

**Annette Langner-Pitschmann**

Goethe-Universität Frankfurt am Main

langner-pitschmann@em.uni-frankfurt.de · ORCID-ID: 0000-0003-4470-3878

## Das Endliche im Unendlichen

### Subjekttheoretisches und handlungstheoretisches Gottdenken

#### im Gespräch

DOI: 10.35070/ztp.v144i4.4062

**Zusammenfassung:** Die Theologie hat die Aufgabe, Gott jenseits anthropomorpher Zuschreibungen zu denken, ohne seine Wirklichkeit auf die unerkennbare Transzendenz oder seinen Begriff auf eine abstrakte Denkfigur zu reduzieren. Klaus Müller reagiert darauf, indem er für einen metaphysischen Monismus plädiert und diesen durch die subjekttheoretische Differenz zwischen Gründendem und Begründetem strukturiert. Gegen diesen Ansatz lässt sich einwenden, dass er die Beziehung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nicht schlüssig darstellt. Der vorliegende Beitrag argumentiert, dass sich dieses Desiderat bearbeiten lässt, indem man Müllers subjekttheoretische Überlegungen um eine handlungstheoretische Perspektive ergänzt. In dieser Absicht bringt er Müllers kritischen Pantheismus mit dem philosophischen Pragmatismus John Deweys und der *Constructive Theology* Gordon D. Kaufmans ins Gespräch.

**Schlagwörter:** Pantheismus, theologische Imagination, pragmatistische Religions-  
theorie, konstruktive Theologie, John Dewey, Gordon D. Kaufman

Den Grundstein der Überlegungen zu *Gott jenseits von Gott* bildet eine Problem diagnose. „Wir haben“, so hält Müller fest, „eine veritable Krise des Glaubens an einen personal gedachten Gott zu konstatieren.“<sup>1</sup> Der Theismus, das heißt die Auffassung, bei Gott handle es sich um den transzendenten, personalen, allmächtigen und freien Schöpfer der Welt, habe seinen Status als „selbstverständliche Unterstellung“<sup>2</sup> eingebüßt. Immer weniger Menschen sähen sich in der Lage, die mit ihm verbundenen starken metaphysischen Voraussetzungen zu teilen; immer mehr verpflichteten sich

<sup>1</sup> Klaus Müller, *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Pantheismus*, Münster 2021, 41.

<sup>2</sup> Ebd., 29.

stattdessen auf die „Zustimmung zu einem nicht weiter bestimmbarsten höchsten Wesen“<sup>3</sup>. Dieses Phänomen betrachtet Müller als ein Zeichen der Zeit und damit als Produktionsstandort für einen Gottesbegriff, der den gegenwärtig vorherrschenden Standards intellektueller Redlichkeit zu entsprechen vermag.

Oberflächlich betrachtet krankt das theistische Gottesbild Müller zufolge an einer Schlagseite zum Anthropomorphismus. Ein personaler Schöpfer, mit dem der Mensch als sein Geschöpf auf Du und Du ist, entspringe allzu offensichtlich einer selbstentfremdenden Projektionsgeste. Folgen wir der Spur Müllers, so ist dieses Oberflächenphänomen das Symptom eines tiefer liegenden systematischen Desiderats. So ist darüber Rechenschaft abzulegen, wie sich das Bekenntnis zu Gott als dem unendlichen Schöpfer mit der Auffassung von ihm als personaler Realität neben, über oder unter seiner endlichen Schöpfung vereinbaren lässt.<sup>4</sup>

Klaus Müller löst diese Aufgabe auf dem Weg einer monistischen Verortung des Endlichen im Unendlichen. Die folgenden Überlegungen nehmen die Konsequenzen dieser Verortung in metaphysischer (1) und in erkenntnistheoretischer Perspektive (2) in den Blick. Was die metaphysischen Aspekte betrifft, wird zunächst Müllers Abgrenzung von jenen dualistischen Denkfiguren zu skizzieren sein, welche das theistische Gottesverständnis prägen (1.1). Anschließend wird die subjekttheoretische Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen genauer analysiert, die den Kern von Müllers Panentheismus bildet (1.2). Im Folgenden wird nachgezeichnet, wie Müller seine monistische Einheitsmetaphysik gegenüber der postmodernen Antwort auf den klassischen Theismus in Stellung bringt (1.3). Die festgefahrene Kontroverse, die dabei zutage tritt, gibt den Anlass dazu, den idealistischen Monismus Klaus Müllers probenhalber mit einer dritten Position, nämlich dem pragmatistischen Pluralismus John Deweys, ins Gespräch zu bringen (1.4).

Im Zuge dieses Dialogs tritt die Intelligibilität der Wirklichkeit als eine von beiden Perspektiven geteilte, wenn auch unterschiedlich ausbuchstabierte, Intuition hervor. Damit rückt die Frage nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Müllers kritischem Panentheismus in den Blick. Im ersten Schritt werden Müllers methodologische Überlegungen nachgezeichnet, die der Imagination eine konstitutive Rolle für den Umgang endlicher Subjekte mit dem unendlichen Absoluten einräumen (2.1). Diese Konzeption der theologischen Imagination wird dann erneut mit

<sup>3</sup> Ebd., 41.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 87.

einer pragmatistischen Perspektive abgeglichen, wobei die *Constructive Theology* Gordon Kaufmans als Bezugspunkt gewählt wird (2.2). Ziel dieses Dialogs ist es, etwaige Einseitigkeiten, die sich aus Müllers subjekttheoretischem Ansatz für das panentheistische Gottdenken ergeben, durch handlungstheoretische Anregungen zu überwinden.

## 1 Metaphysische Aspekte

### 1.1 Vom Dualismus zum Monismus

Das denkerische Paradigma, in dem die christliche Philosophie gegenüber den platonischen und aristotelischen Vorlagen das Alleinstellungsmerkmal ihrer Wirklichkeitskonzeption herausarbeitet, ist die Figur der Schöpfung. Sie bildet das Vorzeichen jeder Reflexion darüber, wie sich Endliches und Unendliches zueinander verhalten. Sie dient Müller als Kristallisationspunkt, an dem die Widersprüchlichkeit des Theismus klar erkennbar wird, der zugleich aber auch das Lösungspotenzial des Panentheismus anzeigt.

Als klassisches Beispiel für einen „lupenreinen Theisten“<sup>5</sup> führt Klaus Müller Thomas von Aquin an. Dieser verneint die Frage, ob Gott „wirkliche Beziehungen zu seinen Geschöpfen“ unterhalte, mit der Begründung, dass Gott „außerhalb der Ordnung der gesamten Schöpfung“<sup>6</sup> (*extra ordinem totius creaturae*) stehe. Während Gott als das Unendliche keinerlei reale Beziehung zum Endlichen aufweise, bleibe das Endliche umgekehrt sehr wohl auf Gott als das Unendliche bezogen, insofern als es ihm seine Existenz verdanke. Gott ist das „Sein schlechthin“, die Welt dagegen ist immer schon Sein-in-Abhängigkeit. Diese Asymmetrie zwischen Schöpfer und Geschöpf legt nahe, dass Gottes Souveränität wesentlich in einer eigentümlichen Ungerührtheit besteht. „Dass er die Dinge ins Dasein setzt“, so formuliert es Müller, „tangiert Gott in keiner Weise an ihm selbst.“<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ebd., 92. Streng genommen kann Thomas dabei nur als Theist *avant la lettre* charakterisiert werden, insofern als die Bezeichnung von Gotteskonzeptionen wie der von ihm vorgetragenen erst ab dem späten 17. Jahrhundert eingeführt wird, um entsprechende Gegenpositionen zum Atheismus zu kennzeichnen; vgl. Heinz Werner Weßler / Friederike Nüssel, *Theismus*, in: RGG online, [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_025094](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025094), Stand: 30.07.2022.

<sup>6</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 28, a. 1 ad 3; zitiert nach DThA 3 (1939), 26: „Ad tertium dicendum quod, cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum: quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est, ut dependeant a Deo. Sed processiones divinae sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.“

<sup>7</sup> Müller, *Gott jenseits von Gott*, 93.

Problematisch ist dieses Bild natürlich nicht allein deshalb, weil ein derart von seiner Schöpfung distanzierter Gott nicht leicht mit dem leidenschaftlichen Wesen in Verbindung gebracht werden kann, von dem die biblischen Narrative erzählen. Problematisch ist es deshalb – darauf kommt es Müller an –, weil es einen begrifflichen Widerspruch ausblendet, nämlich

die Frage [...], wie denn, wenn Gott selbst das Sein schlechthin (das *esse subsistens* oder *absolutum*) ist, neben ihm überhaupt noch etwas existieren könne. Denn für ein *esse absolutum* gibt es doch strenggenommen kein „neben“, sonst wäre das Unendliche nicht wirklich als Unendliches gedacht.<sup>8</sup>

Folgt man dieser Diagnose, so verbietet sich die abstrakte Trennung zwischen Gott und Welt in den ontologischen Ordnungsbegriffen von Transzendenz und Immanenz insofern, als sie die Sinnspitze des Unendlichkeitsgedankens unterläuft. Angesichts dessen sucht Müller nach einem probaten Gegenmittel gegen eine derartige „Fundamentalisierung der Differenz“ – und findet es im antidualistischen Impetus des Idealismus. Dessen „Grundgedanken“ fasst Müller wie folgt zusammen:

Der idealistische Ansatz kennt keinerlei Dualismus. Für ihn ist (mit Schelling) Materie sozusagen gefrorener Geist und ist Geist dynamisierte Materie. Dieser monistische Ansatz führt zu der Idee, dass sich das Gesamt der Wirklichkeit in einem einzigen Gedankenzug einschließlich des diesen Gedanken denkenden Subjekts fassen lässt.<sup>9</sup>

Das Bild, mit dem Müller der Dichotomisierung zwischen Schöpfer und Geschöpf entgegentritt, ist also die Bündelung alles Wirklichen „in einem einzigen Gedankenzug“. An die Stelle der radikalen Differenz von Natur und Übernatur tritt die fundamentale Einheit der Wirklichkeit. Das Endliche und das Unendliche sind, folgt man der hier zitierten Formulierung, nicht separate Sphären, sondern unterschiedliche Aggregatzustände derselben Realität.

## 1.2 Der Monismus und die Asymmetrie zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen

Diese Darstellung erweckt nun zunächst den Eindruck, es werde eine ausgewogene Beziehung der wechselseitigen Abhängigkeit unterstellt. Unendliches und Endliches sind gleichermaßen auf ein Drittes, nämlich das Wirklichkeitsganze, bezogen, zu dem sie im gleichen Abstand stehen. Ein

<sup>8</sup> Ebd., 50.

<sup>9</sup> Ebd., 87.

zweiter Blick in Müllers Argumentation macht allerdings deutlich, dass er durchaus eine Hierarchie zwischen dem Einen und dem Vielen voraussetzt. Abzulesen ist dies beispielsweise an seiner Auseinandersetzung mit Cusanus. So greift er dessen Beschreibung der Welt als „Selbstentfaltung des Unendlichen“<sup>10</sup> auf. Für Cusanus sei die Welt „Explikation Gottes, also etwas, das in Gott implizit bereitliegt“<sup>11</sup>. Motive wie dieses betrachtet Müller als Vorlage, um die Gegensätze, die wir auf der Ebene des Einzelnen vorfinden, „monistisch als Entfaltungs-, Darstellungs- oder Manifestationsfunktionen von Einheit zu begreifen“<sup>12</sup>.

Eine analoge Stoßrichtung lässt sich in Müllers Verarbeitung der Semantik Spinozas ausmachen. Aus ihr greift er die Darstellung Gottes als der „unendlichen Substanz“ auf, zu der sich die endlichen Gegenstände unserer Wahrnehmung als ihre „Modi“ verhalten, das heißt als „die Weise, in der [...] sich [die Substanz; A.L.] präsentiert“<sup>13</sup>. „Was es an Endlichem gibt“, so Müllers Quintessenz aus Spinozas Metaphysik, kann „zwangsläufig nur inneres Moment des einen Unendlichen sein“<sup>14</sup>. Das Endliche ist jenes, welches als Erläuterung und Entfaltung, als Präsentationsformat dessen erscheint, was latent im Unendlichen angelegt ist. In dieser Metapher wird deutlich, dass Müller die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen durchaus nicht als Symmetrie begreift. Stattdessen räumt er der Einheit das Primat gegenüber der Vielheit ein; das Unendliche liegt dem Endlichen voraus bzw. zugrunde.

Für eine solche Anordnung gibt es natürlich gute Gründe. Zunächst mag sie *ex negativo* allein angesichts der theologischen Folgekosten geboten sein, die mit dem Gedanken einer symmetrischen Beziehung zwischen Gott und Welt verbunden wären. Überdies führt Müller in seinen subjekttheoretischen Überlegungen im Anschluss an Dieter Henrich eine differenzierte positive Argumentation ein, um die Unterscheidung zwischen tragendem Grund und begründeter Wirklichkeit auch unter idealistisch-monistischen Vorzeichen als notwendig auszuweisen.<sup>15</sup> Seine Zusammenfassung dieses Gedankengangs lautet wie folgt:

Es gibt Gedanken, die selbstbewusste Subjektivität um ihrer eigenen Selbsterhellung willen denken bzw. ausdenken (Henrich spricht gern von „Abschlussgedanken“), ohne deswegen schon ein Wissen über den ontologischen

<sup>10</sup> Ebd., 51.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd., 43.

<sup>13</sup> Ebd., 195.

<sup>14</sup> Ebd., 196.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 268f.

Status des Gedachten gewinnen zu können. Aber da zu Selbstbewusstsein unhintergebar ein Moment cartesianischer Wirklichkeitsgewissheit gehört – denn wenn ich „ich“ denke / sage, weiß ich auch, dass ich bin – kontiniert sich diese Wirklichkeitsgewissheit sozusagen auch in jenes Gedachte, welches Selbstbewusstsein um seiner selbst willen denken muss.<sup>16</sup>

Das Bewusstsein des Subjekts von sich selbst beinhaltet, so das Argument, ein Bewusstsein von einem tragenden Grund der Subjektivität. Dieser entzieht sich seinerseits der Verfügbarkeit des Subjekts; umgekehrt kann sich das Subjekt dem Gedanken an diesen Grund nicht entziehen (es „muss“ ihn denken). Mehr noch: Der Gedanke des tragenden Grundes tritt im Bewusstsein des Subjekts nicht im Format einer Setzung oder Arbeitshypothese auf, sondern er geht immer schon mit einer einschlägigen „Wirklichkeitsgewissheit“ einher.

Nun bleibt allerdings auch dann, wenn wir Müllers subjekttheoretischer Begründungsfigur folgen, mindestens ein Punkt zu bedenken. Es ist zu fragen, ob Müllers kritischer Panentheismus die Asymmetrie der Beziehung zwischen Gott und Welt, die er dem theistischen Dualismus ankreidet, tatsächlich überwindet oder ob er sie womöglich nur in die Tonart des Monismus transponiert. Was genau ist gewonnen, wenn die ontologische Dualität von Gott und Welt durch die subjekttheoretische Dualität von „Gründendem und Begründetem“ ersetzt wird? Lässt sich Müllers Anspruch aufrechterhalten, dass die „klassische[n] Aporien [...] [im] Gottdenken“<sup>17</sup> durch die Umstellung auf einen monistischen Rahmen vollumfänglich „gelöst“ werden?

### 1.3 Identitätslogische Tendenzen und der Vorwurf der Gewaltförmigkeit

Ich konzentriere mich im Zusammenhang mit dieser sehr komplexen Frage auf einen Aspekt, auf dessen Spur mich Saskia Wendels Überlegungen zu Klaus Müllers Panentheismus geführt haben. Sie gibt zu bedenken, dass das Endliche in Müllers monistischer Metaphysik lediglich als „Moment des Allgemeinen bestimmt“ werde und damit „keinen bleibenden Selbststand gegenüber dem Allgemeinen“<sup>18</sup> mehr vorzuweisen habe. Diese Unselbständigkeit des Endlichen zeugt dabei ihrer Analyse zufolge von einem „identitätslogischen“<sup>19</sup> Denken. Müllers Konzeption, so übersetze ich dieses

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd., 269.

<sup>18</sup> Saskia Wendel, *Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten*, in: dies. / Thomas Schärtl (Hg.), *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 225–240, hier 230.

<sup>19</sup> Ebd.

Stichwort der Identitätslogik, ist auf die Vereindeutigung des Mehrdeutigen und auf die Nivellierung von Differenzen angelegt.

Wendel selbst deutet die ethischen Implikationen der Identitätslogik in ihren Überlegungen lediglich an. Wer jedoch den Sound einschlägiger soziologischer Texte wie etwa Theodor W. Adornos *Studien zum autoritären Charakter* oder Zygmunt Baumans *Ambivalenz und Moderne* im Ohr hat, verbindet mit der Denkform der Identitätslogik zugleich die Handlungsform der Exklusion. Vor diesem Hintergrund wäre Müllers Konzeption dahingehend zu hinterfragen, inwieweit sie letztlich ungewollt als Blaupause ausschließender und abwertender Praktiken dienen kann. Die mit dem klassischen Monotheismus verbundene Problematik der Gewaltförmigkeit würde dann durch die Festlegung auf den Monismus nicht gelöst, sondern lediglich in einer neuen Fassung wiederholt.

Dieser Gedanke sei hier ein wenig genauer ausbuchstabiert. Zygmunt Bauman analysiert in der genannten Studie, geprägt durch die Erfahrung mehrfacher Flucht, die Denkmuster der Moderne im Hinblick auf ihren Umgang mit Alterität und Fremdheit. Die Moderne, so seine Diagnose, klammere sich geradezu zwanghaft an das Ideal der Ordnung und die Geste kategorialer Vereindeutigung. Alles, was sich der Klassifizierung entziehe, werde dabei als Bedrohung erlebt. Nicht erst ontologische, sondern bereits epistemologische Dualismen erschienen der Moderne als unabdingbar, um in ihrer komplexen sozialen Realität handlungsfähig zu bleiben. Der Fremde als der „Unentscheidbare“, das heißt jeder einschlägigen Klassifizierung Entzogene, unterbreche nun diese Form der Handhabarmachung der Realität: „Oppositionen ermöglichen Wissen und Handeln; Unentscheidbare lähmen sie. Unentscheidbare exponieren brutal das Künstliche, die Fragilität, das Heuchlerische der lebenswichtigsten unter den Trennungen.“<sup>20</sup>

Folgen wir dieser These, so stellt schlechthin jede kategoriale Unterscheidung, das hieße auch Müllers Leitdifferenz zwischen einem notwendigen Grund unserer Subjektivität und ihrer kontingenten Manifestation, eine gefährliche Illusion dar. Bauman sieht demgegenüber nur einen einzigen Weg zur Selbstaufklärung. Dieser besteht in der Anerkennung der Tatsache, dass nicht die Notwendigkeit das letzte Wort hat, sondern die Kontingenz. „Emanzipation“, so Bauman, „bedeutet ein Akzeptieren der eigenen Kontingenz, das auf der Anerkennung der Kontingenz als des hinreichenden Grundes beruht, zu leben und leben zu lassen“<sup>21</sup>. Es ist

<sup>20</sup> Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 2016, 96f.

<sup>21</sup> Ebd., 369f.

unschwer zu erkennen, dass der subjekttheoretische Rekurs auf einen „Abschlussgedanken“ bzw. einen unendlichen Grund dieser Anforderung ebenso wenig standzuhalten vermag wie die theistische Denkfigur einer radikal von der Welt verschiedenen Transzendenz. Auch die epistemologische Umsicht, mit der Müller die Dualität von Grund und Begründetem herleitet, ändert nichts an der Tatsache, dass diese wirklichkeitsstrukturierende Unterscheidung auf dem Gedanken einer notwendigen letzten Wirklichkeit beruht.

Müller wiederum lehnt das Bekenntnis zu Kontingenz und Mehrdeutigkeit, das zahlreiche postmoderne Ansätze in Philosophie und Theologie kennzeichnet, mit Nachdruck ab. Interessant ist dabei, dass er zur Begründung seiner Kritik an der Postmoderne genau denjenigen Gedanken anführt, der Bauman zur Zurückweisung der Moderne veranlasst. Auch Müller nämlich bezieht sich in seiner Kritik an den „Heterogenitäts- und Inkommensurabilitätsaposteln“<sup>22</sup> auf die Figur einer Verbindung zwischen Denk- und Handlungsform. Um seine Argumentation in diesem Punkt nachzuzeichnen, sei zunächst ein Vertreter postmoderner Theologie zitiert, der in Müllers Monografie keine Erwähnung findet, nämlich der US-Amerikaner John D. Caputo. In seiner Monografie mit dem Titel *The Insistence of God* fasst dieser sein antidualistisches Verständnis des Transzendenzbegriffs wie folgt zusammen:

The figures of transcendence, which readily assume the form of literature or mythology, of dreams or desires, are ways of retracing the lines of the world in imaginative form, ways of reclaiming the world in all its richness and intensity. Such a „reversal“ of transcendence into a promise of the world, as I am describing it here, invites the consequent „displacement“ of the binarity of immanence and transcendence, meaning we need a new vocabulary because this one is dualistic and distortive of mundane existence.<sup>23</sup>

Caputo teilt mit Müller die grundlegende Einsicht, dass die theistische Lesart der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz einseitig auf die Differenz zwischen Gott und Welt abstellt. Anders als Müller, der dieser Einseitigkeit durch eine Reflexionsoffensive in Sachen metaphysischer Einheit zu begegnen sucht, entscheidet sich Caputo dafür, die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz als solche hinter sich zu lassen. Die im Transzendenzgedanken angesprochene Weltentzogenheit Gottes will er dabei im Begriff des „Versprechens der Welt“ (*promise of the world*) aufbewahren.

<sup>22</sup> Müller, *Gott jenseits von Gott*, 253.

<sup>23</sup> John D. Caputo, *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, Bloomington 2013, 52.

Folgen wir Müller, so führt eine derart programmatische Zurückweisung der Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz auf paradoxe Weise zur Einführung einer neuen Leitunterscheidung, die in ihren Auswirkungen dem theistischen Dualismus von Gott und Welt in nichts nachsteht. Müller verdeutlicht dies unter anderem am Beispiel der Entwürfe von Lyotard, Derrida und Levinas. Diese Denker zeichneten die Wirklichkeit als einen Raum, in dem „das Andere als Anderes“<sup>24</sup>, das heißt die Pluralität in ihrem Eigenwert, erhalten bleibe, ohne in das Verhältnis zu irgendeiner übergeordneten Einheit gesetzt werden zu müssen. Entscheidend sei dabei, dass Gott in diesem Bild nicht als transzendente Gegenwart, sondern wesentlich als radikale Abwesenheit auftrete. An die Stelle der ontologischen Kategorie der Transzendenz trete die ethisch konnotierte Kategorie der Alterität; sie sei die neue Chiffre, um die Unverfügbarkeit des Unendlichen anzuzeigen.

Aus Müllers Sicht allerdings verfehlt die Rede von „Gott als dem ganz anderen“, die ja augenscheinlich mit besonderer epistemischer Demut auftritt, ihr Ziel. Die pluralitätsaffine Rede von der Alterität nämlich verschließe den Gottesgedanken mindestens ebenso hermetisch vor dem Zugriff durch das begriffliche Denken wie die dualistisch angelegte Konzeption der Transzendenz. Das Theorem der Alterität Gottes falle damit „genau in jene von der Denkform der Macht imprägnierte Ontotheologie zurück, die [...] destruiert zu haben sie behauptet“<sup>25</sup>. Zu guter Letzt ende sie schlicht und ergreifend beim „alten Gott der vorchristlichen Metaphysik und der Naturreligionen mit seiner für Vernunft verschlossenen Transzendenz und Machtförmigkeit, also seinem Gewaltprofil“<sup>26</sup>.

#### 1.4 Der Impuls des pragmatistischen Pluralismus

Wir stehen also vor einer Pattsituation. Die beiden Kandidaten zur Ablösung der klassisch-theistischen Gottesvorstellung, eine monistische Metaphysik und ein nachmetaphysischer Pluralismus, bezichtigen sich gegenseitig einer Tendenz zum epistemischen (und schließlich auch zum praktischen) Totalitarismus. Statt diesen Konflikt nach der einen oder der anderen Seite hin aufzulösen, möchte ich die Konstellation probenhalber aufbrechen. Ich bringe in dieser Absicht eine dritte Variante ins Spiel, das Endliche mit dem Unendlichen ins Verhältnis zu setzen – und zwar die Perspektive eines metaphysisch bescheidenen Pragmatismus.

<sup>24</sup> Müller, *Gott jenseits von Gott*, 397.

<sup>25</sup> Ebd., 398.

<sup>26</sup> Ebd., 259.

Ebenso wie das postmoderne Differenzdenken vertritt der Pragmatismus erklärtermaßen eine pluralistische Lesart der Realität.<sup>27</sup> Seine Vertreter, allen voran William James und John Dewey, verbinden mit dem Begriff des Pluralismus allerdings nur teilweise die gleichen Konnotationen wie etwa John D. Caputo, während sie in anderer Hinsicht über ihn hinausgehen. Ablesen lässt sich dies an der Art und Weise, in der Dewey im Anschluss an James den pragmatistischen Pluralismus vom metaphysischen Monismus abgrenzt:

Monism is equivalent to a rigid universe where everything is fixed and immutably united to others [...]; a universe which demands the sacrifice of the concrete and complex diversity of things to the simplicity and nobility of an architectural structure. [...] Pluralism, on the other hand, leaves room for contingency, liberty, novelty, and gives complete liberty of action to the empirical method, which can be indefinitely extended. It accepts unity where it finds it, but it does not attempt to force the vast diversity of events and things into a single rational mold.<sup>28</sup>

Im Hinblick auf die Kritik am Monismus weist diese Fassung des Pluralismus klare Parallelen zu ihrer postmodernen Version auf. Auch sie bezieht das Einheitsdenken der Tendenz, dem konkreten Endlichen sein Eigenrecht abzusprechen, auch sie fordert demgegenüber eine Aufwertung der Kontingenz. Anders als das spätere Differenzdenken hält jedoch der pragmatistische Pluralismus auf methodologischer Ebene an einem verbindlichen Kontakt zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten fest, indem er die „empirische Methode“ zum Standard des menschlichen Umgangs mit der Realität erklärt. Die „empirische Methode“ meint dabei in der Semantik des Pragmatismus den Vorgang der Welterschließung, in dem sprachliche Begriffe und vorsprachliches Erleben so lange probenhalber miteinander verbunden werden, bis sie zueinander passen.<sup>29</sup> Sie hat dementsprechend nichts mit der szientistischen Verallgemeinerung des naturwissenschaftlichen Paradigmas zu tun, sondern bezeichnet deutlich breiter all jene Vorgänge in der Erfahrung, in denen das spontane Erleben in eine prägnante, bedeutsame Erfahrung transformiert wird.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Vgl. William James, *A Pluralistic Universe*, Cambridge (Mass.) 1977; John Dewey, *Realism Without Monism or Dualism*, in: ders., *The Middle Works. 1899-1924*, hg. von Jo A. Boydston, Carbondale 1983, Bd. 13, 40–60.

<sup>28</sup> John Dewey, *The Development of American Pragmatism*, in: ders., *The Later Works. 1925-1953*, hg. von Jo A. Boydston, Carbondale 1984, Bd. 2, 3–21, hier 8.

<sup>29</sup> Vgl. beispielsweise John Dewey, *Human Nature and Conduct*, in: ders., *The Middle Works. 1899-1924*, hg. von Jo A. Boydston, Carbondale 1983, Bd. 14, 132.

<sup>30</sup> Zu einer detaillierten Darstellung dieses für Dewey zentralen Vorgangs vgl. John Dewey, *Logic. The Theory of Inquiry*, in: ders., *The Later Works. 1925-1953*, hg. von Jo A. Boydston, Carbondale 1984, Bd. 12, bes. Kap. VI.

Der klassische Pragmatismus bekennt sich zur Möglichkeit einer lebendigen und verbindlichen Beziehung zwischen dem Denken des Menschen und seiner Handlungsumgebung, zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Mit dieser Festlegung weist der von Dewey konzipierte Pluralismus, so sehr er in seiner Anmutung vom Müllers Ansatz abweichen mag, eine entscheidende Schnittmenge mit dessen idealistischem Monismus auf. Ebenso wie jener geht auch dieser davon aus, dass die Wirklichkeit grundsätzlich erkennbar ist. Dabei unterscheidet sich die pragmatistisch-pluralistische Version der Intelligibilität der Welt von der monistischen Variante dieser These allerdings in einem bedeutsamen Punkt. Anders als die monistische Metaphysik, in der die Erkennbarkeit der Wirklichkeit in einer metaphysischen Verschränkung von unendlichem Geist und endlicher Materie begründet wird, zielt nämlich der Pragmatismus auf die praktische Verschränkung des Menschen mit seiner Umwelt. In seiner Studie *The Quest for Certainty* etwa hält Dewey fest:

Nature is capable of being understood. But the possibility is realized not by a mind thinking about it from without but by operations conducted from within, operations which give it new relations summed up in production of a new individual object.<sup>31</sup>

Der Umgang des Menschen mit seiner Wirklichkeit hat, so die für Deweys Ansatz zentrale Einsicht, nicht die Form einer intellektuellen Konfrontation von Geist und Realität. Stattdessen ereignet er sich als praktische Interaktion, in deren Zuge der Mensch ein zunehmend prägnantes Verständnis der Wirklichkeit ausbildet. Diese „kopernikanische Wende“<sup>32</sup> erkenntnistheoretischer Überlegungen ist Dewey zufolge der Standard, an dem sich auch unser Verständnis der Erkennbarkeit der Wirklichkeit zu messen hat.

Im Hinblick auf die subjekttheoretischen Voraussetzungen, die Müllers monistischer Metaphysik zugrunde liegen, hatte ich abschließend die Frage notiert, ob die ontologische Dualität von Gott und Welt durch die subjekttheoretische Dualität von Gründendem und Begründeten tatsächlich abgelöst oder nicht vielmehr verlagert wird.<sup>33</sup> Das Gründende der Subjektivität nämlich ist hier zwar denknotwendig, dabei aber der Erfahrung kategorial unzugänglich. Der mit Henrich formulierte „Begriff von Selbstbewusstsein als ein ‚sich im Anderen seiner selbst als sich selbst

<sup>31</sup> John Dewey, *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*, in: ders., *The Later Works. 1925–1953*, hg. von Jo A. Boydston, Carbondale 1984, Bd. 4, 172.

<sup>32</sup> Dewey, *The Quest for Certainty*, 235.

<sup>33</sup> Vgl. Abschnitt 1.2 des vorliegenden Textes.

wissen“<sup>34</sup> ist, so Müllers Formulierung, ein „im strengen Sinn *spekulativ[e]* Begriff von Selbstbewusstsein“<sup>35</sup>.

Der Pragmatismus konfrontiert diesen Ansatz mit der Überzeugung, dass die Erkennbarkeit der Realität an die Bereitschaft gekoppelt ist, die Allgemeinbegriffe im praktischen Vollzug mit den konkreten Handlungsbedingungen in Beziehung zu bringen. Selbst der spekulativste Begriff wird in der pragmatistischen Perspektive zum Spielpartner der Praxis. Gelingen kann diese Kooperation zwischen so ungleichen Partnern, weil Handlung und Begriff in ihrer Tiefenstruktur eine Kontinuität aufweisen. Akteurinnen und Akteure, so rekonstruiert Dewey diesen inneren Zusammenhang, machen sich vom Endzweck ihres Handelns ein Konzept, das, einmal gebildet und als handlungsleitend anerkannt, als Kriterium zur Auswahl der handlungsrelevanten Aspekte der Handlungsumgebung dient:

An idea of an end to be reached, an end-in-view, is logically indispensable in discrimination of existential material as the evidential and testing facts of the case. Without it, there is no guide for observation; without it, one can have no conception of what one should look for or even is looking for. One „fact“ would be just as good as another – that is, good for nothing in control of inquiry and in formation and settlement of a problem.<sup>36</sup>

Die Handlungszwecke sind also der Stoff, aus dem die Heuristik zur Evaluation von Handlungsoptionen gemacht ist und aus dem schlussendlich die allgemeinen Ideale entstehen, die wir unserem Denken und Handeln zugrunde legen. Deweys Rede vom „end-in-view“ macht dabei darauf aufmerksam, dass sich der Zugriff auf diese Handlungszwecke nicht in rein begrifflichen Verknüpfungen erschöpft. Vielmehr ist er wesentlich mit einem Moment des Sehens verbunden.

Diese Intuition buchstabiert Dewey systematisch aus, indem er die Rolle der Vorstellungskraft für das Zustandekommen vernünftigen Handelns in den Blick nimmt. Die imaginative Vorwegnahme angestrebter Zustände, das heißt ein Vorgang, durch den sich der Mensch nicht nur einen Begriff, sondern zugleich auch ein Bild künftiger Verhältnisse macht, ist seiner Auffassung nach die einzige Art und Weise, ausstehende Möglichkeiten in ihrer umfassenden Bedeutung für die gegenwärtige Handlungsrealität zu erschließen. „All possibilities“, so hält er in seinen religionstheoretischen Vorlesungen *A Common Faith* fest, „reach us through imagination“<sup>37</sup>. Der

<sup>34</sup> Müller, *Gott jenseits von Gott*, 269.

<sup>35</sup> Ebd. (Herv. A.L.).

<sup>36</sup> Dewey, *Logic*, 491.

<sup>37</sup> John Dewey, *A Common Faith*, in: ders., *The Later Works. 1925–1953*, hg. von Jo A. Boydston, Carbondale 1984, Bd. 9, 1–58, hier 30.

Rekurs auf die Imagination markiert eine Fokusverschiebung. Deweys Interesse gilt hier weniger der Frage, wie die Wirklichkeit beschaffen ist, als vielmehr der Frage, auf welche Weise sich der Mensch seine Realität erschließt. Parallel dazu lässt sich feststellen, dass auch Müller im Zusammenhang seiner methodologischen Reflexionen auf die Relevanz der Vorstellungskraft aufmerksam wird. Diese Entsprechung soll im folgenden zweiten Teil der hier angestellten Überlegungen näher bedacht werden.

## 2 Erkenntnistheoretische Aspekte

### 2.1 Panentheistisches Gottdenken: Die Imagination als Brücke des Denkens

Klaus Müller trägt sein Plädoyer für einen kritischen Panentheismus mit starken Argumenten und einem selbstbewussten Geltungsanspruch vor. An der Schwelle zwischen der philosophischen Grundlegung dieses Konzepts und seinen theologischen Konsequenzen thematisiert Müller allerdings einen gewichtigen Einwand gegen sein eigenes Modell: „So substantiell sich [...] die Leistungsbilanz des Panentheismus“ ausnehme, so klärungsbedürftig sei doch die vielfach erhobene „Frage, wo denn in diesem Ansatz das Personsein Gottes bleibe, das doch für die drei großen Monotheismen Judentum, Christentum und Islam schlechthin konstitutiv sei“<sup>38</sup>. Während Müller also einerseits die Aporien unterstreicht, die mit einem personalen Gottesbild einhergehen,<sup>39</sup> erkennt er zugleich an, dass es sich bei dem Gedanken der Personalität Gottes um ein für die Identität monotheistischer Religionen und damit zugleich für das Selbstverständnis ihrer Angehörigen unverzichtbares Postulat handelt. Soll der Panentheismus tragfähig sein, muss er dieser Intuition also einen Raum geben.

Nun räumt Müller umstandslos ein, dass der panentheistische Gottesbegriff des *hen kai pan* als solcher das Denken in den Grenzbereich des Vorstellbaren verbannt. Für die sprachliche Bezugnahme auf „Gott“ bedeutet dies, dass sie notwendig und auf Dauer „an der Äquivokationsgrenze vorbeischrämmt“<sup>40</sup>. Um das Nachdenken und Sprechen über Gott aus dieser Zwangslage zu befreien, um ihm trotz allem ein „kommunikables Profil“<sup>41</sup> zu verleihen, bedarf es einer Brücke, welche das unbegreifliche Göttliche mit den menschlichen Begriffen verbindet. Als einzige geeignete Kandidatin für diese Aufgabe betrachtet Müller die Einbildungskraft. Inspiriert

<sup>38</sup> Müller, *Gott jenseits von Gott*, 286.

<sup>39</sup> Vgl. die einleitenden Bemerkungen zum vorliegenden Text.

<sup>40</sup> Müller, *Gott jenseits von Gott*, 290.

<sup>41</sup> Ebd., 291.

durch Überlegungen Jürgen Werbicks schlägt er vor, den biblischen Personalismus als ein „Imaginationsprodukt“<sup>42</sup> aufzufassen. Für Müllers eigene Theorie impliziert dieses Vorgehen, dass das personale Gottesbild nicht notwendigerweise als konkurrierendes Modell zum panentheistischen Absoluten gedacht werden muss. Vielmehr können Menschen durchaus vom Boden der panentheistischen Grundüberzeugung ausgehend die bildhafte Vorstellung eines personalen Gottes entwickeln. Sie verhalten sich dabei so lange widerspruchsfrei, wie „der epistemische Charakter des Imaginativen und Intuitiven dieser Auslegungsprozesse hinreichend zur Geltung gebracht wird“<sup>43</sup>. Mit anderen Worten, die Inanspruchnahme theistischer Motive ist mit dem Panentheismus unter der Bedingung vereinbar, dass der Moduswechsel von der begrifflich fundierten These hin zu einer pragmatisch hilfreichen Vorstellung reflexiv eingeholt wird.

Die Imagination bringt Bilder und Gleichnisse, Metaphern und Modelle hervor, ohne sie mit dem Anspruch der unmittelbaren Repräsentation der Wirklichkeit zu verknüpfen. Folgen wir Müller, so bietet sie auf diese Weise inmitten des intellektuellen Grenzgebiets des religiösen Glaubens Orte, an denen das Denken und Sprechen über Gott Fuß fassen kann. Es ist also paradoxerweise die für die menschlichen Vorstellungsbilder typische epistemische Unbestimmtheit, welche auch unter den Vorzeichen des „panentheistic turn“<sup>44</sup> die für die Kommunikabilität des Gottesgedankens erforderliche Bestimmtheit herzustellen vermag.

Vor dem Hintergrund dieser Skizze wird deutlich: Die Imagination dient in Müllers Konzeption in dem Sinne als „methodologische“<sup>45</sup> Größe, dass sie dem theologischen Denken ein Hilfsmittel an die Hand gibt. Sie spielt dabei eine „konstitutive Rolle“<sup>46</sup>, insofern dieses Hilfsmittel eine notwendige Voraussetzung dafür ist, dass das theologische Denken entwicklungs-fähig bleibt. Diese beiden formalen Aspekte vorausgesetzt, ist es für Müller dabei in inhaltlicher Hinsicht entscheidend, dass es sich jeweils um „wahre Imaginationen“<sup>47</sup> handelt. Dieser letzte Aspekt wird verständlich, wenn man erneut Müllers subjekttheoretische Grundlegung des Panentheismus in Betracht zieht. Dort weist er mit Dieter Henrich darauf hin, dass der Gedanke des „tragenden Grundes“ aller Subjektivität mit einem Moment der „Wirklichkeitsgewissheit“<sup>48</sup> verbunden ist. Eine derartige „Wirklichkeits-

---

<sup>42</sup> Ebd., 289.

<sup>43</sup> Ebd., 288.

<sup>44</sup> Ebd., 277.

<sup>45</sup> Ebd., 253.

<sup>46</sup> Ebd., 286.

<sup>47</sup> Ebd., 285.

<sup>48</sup> Ebd., 268; vgl. Abschnitt 1.2 des vorliegenden Textes.

kontinuierung zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins willen angenommen wird“<sup>49</sup>, gilt seiner Überzeugung gemäß nun analog für alle Imaginationen, die klar abgrenzbar gegen freischwebende Fantasien einen substanziellen Beitrag zur Lebens- und Handlungsfähigkeit des Menschen leisten. Sobald sich in einer Vorstellung „sammelt, was ein bewusstes Leben als solches bewegt“<sup>50</sup>, lässt sie sich nach Müllers Ansicht in der gleichen Weise wie etwa das Konzept des „tragenden Grundes“ als ein „Abschlussgedanke“ im Sinne Henrichs klassifizieren. Dies wiederum impliziert den Grundsatz: Wenn eine imaginierte Wirklichkeit in unersetzbarer Weise zur „Selbsterhellung“<sup>51</sup> selbstbewusster Subjektivität beiträgt, so schreibt sich in ihr der Realitätscharakter und damit zugleich der inhärente Wahrheitsbezug aktualisierter Wirklichkeit fort.

Müller verbindet den methodologischen Rückgriff auf die Imagination mit dem inhaltlichen Anliegen einer „Rehabilitierung der Wahrheitsfrage“<sup>52</sup>. Zur Umsetzung dieses Vorhabens bleibt seines Erachtens allein der subjekttheoretische Weg. Dieser entlastet seine Vertreterinnen und Vertreter zwar von der mit dem Theismus verbundenen Verpflichtung auf eine Verdinglichung des Gottesgedankens. Zugleich fordert er jedoch von ihnen die Bereitschaft, „Gott“ als ein der Erfahrung kategorial entzogenes Denkpostulat zu behandeln. Für die Wahrheitsfähigkeit der theologischen Imagination gibt Müller in diesem Zusammenhang eine Bezugsquelle an. Folgt man seiner Konzeption, so gewinnen die Vorstellungen von Gott ihren kognitiven Gehalt daraus, dass sie am Realitätsstatus der spekulativen Abschlussgedanken, das heißt des unthematischen Grundes jeder Subjektivität, Anteil haben. Offen bleibt dabei allerdings die Frage nach der Kriteriologie, die darüber entscheidet, welche Vorstellungen von Gott wahrheitsgemäß sind und welche nicht.

## 2.2 Constructive Theology: Die Imagination als Scharnier des Handelns

Um diese Lücke zu schließen, bietet es sich an, Müllers subjekttheoretische Perspektive auch im Hinblick auf ihre epistemologischen Implikationen in den Horizont einer handlungstheoretischen Orientierung zu stellen. Als Gesprächspartner eignet sich die *Constructive Theology* des US-amerikanischen Theologen Gordon D. Kaufman, die in ihrer Konzentration auf das Wechselspiel zwischen theologischen Konzepten und menschlicher

---

<sup>49</sup> Ebd., 165.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd., 268.

<sup>52</sup> Ebd.

Handlungsrealität erkennbar pragmatistische Züge trägt.<sup>53</sup> Sichtbar wird dies etwa, wenn Kaufman sein Plädoyer für die erkenntnistheoretische Anerkennung der Imagination in einer Weise begründet, die eng an Deweys Konzeption der *ends-in-view* anschließt. „Symbolization“, so Kaufman, „is required for decision (envisaging different alternatives); it is required by intention (to guide our acting); and it is required in attention (to focus our sensory equipment so we will perceive what is relevant to our goal).“<sup>54</sup>

Im Kontext praktischer Entscheidungen ermöglicht die Vorstellungskraft die reflexiven Schritte der Deliberation, der Wertorientierung und der kritischen Evaluation und damit die Grundvoraussetzungen rationalen Handelns. Im Gegensatz etwa zur Romantik, welche die Imagination als schöpferische Fantasie und damit als epistemische Kür auffasst, begreift Kaufman, in Übereinstimmung einerseits mit Dewey, andererseits mit Müller, die Imagination als Pflichtvoraussetzung für einen vernünftigen Umgang mit der Wirklichkeit. Im Unterschied zu Müller allerdings, der die Imagination als *ultima ratio* gegen das theologische bzw. religiöse Verstummen auffasst, behandelt Kaufman die Vorstellungsfähigkeit des Menschen grundsätzlich, auch im Kontext theologischen Denkens und Sprechens, als eine verheißungsvolle Ressource. Im Folgenden soll diese Ausgangsperspektive mit dem kritischen Panentheismus Müllers verknüpft werden.

Wie in der obenstehenden Rekonstruktion deutlich geworden ist, setzt Müller in seinen methodologischen Überlegungen bei der Beharrlichkeit der menschlichen Gewohnheit an, den Gottesgedanken bildlich zu konkretisieren. In ähnlicher Weise betrachtet Kaufman die Entwicklung theologischer Metaphern als eine Konstante in der Beziehung des Menschen zu Gott:

The image/concept of God, a human construct like all other symbols, is, and always has been, built up through an extrapolation or development of certain finite metaphors or models, in such a way that it can serve as the ultimate point of reference for grasping and understanding all of experience, life, and the world.<sup>55</sup>

Folgt man dieser Beschreibung, so weist der Gottesgedanke gegenüber anderen handlungsleitenden Konzepten einerseits eine Entsprechung, andererseits aber auch ein Alleinstellungsmerkmal auf. Er gleicht anderen

---

<sup>53</sup> Vgl. David J. Bryant, *Faith and the Play of Imagination. On the Role of Imagination in Religion* (StABH 5), Macon 1989.

<sup>54</sup> Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Cambridge (Mass.) 1995, 146.

<sup>55</sup> Gordon D. Kaufman, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Philadelphia 1981, 267.

Symbolen darin, dass er erst mit Hilfe der Imagination sein Profil gewinnt. Zugleich nimmt er eine Sonderstellung ein, insofern er nicht einzelne Handlungssituationen, sondern die Gesamtheit des menschlichen Lebens auszurichten vermag.

In der Erläuterung der zitierten Passage bietet Kaufman eine aufschlussreiche Reinterpretation der theistischen Denkfiguren an. Die spezifische Anmutung theologischer Metaphern wie etwa „Schöpfer“ oder „Herr“<sup>56</sup> resultiert demnach nicht aus irgendeiner besonderen ontologischen Referenz, sondern aus ihrer besonderen Eignung, eine affektive Bindung zu erzeugen. „Gott“, so Kaufman, fasse die für das Handeln einschlägigen Bedeutungen, Werte und Normen in einem „Komplex kraftvoll bewegender Bilder und Begriffe“<sup>57</sup> zusammen, der die Handelnden weit über die rein kognitive Ebene hinaus in Anspruch nehme.

Diese tiefe und umfassende Beziehung zwischen Menschen und ihren handlungsleitenden Idealen ist – darin kommen Müller und Kaufman überein – ein durch und durch kommunikatives Geschehen. Im Hinblick auf Müllers Methodologie des Panentheismus war festzustellen, dass er der Imagination die Aufgabe zuschreibt, „Gott“ als mitteilbare Größe im zwischenmenschlichen Gespräch lebendig zu halten. Kaufman macht zudem darauf aufmerksam, dass die imaginativen Ressourcen, aus denen Menschen in der metaphorischen Beschreibung Gottes schöpfen, ihrerseits immer schon intersubjektiv verfasst sind. Tradition, Kultur und Sprache bilden also nicht allein den Resonanzraum, an den der abstrakte Begriff des Absoluten anknüpfen muss. Sie stellen zugleich das Material bereit, aus dem sich jede Veranschaulichung des Gottesgedankens speist.<sup>58</sup>

Angesichts dieser Konstellation liegt der Einwand nahe, dass es sich bei den theologischen Metaphern letztlich um selbstreferentielle Konzepte handelt, die nur scheinbar auf eine Wirklichkeit jenseits des jeweils gegebenen Sprachzusammenhangs verweisen. Ebenso wenig wie Müller ist Kaufman bereit, der postmodernen Intuition zu folgen und in diese relativistische Lesart theologischer Geltungsansprüche einzuwilligen. Stattdessen hält er an dem Anspruch fest, die selbstreflexive Einsicht in die Genese theologischer Vorstellungen mit den modernen Standards unseres Denkens und Handelns versöhnen zu können:

These metaphors and images out of which the traditional notion of God was constructed need not, then, be given up completely to accommodate our

<sup>56</sup> Kaufman, *The Theological Imagination*, 267.

<sup>57</sup> Kaufman, *In Face of Mystery*, 308 (Übers. A.L.).

<sup>58</sup> Vgl. Kaufman, *The Theological Imagination*, 32.

modern understanding of the world; but, if we continue to use them, they should be interpreted as essentially poetic metaphors, not ontological models or concepts. If we are to understand what they can properly signify today (that is to say), it is important that we do not reify them.<sup>59</sup>

Ähnlich wie Müller bindet Kaufman die Legitimität der Bezugnahme auf herkömmliche Gottesvorstellungen an die Bedingung, dass sich die Sprechenden des metaphorischen Charakters ihrer Rede bewusst sind. Wer sich darüber im Klaren ist, dass die gebrauchten Begriffe nicht zu einer Beschreibung des Absoluten, sondern zur Aufrechterhaltung der Beziehung zwischen dem Subjekt und diesem Absoluten dienen, kann bei der Verwendung dieser Begriffe bleiben, ohne mit seinem aufgeklärten Selbstbild in Konflikt zu geraten.

Interessant ist nun die Art und Weise, in der Kaufman die Konsequenz dieses Rationalitätstheoretischen Vorbehalts herausarbeitet. Auch Müller hatte der Ontologisierung der Referenz des Begriffs „Gott“ eine Absage erteilt. Zugleich aber hatte er in dem Gottesgedanken im Anschluss an die Figur des Gründenden bzw. des Abschlussgedankens einen absoluten, das heißt der Kontingenz menschlicher Erfahrung entzogenen, Bezugspunkt ausgemacht. Kaufman dagegen bestimmt die Referenz des Gottesbegriffs in zwei Stufen. Erstens hält er, im Einklang mit Müller, daran fest, dass es sich bei „Gott“ um einen „Grenzbegriff“ handle – genauer: „the idea of something which can only be approached but never actually reached, certainly not surpassed“<sup>60</sup>. Im Unterschied zu Müller unterstreicht er dann aber in einem zweiten Schritt, dass dieser prinzipiell unthematische Grenzgedanke genau dort zur Geltung komme, wo die Freuden, Hoffnungen, Ängste und Sorgen der Menschen thematisiert würden:

Ordinary human speech about God is not abstract logical talk about an „ultimate limit“ but rather talk about life and the world, about our deepest human problems, about catastrophe and triumph, about human misery and human glory. [...] But it is this [...] only because it claims to be about that ultimate point of orientation from which all else gains its meaning and to which it all must finally be referred. It is the peculiar logical standing of the idea of God which enables it to raise the concrete (finite) images in which that idea is ordinarily expressed to a level where they can bear such profound religious meaning.<sup>61</sup>

Der eigentümliche logische Status des Abschlussgedankens „Gott“ resultiert nicht allein daraus, dass er vom selbstreflexiven Bewusstsein gedacht werden muss, ohne im eigentlichen Sinne, das heißt in inhaltlich

<sup>59</sup> Kaufman, *In Face of Mystery*, 330.

<sup>60</sup> Kaufman, *The Theological Imagination*, 82.

<sup>61</sup> Ebd., 83f.

bestimmter Weise, gedacht werden zu können. Zu seiner vollständigen Erläuterung zählt vielmehr auch der Hinweis darauf, dass er zwar einen blinden Fleck des Denkens darstellt, dabei aber zugleich die erhellende Perspektive schlechthin auf die Kontingenzen unseres Daseins eröffnet. Die einzigartige Stellung des Gottesbegriffs resultiert also aus dem Paradox, dass er sich unserem Begreifen aufs Hartnäckigste entzieht, während er zugleich unser Handeln aufs Wirkungsvollste steuert.

Aus dieser zweistufigen Analyse des Gottesgedankens ergibt sich eine Antwort auf die zu Beginn dieses Abschnitts formulierte Frage, welches Kriterium für die Wahrheit theologischer Imaginationen geltend gemacht werden kann. Wenn der Gottesbegriff durch die Dialektik zwischen absolutem Erfahrungsüberstieg und umfassender Erfahrungsorientierung gekennzeichnet ist, so muss die menschliche Erfahrung für die Beurteilung des Wahrheitsgehaltes relevant sein. Entsprechend hält Kaufman fest:

[T]o speak of the validity or truth of the theistic perspective [...] is to maintain that the modes of life made possible, when existence is oriented according to this perspective, are a full and genuine realization of the actual potentialities of human nature, are in accord, that is to say, with „how things are“.<sup>62</sup>

Die Vorstellungen von Gott, die in der Bibel erzählt und im Theismus systematisiert werden, sind die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass sich die Menschen zum Absoluten verhalten können. Ob diese Vorstellungen wahr sind, lässt sich, so die Überzeugung Kaufmans, allein daran bemessen, welches zwischenmenschliche Verhalten aus diesem Verhältnis resultiert. Wer die Wahrheit theologischer Imaginationen beurteilen will, muss über Bande spielen und die sichtbare Ausrichtung der an Gott orientierten Existenzen in den Blick nehmen. Allein dann, wenn diese von einer umfassenden Verwirklichung der im Menschen angelegten Möglichkeiten zeugen, können die zugrunde gelegten Gottesbilder als wahr qualifiziert werden.

### 3 Ausblick

Gott jenseits von Gott: Diese Formel, in der die Unendlichkeit der mit dem endlichen Begriff „Gott“ bezeichneten Wirklichkeit markiert wird, bildet den Maßstab aller vernünftigen Theologie. Klaus Müller hat zu diesem Großprojekt mit dem Entwurf eines kritischen Panentheismus beigetragen. Er selbst versteht diesen Beitrag als einen Dienst an der Sache, den „Plau-

---

<sup>62</sup> Ebd., 49.

sibilitätszerfall der überlieferten Rede von Gott<sup>63</sup> aufzuhalten. Um dieses Anliegen zu erreichen, könnte man es sich durchaus leichter machen. Müller selbst setzt sich kämpferisch-kritisch mit der Tendenz auseinander, die Plausibilität der Gottesrede über den Rückzug auf seine radikale Alterität zu gewährleisten. Worüber man nicht sprechen kann, darüber kann man auch nichts Unplausibles aussagen: Nach diesem Grundsatz lässt sich der mangelnden Anschlussfähigkeit des Theismus an das Gegenwartsdenken tatsächlich begegnen, ohne das komplexe Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen näher analysieren zu müssen.

Müllers theologisches Plädoyer stellt sich jedoch dieser Aufgabe und begibt sich damit in die Spannung, im vollen Bewusstsein über die Grenzen der reinen Vernunft auf die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes Bezug zu nehmen. Den Schlüssel bietet dabei die subjekttheoretische Figur einer letzten Wirklichkeit, die wir in der Reflexion über unsere Subjektivität zu denken gezwungen sind, ohne sie begrifflich oder gar erfahrungsmäßig einholen zu können. Dieser Schlüssel birgt allerdings zugleich eine Angriffsfläche für die Anfrage, ob die mit den metaphysischen Voraussetzungen des Theismus gegebenen Dilemmata hier nicht lediglich in einer neuen Tonart wiederholt werden.

Angesichts dessen hat der vorliegende Text das panentheistische zu dem pragmatistischen Gottdenken in Beziehung gesetzt. Beide Ansätze kommen, so hat sich gezeigt, in dem Anliegen überein, die existenzielle Relevanz des Gottesgedankens auch unter vernunftkritischen Vorzeichen als denkbar auszuweisen. Die subjekttheoretische Perspektive Müllers zeichnet dabei das Bild eines Absoluten, das sich in die konkrete Wirklichkeit hinein entfaltet. Der handlungstheoretische Ansatz Kaufmans hebt demgegenüber hervor, dass der Gottesgedanke von einer Dialektik von *absoluteness* und *humaneness*, zwischen Erfahrungsentsogenheit und Erfahrungsorientierung, gekennzeichnet ist.<sup>64</sup> Kaufmans Nahaufnahme des Absoluten und Müllers Panorama von dessen Selbstentfaltung bilden – dies sollte dieser Text zeigen – zwei durchaus komplementäre Sichtweisen auf die Beziehung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Der Abgleich zwischen diesen Sichtweisen dürfte derweil eine Stärke des handlungstheoretischen Ansatzes deutlich gemacht haben. Ausdrücklicher als der rein subjekttheoretische Standpunkt spricht er nicht nur dem Denken, sondern auch der Praxis der Menschen eine konstitutive Bedeutung für die theologische Urteilsbildung zu. Er stellt damit einen besonders reichen

<sup>63</sup> Müller, *Gott jenseits von Gott*, 37.

<sup>64</sup> Vgl. Kaufman, *In Face of Mystery*, 316.

Begriff des Diesseits bereit. Ein reicher Begriff des Diesseits scheint indes eine wesentliche Voraussetzung zu sein, um einen plausiblen Begriff von Gott jenseits von Gott entwickeln zu können.

**Abstract:** Theology has the task of thinking God beyond anthropomorphic attributions, without reducing God's reality to unknowable transcendence or the concept of God to an abstract figure of thought. Klaus Müller responds to this by arguing for a metaphysical monism and structuring it through the subject-theoretical difference between the founding and the founded. In face of this approach, it can be objected that it does not present the relation between the infinite and the finite in a conclusive way. The article argues that this desideratum can be addressed by supplementing Müller's subject-theoretical considerations with an action-theoretical perspective. With this intention, it brings Müller's critical pantheism into conversation with the philosophical pragmatism of John Dewey and the constructive theology of Gordon D. Kaufman.

**Keywords:** pantheism, theological imagination, pragmatist theory of religion, constructive theology, John Dewey, Gordon D. Kaufman