobachten, dass der Monismus mit einem Holismus identifiziert wird, sodass der Artikel selbst die Doppelbezeichnung „Holismus/Monismus“ trägt. Ausdrücklich wird auf eine Denkform hingewiesen, welche in mehrfacher Hinsicht

dem Ganzen vor seinen Teilen einen Primat einräumt, M. charakterisiert dieses Ganze als All-Einheit. Aufgekommen ist der Terminus H. in der Biologie [...]. [Bruno, Spinoza und Hegel] verbindet – über die sie trennenden Begriffsgrenzen hinweg – das Gesamt dessen, was ist, ohne Vernachlässigung der zwischen den Seienden waltenden Differenzen zusammenzudenken. Bruno entdeckt das Prinzip dafür in der »memoria« (Gedächtnis), die ihm zugleich als Modell für seine Kosmologie dient, Spinoza begreift alles Einzelne als Modus der all-einen Substanz, Hegel fasst die Einheit der in einer sie differenzierenden Ordnung stehenden Einzeldinge in den dialektischen Gedanken selbstbezüglicher Andersheit (dass Eines immer nur Eines als das Eine des Anderen ist usw.).¹⁷

Ob hier eine scharfe Klärung des Begriffs von Monismus vorgenommen wird und ob die Begriffe Monismus oder All-Einheit dienlich sind, um Klaus Müllers sichtbarem Anliegen einer ganzheitlichen Denkweise Ausdruck zu verleihen,

¹⁶ MÜLLER, Gott – größer als der Monotheismus?

¹⁷ KLAUS MÜLLER, Monismus/Holismus. In: ALBERT FRANZ/WOLFGANG BAUM/KARSTEN KREUTZER (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg i.Br. 2003, 189 – 190. Vgl. ROLAND FABER, Monismus. In: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus. Hg. v. Harald Baer u.a., Freiburg/Br. 2005, 828–833: „Monismus ist die (philosophische, theologische oder ideologische) Lehre von der Gründung aller Vielfalt von Prinzipien, Wesen oder Existenzweisen in letztendlicher (physischer, metaphysischer oder religiöser) Einheit, die als ultimative Wirklichkeit deren unhinterfragbare Herkunft anzeigt, ihren Wesensbestand aktualisiert oder als ihre letzte Zukunft sie in sich zurücknehmend aufhebt. Als kritische Kategorie formuliert er einen Gegenentwurf zum *Dualismus* von Geist/Materie, Leib/Seele oder Gott/Welt und zum *Pluralismus* der Prinzipien oder Phänomene. Strukturell vertritt er einen *Reduktionismus* dualer bzw. pluraler Gegebenheiten auf eines seiner Elemente oder [!] einen *Holismus* eines durch seine Teile nicht rekonstruierbaren Ganzen. Theologisch steht er zwischen *Pantheismus* („Identität“ der Welt mit dem sie gründenden Prinzip göttlicher Einheit), *Akosmismus* (Welt als Moment des göttlichen Lebens), *Emanatismus* (Ausströmen der Welt aus Gott) und *Panentheismus* (teleologische Ganzheit der Welt in der Einheit Gottes)“ (828f.).

welche die übergeordneten Zusammenhänge vor den selektierenden Differenzen privilegiert, braucht an dieser Stelle nicht weiter erörtert zu werden. Positiv darf vermerkt werden, dass Klaus Müller seine Anliegen zunehmend und präzisierend unter dem Begriff des Pantheismus formuliert und zur Kennzeichnung desselben mit Hartshorne und Reese das formale Abgrenzungskriterium ‚ETCKW‘ einführt.¹⁸ Demnach wird Gott als ewig-zeitliches Bewusstsein bestimmt, welches die Welt als seine Welt kennt und aufgrund seiner eigenen Aktualität, aber nicht hinsichtlich seines Wesens in sich einschließt.¹⁹

Mit diesen exemplarischen Einblicken in einschlägige Lexika-Beiträge wird deutlich, wie dringend hier ein kriteriologischer Klärungsbedarf besteht und eine differenzierende Sondierung unterschiedlicher Positionen erforderlich ist. Dazu wollen die Beiträge in diesem Band Anregung geben.

Soll das Ganze in seinen Zusammenhängen im Blick bleiben, bedarf es des Begriffs der Einheit.²⁰ Interessant ist, dass im Durchgang durch die unterschiedlichen Positionen der Philosophiegeschichte darauf hingewiesen werden kann, dass das Eine (*unum*) als Einheit (*unitas*) mit Einung (*unio*) einhergeht. Darin kommt auch zum Ausdruck, dass eine Einheit (*unitas*) nur als eine Merkmals-Einheit beschrieben werden kann und eine Einfachheit (*simplicitas*) im strengen Sinne ohne Merkmals-Zuschreibungen bleibt. Entsprechendes gilt für den Gedanken der Einheit im Begriffsfeld des Mono-Theismus.²¹ Deshalb sind die

¹⁸ KLAUS MÜLLER, *Glauben – Fragen – Denken III*, Münster 2010, 747–771, bes. 754; DERS., „Paradigmenwechsel zum Pantheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds. In: Herder Korrespondenz Spezial Heft 2 (2011) 33–38; DERS., *Autonome Subjektivität und der Pantheistic Turn der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus*. In: KLAUS VIERTBAUER/REINHART KÖGERLER (Hg.), *Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis*, Regensburg 2014 (ratio fidei; 54), 43–65; DERS., *Angemessener über Gott sprechen. Kann der Gottesgedanke philosophisch gerettet werden?* In: Herder Korrespondenz 69 (2015) 642–646.

¹⁹ “God as Eternal-Temporal Consciousness, Knowing and Including the World in His Own Actuality [but Not in His Essence].” (CHARLES HARTSHORNE/WILLIAM L. REESE (Hg.) *Philosophers speak of God*, Amherst (NY), Nachdruck 2000, XV); “God is not just the all of (other) things; but yet all other things are literally in him. He is not just the whole of ordinary individuals, since he has unity of experience, and all other individuals are objects of this experience, which is no mere sum of its objects; moreover, his identifying, ‘personality traits’ are entirely independent of any set of ordinary actual individuals whatever. To be himself he does not need *this* universe, but only *a* universe, and only contingently does he even contain this particular actual universe. The mere essence of God contains no universe. We are truly ‘outside’ the divine essence, though inside God” (ebd., 22).

²⁰ PIERRE HADOT/KURT FLASCH/ERICH HEINTEL, *Eine, das/Einheit*. In: HWP II (1972), 361–384. Wie umstritten und vielfältig die Kategorie des Einen bzw. der Einheit verhandelt wird, macht dieser Artikel deutlich, der das Eine und die Einheit zugleich thematisiert. Zunächst wird darin festgestellt, dass das Wort „Name einer Kardinal- oder in Zusammensetzungen einer Ordinalzahl sein“ kann. „Es kann ein Individuum bezeichnen als eine Einheit, die in einer Gruppe gesondert genommen wird oder im Gegensatz zu dieser Gruppe besteht, oder es bezeichnet ein Individuum auf unbestimmte Weise. Aber es kann auch ein Ganzes im Unterschied zu einem Teil bezeichnen und zwar in dem Maße, in dem dieses Ganze eine Ansammlung von Teilen gemäß einem gemeinsamen Element ist“.

²¹ Dies machen bereits die erheblichen systematischen Unterschiede deutlich, die sich ergeben, wenn die Einheit entsprechend den lateinischen Begriffen *simplicitas* oder *unitas* konzipiert

Einheitsvorstellungen für die Konzepte des Monismus und des Mono-Theismus ebenso klärungsbedürftig, wie die begrifflichen Gehalte der beanspruchten Kategorien des Einen oder der Einheit. Hier zeigt sich ein erheblicher Klärungsbedarf hinsichtlich von Zuordnung und von Kriterien für die Zuordnung.

Im Kontrast zur „monistischen Intuition“ hat Magnus Striet aus Freiburg entschieden für eine schöpfungstheologisch scharfe Unterscheidung zwischen Gott und Mensch plädiert und damit die duale Entgegensetzung des traditionellen Theismus freiheitstheologisch nicht nur aufgenommen, sondern freiheitsbezogen zugespitzt. Unter Bezugnahme auf Jürgen Habermas spricht er von einer „absolute[n] Differenz“, welche um der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen willen durchgehalten werden muss. Für ihn ist mit Habermas evident, dass Gott „nur so lange ein ‚Gott freier Menschen‘“ bleibe, wie „die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf“ (Habermas) nicht eingeebnet werde“.²²

Die Rede von der absoluten Differenz erinnert natürlich an Habermas geistige Auseinandersetzung mit Schelling und bringt den doppelten Charakter des Adjektivs ab-solut in Anschlag. Absolutheit kann sich sowohl mit dem Gedanken völliger Losgelöstheit als auch mit dem Gedanken bleibender Souveränität verbinden.²³ Während der zweite Aspekt unter dem Gesichtspunkt der Göttlichkeit Gottes theologisch berechtigt ist, weil er die bleibende Souveränität, Vollkommenheit und materiale Unbedingtheit der Freiheit Gottes herausstellt, muss der erste Aspekt nicht nur aus theologischen Gründen problematisch werden. Gerade im Anschluss an Hermann Krings wird an dieser Stelle die Frage virulent, ob mit der Betonung „absoluter Differenz“ (im Unterschied zu einem absoluten, weil souveränen und material unbedingten Freiheitshandeln Gottes), die relationalen Implikationen des Freiheitsdenkens hinreichend gewürdigt werden. Immerhin ist die Freiheit nach Hermann Krings im Ursprung (*ab ovo*) ein „Kommunikationsbegriff“.²⁴ Nach Krings gilt auch für die Idee vollkommener Freiheit, die für den Gottesgedanken ansprechbar macht, dass diese Freiheit nur als eine auf andere Freiheit hin entschlossene Freiheit wirklich ist. So wird göttliche Freiheit gerade in Analogie (und nicht in absoluter Differenz)

wird. Vgl. BERNHARD NITSCHKE, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium. Versuch über das trinitarische Selbstsein und die Eigenschaften Gottes. In: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), Gottes Eigenschaften. Ein Gespräch zwischen analytischer Philosophie und systematischer Theologie, Münster 2015 (STEP; 3); MARVIN FARBER, Types of Unity and the Problem of Monism. In: Philosophy and Phenomenological Research 4 (1943/44) 37–59.

²² MAGNUS STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung. In: PETER WALTER/JAN ASSMANN (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg/Br. u.a. 2005 (QD; 216), 132–153, hier 138–141, unter Berufung auf: JÜRGEN HABERMAS, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt/M. 2001, 30.

²³ Vgl. RICHARD SCHAEFFLER, Ist Gott ‚das Absolute‘? Ist ‚das Absolute‘ Gott? In: ANDREAS BSTEH (Hg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus, Mödling 2001, 241–257.

²⁴ HERMANN KRINGS, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/Br.-München 1980, 121–127, hier 125.

zum menschlichen Verständnis transzendentaler Freiheit gedacht. Deshalb darf der Gedanke der Idee vollkommener Freiheit nicht aus sich selbst heraus metaphysisch festgeschrieben werden, doch schließt er nicht aus, ein entsprechendes geschichtliches Zeugnis der Erfahrung Gottes unter dieser Idee auszulegen.²⁵ Daher muss gefragt werden: Wie passt ein analoges Denken kommunikativer und relationaler Freiheit mit der Rede von absoluter Differenz zusammen?

Aus unserer Sicht kann die Problemlage folgendermaßen präzisiert werden: Wird die Kategorie der absoluten Differenz als Losgelöstheit für das formal-dialogische Freiheitsverhältnis zwischen der menschlichen und der göttlichen Freiheit beansprucht, schließt sie sowohl ein analoges als auch ein univokes Freiheitsdenken aus. Dasselbe gilt, wenn der transzendental-materiale Gehalt von Freiheit auf beiden Wirklichkeitsebenen prinzipiell different ist und nicht (analog) gehaltsentsprechend bzw. sinnentsprechend zur Geltung gebracht werden kann. Auf der Ebene der konkreten geschichtlichen Existenzpraktiken hat die Betonung der Differenz hingegen ihren guten Sinn, weil darin die Differenz zwischen der vollkommenen göttlichen Freiheit auf der einen Seite und der endlichen, material unvollkommenen und gebrochenen Freiheitspraxis des Menschen festgehalten wird. Dann aber bezieht sich die Rede von absoluter Differenz nicht auf die noumenale Innenseite formal-dialogischer Freiheit, sondern auf die kategoriale Außenseite konkreter Freiheitsakte, die, weil kategorial, wechselseitig interventionistisch dimensioniert werden müssen.

Angesichts dieser Unterscheidung zwischen einem analogen Freiheitsbegriff in transzendentaler Freiheits-Differenz und der absoluten Differenz konkreter, kategorialer Freiheitsakte erweckt die Betonung einer absoluten Differenz den Eindruck, einen relationsarmen, wenn nicht relationslosen Deismus zu fördern. Dies ist eine Option, die Striet vermutlich nicht vertritt. Gleichwohl finden sich Passagen, die das Handeln Gottes nicht konkreativ und fortdauernd als *creatio continua* begreiflich machen, sondern es vorrangig als zeitlichen Anfang und zeitbestimmtes Ende, d.h. protologisch und eschatologisch in analoger Zeitlichkeit zur Sprache bringen. Hier bleibt zu klären, wie die Gefahren vermieden werden können, dass ein solches Verständnis der *creatio ex nihilo* sowie der zeitlichen Vollendung Gott entweder chronologisch dimensioniert oder ihm ein deistisches Gott-Welt-Verhältnis zuzisst.²⁶

Die innerkatholische Kontroverse zwischen Klaus Müller und Magnus Striet unterstreicht daher die auch in anderen Konfessionen und Religionen gegebene

²⁵ Vgl. HERMANN KRINGS, System und Freiheit, 161–184; BERNHARD NITSCHKE, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Münster u.a. 2008 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 22), 311–340.

²⁶ Vgl. MAGNUS STRIET, Den Anfang denken. Bemerkungen zur Hermeneutik des *creatio ex nihilo*-Glaubens. In: Biblisches Forum 1 (2000) 1–11; siehe auch: <http://bibfor.de/archiv/00-1.striet.pdf> ; letzter Zugriff: 24.03.2016.; MAGNUS STRIET, Die Zeit. Systematisch-Theologische Überlegungen. In: THOMAS HIEKE u.a., Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt. Freiburg/Br. u.a. 2013, 103-124.

Dringlichkeit der inhaltlichen Präzisierung der Positionen und der kriteriologischen Klärung von Eigentümlichkeiten und Unterschieden im Begriffsfeld – speziell von Theismus und Pan-en-theismus. Diese Klärungsprozesse betreffen alle drei monotheistischen Religionen gleichermaßen und können auch auf philosophische Traditionen in allen drei Religionen zurückgreifen. Denn Judentum und Islam haben sich in ihrer Geschichte genauso wie das Christentum intensiv mit dem Erbe griechisch-abendländischer Philosophie auseinandergesetzt und sich um eine Verantwortung ihres jeweiligen Glaubens auf dem Boden der Vernunft bemüht. Auch in der Neuzeit sind alle drei Traditionen weiter miteinander verwoben, so dass sie auch auf dem Boden neuzeitlicher Philosophie miteinander ins Gespräch kommen können. Eben dies wird im vorliegenden Tagungsband versucht, indem Autorinnen und Autoren aller drei Religionen miteinander ins Gespräch eintreten und um eine inhaltliche Positionierung in der soeben skizzierten Debatte ringen. Deshalb werden die Beiträge nicht nach Religionen, sondern entsprechend der systematischen Positionierung der jeweiligen Autorinnen und Autoren in der Debatte geordnet. In jedem Fall und ungeachtet der jeweils eigenen Selbstpositionierungen ist es uns ein Anliegen, dass die unterschiedlichen Zugangsweisen und Konzepte zu ihrem jeweils Besten vorgestellt und nach ihrer stärksten Seite hin akzentuiert werden.

Aufbau des Sammelbandes

Im Einzelnen gehen wir in diesem Band so vor, dass wir in einem ersten Teil Problemdiagnosen und Perspektiven voranschicken, die die Debatte um das Verhältnis von Gott und Welt insgesamt beleuchten. Danach kommen im zweiten Teil zunächst monistische bzw. panentheistische Positionen zu Wort, um dann im dritten Teil Diskussionsbeiträge zum Theismus ins Spiel zu bringen. Im abschließenden vierten Teil wird das Diskursszenario um apophatische Zugänge erweitert.

Der einleitende erste Teil wird durch einen diagnostischen Beitrag des Münsteraner Religionsphilosophen und Fundamentaltheologen *Bernhard Nitsche* eröffnet, der verschiedene Formen des menschlichen Transzendenzbezuges auf anthropologische Grundvollzüge zurückführt und dadurch eine erste Sortierung des Feldes leisten möchte. Daran anschließend bemüht sich sein ebenfalls katholischer Dresdener Kollege *Karlheinz Ruhstorfer* um eine systematische und historische Annäherung an die Begriffe Apophatismus, Theismus und Monismus im Kontext des Verhältnisses von Gott und Welt bzw. von Schöpfer und Geschöpf. Der Heidelberger jüdische Theologe *Daniel Krochmalnik* weist auf die Mehrdeutigkeit des Einheitsbegriffs hin und beschreibt vier traditionelle Formen der Einheit (Einzigkeit, Einigkeit, Einzigartigkeit, Einung), die er vier Auffassungen vom Monotheismus zuordnet.

Nach dieser dreifach perspektivierten Sondierung des Feldes eröffnet der katholische Theologe *Benedikt Paul Göcke* die Auseinandersetzungen um den Panentheismus durch eine Verteidigung panentheistischer Intuitionen, die

durch eine Kritik theistischer Modelle flankiert wird. Der Erlangerer schiitische Theologe *Reza Hajatpour* verweist in einem eher historisch orientierten Beitrag auf unterschiedliche Formen des Monismus in der Geschichte des Islam und der Wiener Systematiker *Magnus Lerch* bietet eine Einführung und Kritik in die Verteidigung des Monismus bei Klaus Müller. Die Paderborner sunnitische Theologin *Muna Tatari* schließlich bemüht sich um eine systematische muslimische Begründung des Pantheismus aus der Perspektive von Ibn Arabi.

Nach diesen eher kritisch orientierten Würdigungen des Theismus bemüht sich der Paderborner katholische Systematiker *Klaus von Stosch* um eine Verteidigung des Theismus. Aus muslimischer Sicht setzt sich der Theologe *Hureyre Kam* aus Frankfurt kritisch mit dem für den Theismus zentralen Konzept der *creatio ex nihilo* auseinander, und der Bostoner jüdische Theologe *Michael Zank* bietet eine Verteidigung des jüdischen Monotheismus, der verständlich machen soll, wie in einer theistischen Perspektive Gott und Welt bzw. Gott und Mensch zusammengedacht werden können. Die Berliner Philosophin *Anne Eusterschulte* reflektiert kritisch den monistischen Ansatz Spinozas und spricht sich in Anknüpfung an Franz Rosenzweig für einen erfahrungsgesättigten, offenbarungstheologisch grundierten Theismus aus.

Im abschließenden Teil des Buches kommen schließlich Autoren zu Wort, die sich mit der Tradition negativer Theologie auseinandersetzen. Der Kölner Systematiker *Hans-Joachim Höhn* verteidigt die apophatische Tradition und verknüpft sie mit dem Denkansatz einer relationalen Ontologie. Der Londoner Systematiker *Johannes Hoff* verteidigt dagegen seinen radikal orthodoxen Zugang zur Theologie als Alternative jenseits von Theismus und Pan(en)theismus. Der iranisch-amerikanische schiitische Theologe und Philosoph *Muhammad Legenhausen* schließlich zeigt, wie radikale Transzendenz und Immanenz Gottes in der Philosophie Mulla Sadras zusammengedacht werden. So bietet sich insgesamt ein vielfältiges Bild der gegenwärtigen Debattenlage, das gerade durch seine interreligiösen Bezüge ein weit gefächertes Feld an Anschlussmöglichkeiten eröffnet.

Der vorliegende Band versammelt die verschiedenen Beiträge der Tagung „Gott oder Göttliches: Formen der Transzendenz – jenseits von Apophatismus, Monismus und Theismus?“, die vom 10. bis 12.9.2014 in der Katholischen Akademie in Schwerte stattfand. Die Tagung verfolgte das Ziel, die Krisenerscheinungen des traditionellen Theismus in den Blick zu nehmen und nach möglichen alternativen Antwortversuchen und systematischen Ergänzungen zu suchen, welche unausgeschöpfte Ressourcen, bleibende Potenziale oder kritische Einsprüche aus den drei monotheistischen Religionen versammeln und freilegen. Allen Referentinnen und Referenten und Mitwirkenden danken wir für ihr Engagement in der Sache, die interessanten Beiträge und die fruchtbaren Diskussionen. Unser Dank für die Finanzierung der Tagung gilt der Stiftung Mercator, die jetzt schon seit einigen Jahren den Aufbau islamischer Theologie in Deutschland großzügig fördert. Ebenso danken wir herzlich dem stellvertretenden Direktor der Katholischen Akademie, Herrn Dr. Ulrich Dickmann, für

die hervorragende Zusammenarbeit bei der Tagung. Ein besonderer Dank gilt schließlich Lena Steindl für die redaktionelle Betreuung des Bandes und die Erstellung des Personenregisters. Julia Wolff danken wir für die Erstellung der Druckvorlage. Dem Verlag schließlich, insbesondere dem Lektor Herrn Dr. Hans J. Jacobs, danken wir für die sorgsame Edition.

*Münster/Paderborn im Dezember 2015
Bernhard Nitsche/Klaus von Stosch/Muna Tatari*

I. PROBLEMDIAGNOSEN UND PERSPEKTIVEN

BERNHARD NITSCHKE

Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (1. Teil): Hypothese

Im Kontext der interreligiösen Begegnung und des interreligiösen Dialoges bin ich als Religionsphilosoph und Systematischer Theologe insbesondere an den funktionalen Äquivalenten und figurativen Entsprechungen in der Vermittlung von großer, göttlicher Transzendenz und menschlicher, geschichtlicher Immanenz interessiert. Diese Fragestellung steht unter der Voraussetzung, dass die kulturellen Galaxien des Verstehens und die religiösen Universen der Weltdeutung i. d. R. systemisch verschieden sind. Daher kann die positive Bezugnahme und Suche nach Konvergenzen nur innerhalb des Bewusstseins von systemischer Differenz geschehen. Soll dieser Umstand nicht zu einer strikten Inkommensurabilität der begegnenden Wirklichkeit von Andersheit führen, so ist im Kontext von partiellen Anknüpfungspunkten hinsichtlich Inhalten und Strukturen nach Brückenphänomenen zu fragen. Nur aufgrund solcher partieller Merkmalsübereinstimmungen und funktional vergleichbarer Strukturmomente kann die Begegnung der Religionen auch zu einem Diskurs über mögliche inhaltliche Korrespondenzen führen, der die normativen Implikationen von religiösen Weltauffassungen nicht ausschließt. Allerdings sind für diese Begegnung dann auf unterschiedlichen Ebenen die philosophisch-anthropologischen, die analytisch-heuristischen sowie die religionsphilosophischen und religiösen bzw. theologischen Aspekte zu unterscheiden.

Unter *religionsphilosophischen* Gesichtspunkten ist für mich in diesem Zusammenhang aktuell die Intuition und Hypothese erkenntnisleitend, dass es aus anthropologischen Gründen eine grundlegende, mindestens dreifache Verschränkung zwischen Anthropologie und Transzendenzbezug gibt, die weiter ausdifferenziert werden kann. Darum können insbesondere drei Formen des menschlichen Transzendenzbezuges religionsphilosophisch begründet und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und religiösen Systemen zur Anwendung gebracht werden.

In *philosophisch-anthropologischer* Perspektive werde ich die natural-kosmomorphen, die persönlichkeitsorientiert-soziomorphen und die subjekttheoretisch-noomorphen oder bewusstseinsbestimmten Strukturen und Dimensionen des Menschseins unterscheiden. Diese drei Grundperspektiven sind von dem Anliegen angetrieben, den Menschen in seiner Ganzheit zu berücksichtigen und eine *ganzheitliche Anthropologie* zur Geltung zu bringen. In ihrer religionsphilosophischen Anwendung begründen Sie die Vermutung, dass die menschlichen Zugänge zur Transzendenz aus diesen Strukturbedingungen und Vollzugsdimensionen des menschlichen Daseins, wenn nicht abgeleitet werden

können, so doch mit diesen zu korrelieren sind. Die *drei Typologien einer philosophischen Anthropologie* induzieren, so *meine Intuition und Hypothese*, die ich in diesem ersten Teil darlege, jeweils bestimmte grundlegende Vorstellungen von ultimativer Wirklichkeit oder großer, göttlicher Transzendenz. Damit geht zunächst ein analytisch-heuristisches Anliegen einher, das einerseits die Pluralität von Transzendenzvorstellungen aus anthropologischen Gründen verstehen will und zu einer entsprechenden Wahrnehmung der unterschiedlichen Dimensionen Anregung geben will. Diese Hypothese möchte ich im zweiten Teil phänotypisch untermauern und zeigen, dass auch zentrale religionsphilosophische Begründungsdiskurse diesen drei Dimensionen im Sinne einer begründungstheoretischen Priorität zugeordnet werden können. Damit ist bereits angezeigt, dass das heuristische Anliegen, die reflexiven Aufgaben und die normativen Implikationen auch weiterer Klärung bedürfen.

Zum Beispiel bedarf eigener Klärung und weiterer Reflexion die Frage, wie die *Plural-Einheit der Dimensionen des Menschseins* philosophisch-anthropologisch begründet werden kann und wie diese Plural-Einheit als Frage nach der Einheit und Interferenz der Dimensionen des Transzendenzbezuges wiederkehrt. Auf der Ebene der philosophischen Anthropologie erwächst hier die Frage, ob eine angemessene Begründung der Einheit des menschlichen Selbstvollzugs aus jeder Perspektive und jeder Dimension des Menschseins heraus erfolgen kann. Oder, so ist bereits innerhalb des philosophisch-anthropologischen Reflexionszusammenhangs zu fragen: Bedarf es aus systematischen Gründen einer Privilegierung einer bestimmten Perspektive, um die Interferenz, Verwobenheit und Zusammenhängendheit der unterschiedlichen Dimensionen zu begründen? Im Sinne einer analytisch-heuristischen Wahrnehmungshilfe erscheint es zunächst aber auch legitim, diesen Begründungsdiskurs nicht sofort einzuflechten und aufzunehmen.

Problemanzeigen und Intentionen des Ansatzes

Mit meiner Hypothese geht eine kritische Überholung der heute weithin selbstverständlichen Leitunterscheidung zwischen *personalen* und *impersonalen* Transzendenzkonzepten einher. Diese Leitunterscheidung ist vielfach mit der Diagnose verbunden, das personale Gott-Denken sei in die Krise geraten. Dieser innerchristliche und religionssoziologische Entdeckungszusammenhang kann exemplarisch durch zwei Selbstbeschreibungen der Religiosität in der Gegenwart untermauert werden:

Als Agnostiker [...] kann [ich] über mich, mein Leben, die Welt nachdenken, ohne den Fremdkörper eines personalen Gottes, der entweder Vorannahme oder Er-

gebnis meiner Gedanken sein muss. Ich lebe im Frieden damit, dass es für uns Menschen nicht beantwortbare Fragen gibt.¹

Die Erleuchteten waren da. Sie sind durchs Land gefahren und haben Seelen geheilt. Sie haben Identitäten erforscht und Akademiker zum Weinen gebracht. Sie haben Bewusstseinsströme in Schwingung gesetzt und Energien befreit. Sie haben Erfahrung gelehrt und Verehrung erfahren. Sie haben Inspiration vermittelt und geweckt. Und sie haben geschwiegen. Egal, wo sie waren – ihr Raum war die Stille. Der Raum ist das Eine. Das Eine ist immer schon da. Die Erleuchteten nennen das Eine ES, was für Quelle steht, für Energie. Von einem Gott sprechen sie nicht. Tausende pilgern.²

Diese Beobachtung soll nachfolgend jedoch nicht religionssoziologisch elaboriert, sondern religionsphilosophisch aufgenommen werden. Hierbei ist der Wechsel vom Entdeckungszusammenhang zum *anthropologischen und religionsphilosophischen Begründungszusammenhang* zu beachten. Die systematische Reflexion kann hier zunächst an die etablierte Leitunterscheidung von personal und impersonal anknüpfen, um sie dann von innen her aufzubrechen. So hat Niklas Luhmann im Rahmen der *systemischen Analyse* von gesellschaftlicher Wirklichkeit die These vertreten, dass es im Sinnüberschuss-System Religion in der Regel einen eher apersonalen und einen eher personalen Auslegungsmodus der Wirklichkeit gibt.³ Ähnlich unterscheidet John Hick zwischen personalen und impersonalen Transzendenzbezügen.⁴ Bereits Helmut von Glasenapp hat das Bild geprägt, wonach der Hindukusch die Wasserscheide zwischen den personal-theistischen Systemen und den eher impersonal strukturierten Religionen des ewigen Gesetzes sei.⁵ Obwohl diese Leitunterscheidung in der Beschreibung religiöser Transzendenz inzwischen weit etabliert und rezipiert ist und sich gute Gründe für diese Systematisierungsweise finden lassen, wäre dennoch mit Niklas Luhmann selbst zunächst differenzierend darauf hinzuweisen, dass in den meisten komplex ausgebildeten und reflexiv orientierten Religionen beide Grundfiguren zu finden sind, sowohl die Figuration von Personalität als auch die Darstellung von Impersonalität. Die Präferenz für eine dieser Perspektiven geht nach Luhmann in der Regel mit der Wahrnehmung einher, *dass die systemdominante Leitfigur in diversen Subsystemen durch alternative Subdominanten kompensiert oder balanciert wird*. In dieser Hinsicht scheinen die minoritären Konzepte eine gewisse alternative und kompen-

¹ SEBASTIAN MURKEN (Hg.), Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens“, Marburg 2008, 179.

² CHRISTIAN SCHÜLE, Schrei nach Stille, auf: <http://www.zeit.de/2004/27/esoterik> [letzter Zugriff am: 24.06.2004].

³ Vgl. NIKLAS LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977.

⁴ Vgl. JOHN HICK, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1989.

⁵ Vgl. HELMUTH VON GLASENAPP, Die Religionen der Menschheit. Ihre Gegensätze und ihre Übereinstimmungen, Wien ²1956; HELMUTH VON GLASENAPP, Die fünf großen Religionen I-II, Düsseldorf 1952.

satorische oder komplementäre Funktion innerhalb dominanter Traditionsströme und Systembildungen zu gewinnen. Doch wie kann der Sachgrund für diesen Sachverhalt bestimmt und verstanden werden?

In einer Ergänzung und Weiterführung der gewohnten Alternative von personalen und impersonalen Transzendenzbestimmungen muss zunächst auf den *sprachtheoretischen Zusammenhang von Semantik, Syntaktik und Pragmatik* hingewiesen werden.⁶ In einer Analyse der religiösen Bekundungen ist dann zwischen der leitenden Semantik, der leitenden Syntaktik (oder Grammatik) und der leitenden Pragmatik zu unterscheiden. Unter diesen sprachlichen Vorzeichen kann nicht ausgeschlossen werden, dass semantisch apersonale und naturale Motive in einer beziehungsbestimmten Syntax (Grammatik) starker Verben und entsprechender pragmatischer Handlungsvollzüge (begleiten, ermächtigen, führen, trösten usw.) zum Ausdruck gebracht werden.⁷ Umgekehrt gewährleisten personale Semantiken (Vater und Sohn) bereits im christlichen Kontext nicht notwendig, dass deren Beziehungsverhältnisse nicht durch „apersonale“ Beziehungsmuster oder naturale Handlungsabläufe (Licht von Licht) beschrieben werden. Auch diese sprachtheoretischen Hinweise auf die strukturellen Unterschiede zwischen Semantik, Syntaktik und Pragmatik verschärfen die Frage, was unter den gegebenen Bedingungen jeweils als „personal“ bzw. „apersonal“ verstanden werden soll.

Wird die nachfolgende Pluralität der Dimensionen des Menschseins ernst genommen, so ist an dieser Stelle Vorsicht geboten, weil zur menschlichen Person auch natural-kosmomorphe und bewusstseinsbestimmt-noomorphe Dimensionen gehören, die innerhalb einer Identifikation von Person und Persönlichkeit vielfach als „apersonal“ angesehen und entsprechend als impersonal klassifiziert werden. Hierauf werde ich zurückkommen.

Vor diesem Hintergrund ist es ein entscheidendes Anliegen dieses Problemaufrisses, die sachlichen Schwierigkeiten, die mit der gewohnten Leitunterscheidung von personal und impersonal verbunden sind, anzuzeigen. Dadurch können die unterschiedlichen Bezüge der Menschen auf große, göttliche Transzendenz im Spiegel der anthropologischen Grundstrukturen des menschlichen Daseins verständlich gemacht werden. Durch eine solche philosophisch-anthropologische Struktur-Analyse wird eine religionsphilosophische Begründung der Bedingung der Möglichkeit für die Grundlegung der Zugänge zu großer, göttlicher Transzendenz eröffnet. Dadurch kann die Pluralität von Transzendenzvorstellungen in der Geschichte und Gegenwart religiöser Einstellungen als Implikat der strukturellen Pluralität des menschlichen Daseins erschlossen werden. Im Fächer der strukturellen Dimensionen menschlichen Daseins, so die Hypothese, entfaltet sich auch der Fächer der Dimensionen des

⁶ Vgl. RICHARD SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.

⁷ Vgl. HANS-JOACHIM SANDER, *Natur und Schöpfung – die Realität im Prozeß. A.N. Whiteheads Philosophie als Fundamentaltheologie kreativer Existenz*, Frankfurt a.M. 1991 (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie; 7).

Göttlichen oder Gottes. Mit diesem Modell und auf diesem Wege ist, so die Erwartung, *sowohl die kulturelle und systemische Differenz als auch die mögliche transkulturelle und transreligiöse Konvergenz bzw. Konsonanz der unterschiedlichen Transzendenzbezüge* der Menschen besser verständlich zu machen. Zugleich wird die mögliche Konsonanz im Lichte anthropologischer Strukturbedingungen erklärt und in ihren Konsequenzen und Implikationen religionsphilosophisch aufgeklärt. Systemische Differenz und mögliche partielle (inhaltliche oder strukturelle) Konsonanz erlauben es, im Modus einer „transversalen Vernunft“ funktional mögliche Entsprechungen oder Familienähnlichkeiten in unterschiedlichen Kontexten zu entdecken. *Transversal* bezeichnet hier mit Wolfgang Welsch einen Typus des Denkens, der die verstehende Vernunft als einen Prozess des Denkens begreift, durch welchen das Eigene im Durchgang durch das Andere neu vermessen und tiefer verstanden werden kann. Weil eine metapolitische Übersicht nicht möglich ist, bedarf es – gemäß einer Intuition von Jean Francois Lyotard – der Reise von Insel und Archipel zu Insel und Archipel,⁸ um im Durchgang durch das Andere das Neue und Andere zu entdecken, aber auch das Eigene neu zu gewinnen und in veränderter Weise wieder aneignen zu können. Dieser transversale Typ des Denkens im Durchgang durch das Andere hebt die Einsicht von systemisch differenten Universen des Verstehens nicht auf.⁹

Für dieses zugleich analytische und religionsphilosophische Unternehmen darf die Frage offen bleiben, ob das hier vorgestellte Schema in der Lage ist, alle Transzendenzkonzepte der Menschheitsgeschichte und des Werdens der Religionen aus den Strukturbedingungen des Menschseins heraus grundzulegen. Eine solche Umfassendheit und ein solcher universaler Geltungsanspruch ist im Blick auf die vieldimensionalen Erscheinungsformen der Religion in der Menschheitsgeschichte und im Blick auf ihre kulturelle Unterschiedlichkeit und historische Variabilität weder angezielt noch scheint er aus prinzipiellen Gründen einlösbar zu sein. Vielmehr geht es, viel bescheidener, um die *heuristische und typologische Erschließungskraft eines Modells unter anderen Modellen. Diese soll zunächst und in einem ersten Schritt analytische Aufmerksamkeit ermöglichen.*

⁸ Vgl. dazu BERNHARD NITSCHKE, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003 (Religion in der Moderne; 8), 169–171.

⁹ Vgl. WOLFGANG WELSCH, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a.M. 1996, ⁴2007; BERNHARD NITSCHKE, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Versuch einer transzendental-geschichtlichen Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Münster u.a. ²2009 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 22), 495–524; BERNHARD NITSCHKE, Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Gott-Denken – Paradigma für eine Systematische Theologie in interreligiöser Perspektive?, Zürich 2008 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 6), 615–664.

1. Anthropologische Zugänge zur Leit-Hypothese

Die wiederholt diagnostizierte Krise des personalen Gott-Denkens weist zunächst auf die Frage zurück, wie im anthropologischen Kontext überhaupt vom Menschen als einer Person gesprochen werden kann. Wird nach dem Menschen als einer Person gefragt, sind die Begründungen für das Personsein des Menschen zunächst ebenso vielfältig und dimensionenreich, wie das menschliche Leben selbst.¹⁰ Die als Ausgangspunkte für meine Leit-Hypothese gewählten Dimensionen im Fächer des menschlichen Daseins und bezüglich der Bestimmung des Menschen als einer Person werde ich im Folgenden begründen. Ungeachtet der Vielfalt persontheoretischer Begründungs-Perspektiven scheint eine gewisse und grundsätzliche Orientierung möglich, indem zunächst eine Konzentration auf drei Dimensionen der Rede von der menschlichen Person vorgenommen wird.

Drei Hauptdimensionen des Personseins

Diese drei Dimensionen können nachfolgend als *Subjektivität*, *Sozialität* und *Mundantität* unterschieden werden. In umgekehrter Reihenfolge und mit anderen Worten lässt sich auch vom *Weltbezug*, *Sozialbezug* und *Selbstbezug* des Menschen sprechen.¹¹

¹⁰ Zur Vielzahl der widerstreitenden Konzepte und ihrer jeweiligen Ansatzpunkte vgl. THEO KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 21997; DIETER STURMA, *Person und Philosophie der Person*. In: DIETER STURMA (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn 2001, 11–22, diagnostiziert weniger eine Krise des Personbegriffs als vielmehr eine Krise bestimmter Menschen-Verständnisse für die der Person-Begriff leitend sein soll: „Unter den Bedingungen anspruchsvollerer Methoden und Rechtfertigungsmodelle tritt die Philosophie der Person ein Großteil des Erbes der philosophischen Anthropologie an. Der Begriff der Person ist die moderne Antwort auf die alte Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen“ (12). „Es gibt keine Krise des Personbegriffs, sondern eine Krise traditioneller Welt- und Menschenbilder. Sie wird durch teilweise dramatische Veränderungen in der Lebensweise hervorgerufen und geht insofern über theoretische Anlässe weit hinaus. Vor allem trifft sie unser persönliches und kulturelles Selbstverständnis im Kern. Dieser Sachverhalt begründet überhaupt erst das gegenwärtige Interesse am Personbegriff. Unangesehen ihrer weltanschaulichen Vordergründigkeit lassen sich 3 Kritiktypen unterscheiden, aus denen heraus die Krise des Personbegriffs diagnostiziert wird“ (14): 1. der traditionalistische Vorbehalt für die metaphysische Dignität der menschlichen Person, 2. der speziesismuskritische Vorbehalt des soziobiologisch und kulturwissenschaftlich diagnostizierten Todes des Subjekts und 3. der szientistische Vorbehalt biomaschineller Reduktion (vgl. 14–17). Angesichts der epistemischen Implikationen kann gefolgert werden: „In der theoretischen Philosophie sind insofern Vorentscheidungen zu treffen, von welcher Art die Welt ist, in der Personen leben, bzw. von welcher Art Personen sind, wenn sie denn in dieser Welt leben“ (20). Im Transfer darf gefolgert werden: Für die Rede von Gott als Person ergeben sich hier allzumal und in potenziert Form jene Probleme, die für die Rede vom Menschen als Person diagnostiziert werden können.

¹¹ Vgl. BERNHARD NITSCHKE, *Personsein – philosophische Problemlagen, interkulturelle Einsichten, transkulturelle Perspektiven*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134 (2012) 1–21; MARTIN BRASSER, *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Ditzingen