

Prozesstheologie und Panentheismus

Godehard Brüntrup

1. Renaissance des Panentheismus?

Whiteheads philosophische Theologie, die er am Ende von „Prozess und Realität“ skizziert wird oft als „panentheistisch“ klassifiziert. Das war gelegentlich ein Grund dafür, die Orthodoxie der Prozesstheologie anzuzweifeln. Nun ist die Prozesstheologie zunächst eine philosophische Theologie, die keinem bestimmten religiösen Bekenntnis verpflichtet ist. In der Religionsphilosophie hat der Begriff „Panentheismus“ in der Gegenwart an Bedeutung gewonnen. Obwohl seine modernen Wurzeln eigentlich im deutschen Idealismus liegen, gibt es in der angelsächsischen religionsphilosophischen Literatur geradezu eine Renaissance des Panentheismus. Natürlich gibt es hier Verbindungslinien. Der amerikanische Philosoph Philip Clayton, einer der herausragenden Vertreter des zeitgenössischen Panentheismus, ist vom Gedankengut des deutschen Idealismus, insbesondere der Philosophie Schellings, beeinflusst. Bei Schelling findet man in der Tat sehr einflussreiche Gedanken, die bis heute panentheistische Denker prägen. In folgendem Zitat entwickelt Schelling den Gedanken des Panentheismus vom Freiheitsbegriff her:

“Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?”¹

Dass die menschliche Freiheit nicht im Gegensatz zur göttlichen Freiheit gedacht werden kann, berührt unmittelbar das moderne Freiheitsverständnis. Der alles wissende und alles bestimmende Gott des klassischen Theismus wird als eine Bedrohung menschlicher Freiheit gesehen. Ein Gott, der nicht mehr „von außen“ in die Welt eingreift, ist zudem mit der Autonomie des naturwissenschaftlichen Denkens besser vereinbar als ein in die Naturgesetze eingreifender Gott. Aus diesem Grunde vermag ein Gottesbegriff, der Gott nicht als eine in die Welt wirkursächlich eingreifende Instanz begreift, auch das Theodizee-Problem besser zu

¹ Schelling 1856-1861, 339.

entschärfen. Ein Gott, der aus metaphysischen Gründen, aus seinem Wesen heraus, Raum gibt für kreatürliche Freiheit und damit eine grundsätzlich begrenzte eigene Freiheit hat, kann nicht mehr für alles, das sich im Kosmos ereignet, verantwortlich gemacht werden. Für die aktuelle Attraktivität des Panentheismus sind daher vor allem folgende drei Gründe auszumachen:

- Menschliche Freiheit im Sinne einer Wahlfreiheit aus einer Mehrzahl offener Alternativen ist mit dem klassischen Gottesbild nicht zu vereinbaren.
- Der klassische interventionistische Gott, der wirkursächlich in die Weltgeschichte direkt eingreift, ist schwer in Einklang zu bringen mit dem Stand des naturwissenschaftlichen Wissens.
- Das klassische Theismus spitzt das Theodizeeproblem derart zu, dass er angesichts der humanen Katastrophen des 20. Jahrhunderts entscheidend an Überzeugungskraft verlieren musste.

Der geistesgeschichtliche Ort des Panentheismus ist systematisch auch dort zu verorten, wo man einerseits den theoretischen Anspruch und die Eleganz eines Monismus im Sinne von Spinoza gesichert wissen, andererseits aber nicht dem Pantheismus verfallen will. Die Beziehung zwischen Gott und Welt soll einerseits nicht dualistisch gedacht werden, aber andererseits auch nicht in Identität aufgelöst werden. Die Schwierigkeit dieses Unterfangens liegt unmittelbar auf der Hand. Die beiden Extrema von starkem Dualismus einerseits und Identitäts-Monismus andererseits sind vollkommen klar und vielleicht gerade deshalb auch suspekt, wenn es darum geht, eine Theorie des Absoluten zu entwickeln. Der Zwischenbereich zwischen diesen begrifflich klaren Positionen ist attraktiv, aber verleitet auch dazu, theoretische Schärfe zugunsten eingängiger Metaphern zu opfern. Die Vertreter der analytischen Religionsphilosophie tun sich mit diesem Zwischenbereich besonders schwer, da sie in ihren Ontologien meist nur über relativ arme Kategoriensysteme verfügen, zu denen beispielsweise „Element und Menge“ sowie „Teil und Ganzes“ gehören. Wenn man zum Beispiel das Gott-Welt-Verhältnis nach dem Modell von Teil und Ganzem pantheistisch verstehen will, die Welt also als einen Teil Gottes betrachtet, dann gerät man schnell an die Grenzen einer verdinglichenden Gottesvorstellung, in der Gott als das größte Einzelding begriffen wird, das alle anderen Einzeldinge als Teile in sich einschließt. Das „en“ in „Pan-en-theismus“ darf auch nicht als ein räumliches Innen verstanden werden. Auch wenn man einen metaphysischen Raum und eine metaphysische Zeit innerhalb Gottes annimmt,

sodass dann der physische Raum und die physische Zeit innerhalb dieser göttlichen Attribute existieren, verfällt man leicht einem simplifizierenden Denken im Schema der Lokalisierung eines räumlich Kleineren in einem Größeren. Die traditionelle philosophische Theologie hat solche verdinglichenden Konkretisierungen Gottes kritisch gesehen. Die klassische Sicht etwa, nach der Gott das Sein selbst, das „*ipsum esse per se subsistens*“, sei, unterliegt nicht derselben verdinglichenden Vorstellung, dass Gott ein Einzelding sei, an dem bestimmte Teile ausgemacht werden könnten. Die platonische Idee der Teilhabe ist da bereits vielversprechender, da sie mit der Logik von Teil und Ganzem nicht einzufangen ist, auch nicht mit der Vorstellung räumlichen Enthaltenseins. Aber damit sind wir bereits mitten in der Diskussion des Panentheismus.

Philip Clayton hat – all diese Schwierigkeiten zunächst umgehend – alle Positionen, die zwischen den beschriebenen Extrema liegen als panentheistisch klassifiziert. Das ist einerseits verlockend, macht die Bedeutung des Begriffs aber auch unscharf. Er legte folgende Klassifikation vor:²

1. Gott erschuf die Welt als eine eigene Substanz. Sie ist getrennt von Gott in Natur und Wesen. Gott aber ist in ihr gegenwärtig.
2. Gott ist auf eine ursprüngliche Weise der Welt immanent.
3. Gott bringt die Welt zu Gott selbst.
4. Die Welt ist in einem näher zu bestimmenden Sinne „in“ Gott.
5. Die Gott-Welt-Beziehung ist analog zu der Beziehung zwischen Geist und Körper zu verstehen.
6. Gott und Welt sind bi-direktional korreliert.
7. Es gibt nur eine Gott-Welt-Substanz: Spinozas „*deus sive natura*“.

Als im generellen Sinne panentheistisch fasst er die Positionen 2 bis 6 auf. Es ist aber auf den ersten Blick sichtbar, dass es sich bei diesen fünf Positionen um sehr verschiedene Grundideen handelt. Dass Gott und Welt bi-direktional korreliert sind (6), dass also Gott auf die Welt und die Welt auf Gott Einfluss nimmt, ist eine starke These, die jedenfalls nicht *prima facie* in der Grundidee des Panentheismus enthalten ist. Bi-direktionale Korrelation unterminiert die Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Manche Panentheisten werden sich nicht auf eine bi-direktionale Gott-Welt-Beziehung verpflichtet fühlen.

² Vgl. Clayton 2004.

Auf der anderen Seite ist die zweite These, also die der Immanenz Gottes in der Welt, so allgemein, dass man diese These auch im Rahmen eines klassischen Theismus normalerweise nicht bestreiten würde. Selbst Thomas von Aquin behauptet, dass Gott in allen Dingen sei.³ Diese These allein reicht also nicht, um den Panentheismus vom klassischen Theismus abzusetzen.

Die vierte These scheint hingegen geradezu die Definition des Panentheismus zu sein. Aber nicht einmal sie wird von großen Vertretern des klassischen Theismus völlig abgelehnt, wie man wiederum am Beispiel des Thomas von Aquin zeigen kann. Klassisch ist die bereits erwähnte Passage in der Summa Theologiae, in der er davon spricht, dass Gott als Handelnder in allen Dingen ist, um dann – unmittelbar danach – auch zu argumentieren, dass *alle Dinge in Gott* sind, in dem Maße *wie sie in ihm enthalten sind*.⁴

Aber was meint er hier genau? Ist das wiederum nur metaphorisches Sprechen, das sich eine genauere systematische Darlegung gar nicht als Aufgabe übertragen lassen will?

Die systematische Schwierigkeit ist, dass es zwischen den Extrema (1) und (7) eigentlich keinen logischen Raum zu geben scheint. Wenn Panentheismus einen „mittleren Weg“ zwischen Theismus und Pantheismus finden will, dann kann das nicht gelingen, denn es gibt kein Mittleres zwischen den Propositionen „Gott ist nicht identisch mit der Welt“ und „Gott ist identisch mit der Welt“. Wie kann man also eine Definition des Panentheismus gewinnen, die begrifflich schärfer ist als die anfangs erwähnte generische Auflistung von Clayton? Nils Gregersen hat mit seiner Systematik diese Frage wohl am überzeugendsten beantwortet.⁵ Auf seinen Unterscheidungen aufbauend, sie aber in wichtigen Hinsichten verändernd, soll im Folgenden versucht werden, den Panentheismus Whiteheads und der Prozesstheologie am Ende durch Abgrenzung genauer zu bestimmen.

Die primäre Unterscheidung ist, dass es vor allem *zwei* sehr unterschiedliche Thesen sind, die oft mit der Position des Panentheismus verbunden werden. Man kann auch von den zwei Kernintuitionen des Panentheismus sprechen, die allerdings keineswegs immer zusammen auftreten müssen, da sie begrifflich voneinander unabhängig sind:

Kernintuition 1: Die Welt ist in Gott. Aber: Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist weder mit verdinglichenden räumlichen Metaphern noch mit den abstrakten Mitteln der

³ Thomas von Aquin. S. Theol. I^a q. 8 a. 1.

⁴ „Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. ... Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.“ (S. Theol. I^a q. 8 a. 1 co. / I^a q. 8 a. 1 ad 2).

⁵ Vgl. Gregersen 2004.

Standardlogik oder Mengentheorie adäquat zu beschreiben. Gott und Welt sind auf solche Weise zugleich getrennt und vereint, dass man von einer „Einheit in Differenz“ sprechen muss, die eventuell nur dialektisch zu erläutern ist.

Kernintuition 2: Die Beziehung zwischen Gott und Welt darf nicht als einseitige Relation gedacht werden, sondern als Wechselwirkung. Wenn Gott keine reale Beziehung zur Welt hat und die Welt nicht real auf Gott einwirkt, lässt sie sich nicht als gegenseitiges und wechselwirkendes Freiheitsgeschehen begreifen.

Man sieht unmittelbar, dass diese beiden Thesen begrifflich voneinander unabhängig sind, obwohl sie nicht selten in panentheistischen Entwürfen beide zusammen vertreten werden. Die erste Intuition zieht sich durch die ganze Geschichte der westlichen Theologie, die sich vom aristotelischen Rationalismus absetzt und eine die reine Verstandeslogik überbietende Form des Denkens anstrebt. Ihr Hauptanliegen ist es, eine verdinglichende Gottesvorstellung zu vermeiden. Gott ist nicht eine Entität, die neben dem Kosmos als anderer Entität existiert, weil Gott dann nicht mehr das Absolute sein kann. Das „en“ in „Pan-en-theismus“ bezeichnet hier die Stellung des Einzeldings im Gesamt des Absoluten. Viele Denker des Neuplatonismus und auch Theologen mit einer Affinität zur Mystik sind in diese Traditionslinie einzuordnen.

Die zweite Kernintuition speist sich aus einer anderen Quelle. Hier geht es darum, das Verhältnis von Gott und Welt so zu charakterisieren, dass Gott nicht die allesbestimmende und damit alles determinierende Entität ist. Das „en“ in „Pan-en-theismus“ bezeichnet hier, dass Gott als Beziehungswesen gedacht werden soll. Gott geht reale und interne (ihn selbst betreffende) Beziehungen mit der Welt ein. In diesem Sinne ist die Welt „in“ Gott. Die auf Whitehead zurückgehende Prozesstheologie ist ein klarer Vertreter dieser Konzeption. Dazu gehören aber – wie noch zu zeigen sein wird – auch andere Ansätze, die Gott nicht als unveränderliche und von der Welt nicht tangierte Substanz auffassen wollen.

Für Gregersen scheint der zweite Kerngedanke eine notwendige Bedingung für das Vorliegen einer panentheistischen Position zu sein. Damit ist zwar begriffliche Schärfe gewonnen, aber die Engführung ist nicht überzeugend. Es ist kein überzeugender systematischer Grund dafür vorhanden, panentheistische Positionen auf eine bi-direktionale Gott-Welt-Relation festzulegen. Durch diese Eingrenzung wird die Bedeutung des „en“ allein vom Begriff der internen Relation her verstanden. Es ist aber nicht klar, warum es nicht auch panentheistische Positionen geben soll, die das „en“ ganz anders bestimmen, beispielsweise durch die bereits

erwähnte platonische Idee der Teilhabe. Die Welt ist „in“ Gott, weil Gott das „ipsum esse per se subsistens“, das Sein selbst ist, und alles, was nicht Gott ist, in dem Maße existiert, wie es am göttlichen Sein teilhat. Die Ausbuchstabierung dieser Teilhaberrelation ist natürlich ein größeres metaphysisches Unterfangen, das keineswegs auf simple anschauliche Lösungen reduziert werden darf und das bekanntlich auch in Schwierigkeiten mit der Standardlogik und Mengentheorie gerät. Aber es handelt sich ohne Zweifel um einen panentheistischen Gedanken. Richtig hat Gregersen jedoch konstatiert, dass die folgenden beiden Thesen für die Bestimmung der verschiedenen Varianten des Panentheismus maßgeblich sind:

(I) Gott enthält die Welt. Die Welt ist in Gott. Aber die Welt ist nicht Gott.

(II) Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist wechselseitig.

Im Folgenden wird eine, von Gregersen in relevanten Punkten abweichende, Kombinatorik entwickelt, die grundsätzlich drei Theorietypen des Panentheismus unterscheidet.

- Panentheismus, der nur (I) behauptet.
- Panentheismus, der sowohl (I) als auch (II) sowie *creatio ex nihilo* behauptet.
- Panentheismus, der sowohl (I) als auch (II) sowie die Ablehnung der *creatio ex nihilo* behauptet.

Es lässt sich nicht vermeiden, an dieser Stelle eine eigene Terminologie einzuführen, um die drei Positionen präzise zu bezeichnen:

- Die erste Form, die nur (I) annimmt soll als „*Einheit-in-Differenz Panentheismus*“ klassifiziert werden.
- Die zweite Form (I + II mit *creatio ex nihilo*) wird „*modal schwacher bi-direktionaler Panentheismus*“ genannt.
- Die dritte Form (I + II ohne *creatio ex nihilo*) wird als „*modal starker bi-direktionaler Panentheismus*“ klassifiziert.

Alle drei sollen im Folgenden kurz beschrieben werden, um dann am Ende die Position Whiteheads klar identifizieren zu können.

2. Einheit-in-Differenz Panentheismus

Hier wird nur die erste Kernintuition verteidigt, also:

(I) Gott enthält die Welt. Die Welt ist in Gott. Aber die Welt ist nicht Gott.

Der Ausgangspunkt ist hier nicht selten die Idee der Unendlichkeit. Gott als Gegensatz des Endlichen wird als unendlich bestimmt. In den idealistischen Theorien des Absoluten wurde

dies aber gerade nicht als dem Endlichen entgegengesetzte Unendlichkeit aufgefasst, sondern die Unendlichkeit nimmt das Endliche *in* (!) sich auf. Damit ist unmittelbar ein gedanklicher Weg zum Panentheismus aufgetan. Man kann es auch anders ausdrücken: Das Absolute ist ohne jede Begrenzung, es ist daher unendlich. Wenn Endlichkeit das Unendliche begrenzte, wäre es selbst endlich. Also muss das wahrhaft Unendliche das Endliche umfassen und einschließen. Wenn aber Gott und Welt als verschieden gedacht werden sollen, so muss es in der Einheit Gottes eine Differenz geben. Das eine Absolute ist in sich so differenziert, dass die Schöpfung in ihm gedacht werden kann, ohne mit ihm identifiziert zu werden.

Der Gedanke ist von provokanter Einfachheit. Wäre Gott wirklich völlig von der Welt verschieden, und wäre die Welt völlig außerhalb Gottes, dann wäre Gott plus die Welt mehr als nur Gott allein. Das Absolute wäre dann nicht Gott, sondern die höhere Einheit, das Umfassende von Gott und Welt. Gott als Absolutes gedacht kann nicht nur *eine*, wenn auch ausgezeichnete, Entität unter anderen sein. Wenn man in der Theorie des Absoluten eine Mereologie uneingeschränkter Zusammensetzung zulässt, dann hat man nun sofort ein höherstufiges Ganzes, das aus Gott und Welt zusammengesetzt ist. Wenn wir diese höhere Einheit „das Eine“ nennen, so ergibt sich die den Gottesgedanken einschränkende Konsequenz, dass die Realität als Ganze, das Eine, mehr ist als nur Gott, so dass Gott also in diesem Sinne endlich oder begrenzt ist. Das Absolute ist ohne jede Begrenzung. Deshalb nimmt es das Endliche, das Begrenzte, in sich auf. Wenn wir dieses Absolute aber „Gott“ nennen, so scheint uns der klare Gottesbegriff des klassischen Theismus abhanden zu kommen, da die scharfe Grenzziehung zur Welt aufgelöst ist. Muss man den Gottesbegriff also nicht doch in der traditionellen Weise als besonderes Seiendes entwickeln? Oder können *beide* Gottesbegriffe nebeneinander bestehen?

Damit ist man nun bei dem für viele panentheistische Positionen typischen dialektischen Gedanken angelangt, gemäß dessen Gott alle begrifflichen Unterscheidungen und ontologischen Dualismen übersteigt. Nahezu alle Formen des Panentheismus nehmen diesen Gedanken des Übersteigens der Gegensätze, der „*coincidentia oppositorum*“ in sich auf. Selbst in der später genauer zu bestimmenden auf Whitehead aufbauenden Prozesstheologie spricht man oft von einer „dualen Transzendenz“ Gottes. Damit ist gemeint, dass Gott in Gegensatzpaaren wie „unveränderlich – veränderlich“, „überzeitlich – zeitlich“, „unendlich – endlich“ so zu denken ist, dass er den ganzen Kontrast in sich aufnimmt. Der klassische Theismus verortet Gott bei diesen Begriffskontrasten immer klar auf einer Seite. An dieser Stelle ist ein Unterschied zwischen klassischem Theismus und Panentheismus auszumachen, dessen Tragweite kaum zu überschätzen ist. Weil sich für diese Art des dialektischen Denkens

bisher wenig geeignete logische Werkzeuge in der analytischen Philosophie vorfinden, tut man sich hier besonders schwer, dieses Grundanliegen des Panentheismus zu begreifen. Es besteht allerdings andererseits die Gefahr, dass panentheistische Denker und Denkerinnen vorschnell zu dem Schluss gelangen, in der Gottesfrage die Logik hinter sich lassen zu müssen. Hier entstanden mystizistische Entwürfe, die Gott nicht nur jenseits aller begrifflichen Bestimmungen, sondern auch jenseits des Seins verorten wollen. Auch wenn in diesen Ansätzen ein wahrer Kern steckt (die Unerkennbarkeit des Wesens Gottes durch den Menschen), so tun sie der philosophischen Theologie jedoch keinen Gefallen, da diese ohne die Anstrengung des Begriffs in aller gebotenen Schärfe den Status der Wissenschaft verliert. Eine zentrale Aufgabe des Einheit-in-Differenz Panentheismus besteht also darin, Gott auf solche Weise zu bestimmen, dass er einerseits eine Einheit hat, andererseits alle Differenzierungen in sich aufnimmt. Dazu wurde der bereits erwähnte Gedanke herangezogen, dass Gott das „Sein selbst“ sei und damit alle konkreten Seienden an ihm Anteil hätten, in einem spezifischen Sinne sogar „in“ ihm existierten. Dass alles Seiende am „Sein selbst“ teilhat, bedeutet, dass alle Seienden in diesem Sinne in Gott sind. Gott selbst ist dann kein Seiendes. Manche Panentheisten teilen die Heidegger'sche Kritik an der Ontotheologie und lehnen damit jede verdinglichende Vorstellung von Gott ab. Die Ontologie als Lehre von den allgemeinsten Strukturen der Seienden betrachtet Gott als das höchste Seiende. Sie ist damit „seinsvergessen“, da sie das „Sein selbst“ nicht thematisiert. Sich davon absetzend wollen diese Panentheisten Gott als das „Sein selbst“ bestimmen, bzw. das Sein Gottes als das „Sein selbst“ bestimmen.⁶ Es steht jenseits von Endlichkeit und Unendlichkeit, nimmt diesen Kontrast in sich auf. Anstatt zu sagen, dass Gott das „Sein selbst“ ist, kann man auch sagen, dass Gott die Seinsmächtigkeit in allem ist. Diese Denktradition muss sich jedoch nicht auf Heidegger berufen. Im Gegenteil: Bei Heidegger findet man den Gedanken, dass Gott das „Sein selbst“ sei, nicht. Hingegen findet man den Gedanken, dass Gott das „ipsum esse per se subsistens“ sei aber schon bei Thomas von Aquin⁷. In diesem Sinne war also auch der klassische Theismus nicht „seinsvergessen“ und enthielt gewisse panentheistische Ideen. Thomas buchstabiert es allerdings nicht genau aus, in welchem Sinne genau die Welt „in“ Gott ist. Aber man kann durchaus argumentieren, dass die Welt in dem Sinne „in“ Gott ist wie ein einzelnes Seiendes am „Sein selbst“ teilhat. Wir haben bereits gesehen, dass die Beziehung von Teil und Ganzem hier nicht geeignet ist, weil Gott nicht als ein aus Teilen

⁶ Diese Konzeption wird detailliert in der 2. Hälfte des 1. Bandes der „Systematic Theology“ von Paul Tillich entwickelt, also in den Abschnitten „Being and the Question of God“ und „The Reality of God“ (Tillich 1951). Ein prominenter Vertreter einer derartigen Position in der Gegenwart ist Lorenz B. Puntel, etwa in seinem „Sein und Gott“ (Puntel 2010), in dem Puntel die Heidegger'sche Kritik an Thomas von Aquin zurückweist (67-145).

⁷ „Deus sit ipsum esse subsistens.“ (S. Theol. I^a q. 4 a. 2).

zusammengesetztes Ganzes gedacht werden kann. Es gab andere Vorschläge, das „en“ zu bestimmen. Man kann etwa auf die Idee eines metaphysischen Raumes und einer metaphysischen Zeit in Gott zurückgreifen. Die Nützlichkeit der Vorstellung, dass die physische Zeit und der physische Raum metaphysisch in der göttlichen Zeit und im göttlichen Raum verortet wären, hängt vollständig davon ab, ob man die Idee des „in“ hier wirklich mit Inhalt füllen kann.⁸ Bestimmen wir beispielsweise den Raum in Gott, also den metaphysischen Raum: Er ist die metaphysische Bedingung der Möglichkeit für jeden konkreten Raum. In diesem Sinne ist dann der physische Raum *im* metaphysischen Raum. Was soll aber heißen, dass etwas im metaphysischen Raum verortet ist? Ist dies im Sinne der Elementschaftsbeziehung der Mengentheorie zu denken? Oder kollabiert die Vorstellung eines metaphysischen „in“ dann doch wieder in die platonische Idee der Teilhabe? Dies ist die zentrale theoretische Frage des Einheit-in-Differenz Panentheismus.

Man kann natürlich das „en“ in „Panentheismus“ auch auf ganz andere Weise inhaltlich bestimmen, wenn man eine bi-direktionale Wechselwirkung zwischen Gott und Welt annimmt. In der Prozesstheologie nimmt Gott jede raumzeitliche Entität durch Erfahrung in sich auf. In diesem Sinne ist alles „in“ Gott. Diese Fragen sind aber erst weiter unten zu behandeln, wenn wir die beiden weiteren Begriffe des Panentheismus darlegen. An dieser Stelle haben wir aber nichts anderes als die Intuition, dass die Wirklichkeit Gottes das umgreifende unendliche Absolute ist. Die geschaffene Welt kann Gott also nicht gegenüberstehen, sondern muss irgendwie in Gott aufgehoben sein. Das ist die Kernintuition des Einheit-in-Differenz Panentheismus. Ihre Klärung bleibt die vornehmliche Aufgabe, da die ganze Konzeption in sich widersprüchlich zu sein scheint, weil Gott sowohl die Welt umgreift als auch ihr gegenübersteht.

3. Doppelter Gott

Die Schwierigkeit liegt in einer Verdoppelung des Gottesbegriffes. Zum einen bezieht sich der Ausdruck „Gott“ auf das, was der Schöpfung als Schöpfer gegenübersteht (Gott-1). Zum anderen ist mit Gott aber auch das umgreifende Ganze gemeint: das Absolute, das auch die Schöpfung in sich enthält (Gott-2). Man kann diesen Gedanken auch in modaler Begrifflichkeit ausdrücken: Gott ist einmal die notwendige Dimension des Seins, die von der kontingenten Dimension abgesetzt ist (Gott-1), zum anderen ist er das Sein im Ganzen, das die notwendige und die kontingente Seinsdimension umfasst (Gott-2). Einmal ist Gott das

⁸ Mullins greift in seinem Aufsatz „The Difficulty with Demarcating Panentheism“ auf diese alte Idee Newtons zurück (Mullins 2016, 325-346).

höchste, vollkommene und notwendige Seiende (Gott-1), zum anderen ist Gott kein Seiendes oder eine Seinsdimension, sondern das „Sein selbst“ (Gott-2). Der Panentheismus könnte nun die Rede von Gott-1 einfach fallen lassen und sich nur auf Gott-2 konzentrieren. Aber das gelingt nicht überzeugend, denn der Gott-2 ist gerade bestimmt als der Gott-1, der die geschaffene Welt in sich aufgenommen hat oder ihr in sich Raum bietet. Man wird den Gott, der als Gegenüber der Welt gedacht ist, auch im Panentheismus nicht los, denn Gott und Welt sollen nicht unterschiedslos ineinander aufgehen. Der Lösungsvorschlag der panentheistischen Tradition ist hier der bereits angesprochene integrative Denkweg. Gott ist sowohl Gott-1 als auch Gott-2. Aber nicht in dem Sinne, dass nun ein Gott-3 eingeführt werden soll, sondern in dem Sinne, dass die Spannung von Gott-1 und Gott-2 in einem dialektischen Sinne aufgehoben wird. Diese Vorstellung einer Gegensätze aufhebenden dialektischen Einheit durchzieht die ganze Geschichte von philosophischen Systemen, die heute oft dem Panentheismus zugerechnet werden. Es lässt sich eine Linie von Proklos über Pseudo-Dionysios, Meister Eckhart, Cusanus, Böhme, Schleiermacher bis zu Hegel und Schelling ziehen, sogar Whitehead formuliert die Gott-Welt-Beziehung am Ende von „Prozess und Realität“ bekanntlich in kontrastierenden Antithesen.⁹ Dieser geschichtlichen Entwicklung nachzugehen würde den Rahmen dieses Textes bei weitem sprengen. John Cooper hat dies in seiner umfangreichen Geschichte des Panentheismus ausführlich getan.¹⁰ In dieser Tradition wurde dann behauptet, dass Gott auf eine Weise, die ein gegenständliches Denken übersteigt, sowohl ein Seiendes (Gott-1) wie auch das „Sein selbst“ ist (Gott-2). Es ist nun bemerkenswert, dass ein ähnlicher Gedanke sich bei Eleonore Stump findet, die man zu Recht als eine moderne Hauptvertreterin des klassischen thomistischen Theismus ansieht. Unter dem provokanten Titel „Quantenmetaphysik“ entwickelt sie einen Gedanken, der so aufschlussreich ist, dass er hier ausführlich wiedergegeben werden soll:

„What kind of thing is it which has to be understood both as a wave and as a particle? We do not know. That is, we do not know the *quid est* of light. At the ultimate foundation of all reality, things get weird, we might say. The ultimate foundation of physical reality includes light, and quantum physics, which is our best attempt at understanding the kind of thing light is, requires alternately attributing to light incompatible characteristics. Analogously, we can ask: What kind of thing is it which can be both *esse* and *id quod est*? We do not know. The idea of simplicity is that at the ultimate metaphysical foundation of reality is something that has to be understood as

⁹ PR, 348.

¹⁰ Vgl. Cooper 2006.

esse— but also as *id quod est*. We do not know what kind of thing this is either. And this conclusion is precisely what we should expect from Aquinas's insistence that we do not know the *quid est* of God.¹¹

So wie die moderne Physik untereinander unverträgliche Beschreibungen einer einzigen Realität macht, so sind auch die Beschreibungen Gottes nicht vollständig miteinander in Einklang zu bringen. Das ist aber dann kein Problem, wenn die wahre Natur Gottes dem menschlichen Verstand verborgen ist. Wir haben also die Beschreibung von Gott-1 (*id quod est*) und Gott-2 (*esse*), die in Gott selbst in einer höheren Einheit aufgehoben sind. Diese höhere Einheit können wir aber mit unserer Erkenntnisfähigkeit nicht erreichen. Damit befindet sich Stump sehr nahe an der Traditionslinie des Panentheismus, die dadurch motiviert war, Gott nicht auf ein bloßes Seiendes (*id quod est*) zu reduzieren.

An dieser Stelle wird deutlich, dass die Grenzlinie zwischen klassischem Theismus und Panentheismus nicht scharf zu ziehen ist, wenn man sich konkrete Positionen anschaut. Grundanliegen des Panentheismus wurden bereits in die hoch entwickelten Formen des klassischen Theismus aufgenommen. Auch die prozessphilosophische Variante des Panentheismus löst das Problem des doppelten Gottes offensiv, indem eine doppelte Natur Gottes angenommen wird: Gott ist einmal der unveränderliche, ewige Urgrund. Andererseits ist Gott auch derjenige, der die Ereignisse der Welt in sich aufnimmt und sich so verändert, weil er interne Relationen zur Welt eingeht, also Beziehungen, die ihn selbst verändern. Auch hier findet sich also der Gedanke, dass Gott alle Dualitäten transzendiert.

Mit dem Gedanken der internen Relationen, in denen Gott steht, ist nun auch der Übergang zu denjenigen Positionen hergestellt, die auch (II) behaupten: Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist wechselseitig. Die Welt steht in einer Wechselwirkung mit Gott.

Das klassische thomistische Modell des Theismus geht davon aus, dass Gott sich in keiner realen Relation zur Welt befindet, nur die Welt ist auf Gott bezogen.¹² Wäre Gott real auf die Welt bezogen, so wäre er gleichsam in seiner Unveränderlichkeit kontaminiert durch die Bezogenheit auf Kontingentes, denn diese Beziehung änderte sich ja mit den Veränderungen der kontingenten Welt. Der Preis, Gott als eine in diesem Sinne radikal nur in sich stehende Substanz zu begreifen, ist hoch. Die Beziehungen zur Welt, insbesondere die liebende Zuwendung zur Welt bleiben ihm äußerlich. Zugespitzt in christlicher Theologie bedeutet dies, dass Christus in seiner göttlichen Natur keine reale Beziehung zu seiner irdischen Mutter oder sonst irgendeinem Menschen hatte. Bi-direktionale Panentheisten glauben, dass eine

¹¹ Davies & Stump 2012, 140 f.

¹² S. Theol. I^a q. 28 a. 1 ad 3.

solche Trennung von Gott und Welt mittels des Gedankens einer innigen Beziehung von Gott und Welt (die Welt ist in Gott) überwunden werden muss. Obwohl also der Gedanke der Bi-direktionalität in der Gott-Welt Beziehung nicht notwendig ist für jede Art des Panentheismus, so liegt er doch gleichsam im Fluchtpunkt der panentheistischen Denkbewegung. Wie oben dargelegt unterscheiden wir zwei Formen des bi-direktionalen Panentheismus, die im Folgenden separat dargestellt werden.

Modal schwacher bi-direktionaler Panentheismus

Es werden folgende drei Thesen verteidigt:

- Gott enthält die Welt. Die Welt ist in Gott. Aber die Welt ist nicht Gott.
- Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist wechselseitig.
- Die Welt wurde *ex nihilo* erschaffen.

Gegenüber der bisher dargestellten Position kommt also die Idee einer nicht-notwendigen, aber realen gegenseitigen Einflussnahme von Gott und Welt hinzu. Die mangelnde Notwendigkeit dieser gegenseitigen Beziehung wird dadurch ausgedrückt, dass Gott die Welt frei aus dem Nichts erschaffen hat. Gott hat also kein notwendig existierendes Gegenüber, er ist nicht notwendig auf die Welt bezogen und wird daher auch nicht notwendig von ihr beeinflusst.

Die philosophische Grundintuition der bi-direktionalen Panentheismen ist die Ablehnung der Vorstellung Gottes als der in sich ruhenden und von allem anderen völlig unberührten Substanz. Gott ist nicht der unbewegte Bewegter, sondern wird von der Schöpfung affiziert und bewegt. Solche Gedankengänge sind in der zeitgenössischen Theologie verbreitet. Ein besonders eindrücklicher Vertreter dieser Strömung ist Jürgen Moltmann. In seiner Gotteslehre „Trinität und Reich Gottes“ spricht er davon, dass durch den Bezug auf panentheistische Gedanken die Beziehung der Welt zu Gott als „Einwohnung“ begriffen werden soll.¹³ Gott schafft in sich einen „Raum“ für die Schöpfung, indem er sich und seinen Einflussbereich zurückzieht. Durch die Schöpfung macht sich Gott zeitlich und involviert sich in Zeitlichkeit. Er zieht seine Ewigkeit zurück, um der Zeitlichkeit einen Ort zu geben. Der Akt der Schöpfung setzt eine freiwillige Selbstbegrenzung Gottes voraus. Es ist also nicht so, dass Gott beispielsweise von Ewigkeit her einen metaphysischen Raum in sich trüge, in dem nun der physische Raum realisiert würde als eine Realisation von vielen möglichen konkreten

¹³ Moltmann 1980, 35.

Räumen, ohne dass Gott sich in irgendeiner Weise einschränken müsste. Vielmehr muss Gott sich als alles bestimmende Wirklichkeit so kontrahieren und zurücknehmen, dass ein Freiheitsraum entsteht, den er nicht mehr kontrolliert. Was in diesem Freiheitsraum geschieht, kann Gott auch nicht aus einer zeitlosen Perspektive anschauen. Gott holt mit dem Eröffnen dieses Freiheitsraumes die Zeitlichkeit und Kontingenz in sich selbst hinein, er lässt sich damit von den Entscheidungen der endlichen Kreaturen in einem – wenn auch sehr beschränktem – Maße verändern. Er lässt die Zeitlichkeit in seiner Ewigkeit existieren. Theologisch spricht man hier von „Kenosis“: Selbstentleerung oder Selbsterniedrigung Gottes. Dass dies ein durch und durch panentheistischer Gedanke ist, ist unmittelbar einsichtig. Im Sinne von Schelling wird die Freiheit des Menschen in Gott hineingerettet, weil außerhalb des unendlichen Gottes gar nichts existieren kann. Es gibt keine Seinsdimension, die außerhalb des Absoluten existiert. Nur indem das Absolute in sich eine Dimension des Endlichen zulässt, kann das Endliche überhaupt existieren. Aber damit ist das Endliche in Gott angekommen. Gott ist nicht mehr die unveränderliche aristotelische Substanz. Die Schöpfung ist nicht eine Wendung Gottes nach außen, sondern eine innere Selbsterniedrigung.

Dass Gott überhaupt einen solche endliche Freiheitsdimension in sich ermöglicht, liegt in der Metaphysik oder Natur der Liebe begründet. Liebe will sich mitteilen und Erwidern erfahren. Wenn die Antwort des Geschöpfes auf den Schöpfergott aber wirklich Liebe sein soll, dann kann sie nur aus radikaler Freiheit heraus erfolgen. Wenn Gott die alles bestimmende Wirklichkeit wäre, dann würde er auch bestimmen, wer ihn „liebt“ und wer ihn nicht „liebt“. Aber eine derart fremdbestimmte Beziehung kann niemals Liebe sein. Dass die Reziprozität der Liebe in Freiheit wurzeln muss, ist der systematische Hauptgrund für die Einführung einer bi-direktionalen Beziehung zwischen Gott und Kreatur.

Es wird hier aber sogleich ein Problem sichtbar. Wenn die Schöpfung in einem einzigen zeitlosen Akt aus dem Nichts geschaffen wurde, wie ist dann noch eine ontologische Eigenständigkeit der Schöpfung möglich? Die totale Hervorbringung der Schöpfung über ihre gesamte zeitliche Ausdehnung aus einem einzigen zeitlosen schöpferischen Akt determiniert alle Ereignisse, die sich innerhalb dieser zeitlichen Erstreckung ereignen. Eine wirklich eigenständige Tätigkeit der Schöpfung ist nicht möglich. Aber ein solcher Eigenstand ist eine Bedingung von Freiheit und damit eine Bedingung von Liebe. Die einfachste Lösung dieses Problems bestünde darin, den Gedanken der *creatio ex nihilo* einfach aufzugeben. Diese radikalere Version des bi-direktionalen Panentheismus ist die Position der Prozesstheologie, die weiter unten dargestellt werden soll. Die Position des modal schwachen bi-direktionalen

Pantheismus will daran festhalten, dass Gott die Welt frei aus dem Nichts geschaffen hat. So schreibt Moltmann:

„Die innertrinitarische Liebe ist also *Liebe zum Gleichen*, nicht zum Wesens-anderen. Sie ist notwendige, nicht freie Liebe. Geht diese Liebe aus sich heraus, dann ist sie nicht mehr nur zeugende und gebärende, sondern auch schöpferische, nicht mehr nur wesensnotwendige, sondern auch freie Liebe.“¹⁴

Gott hat nach Moltmann seine eigene trinitarische Natur nicht frei gewählt, sondern sie folgt notwendig aus seinem Wesen. Die Schöpfung aber ist frei gewählt, sie folgt nicht notwendig aus Gottes Wesen. Ob sich dieser Gedanke ganz konsequent durchhalten lässt, ist fraglich. Wenn wirklich die Liebe zu Gottes Wesen gehört und die Liebe wesentlich auf ein Gegenüber bezogen ist, dann folgt die Schöpfung in diesem Sinne aus dem Wesen Gottes. Moltmann ist sich dieser Problematik durchaus bewusst. Er will aber an der traditionellen Vorstellung einer Erschaffung aus dem Nichts festhalten und die Konsequenz vermeiden, dass Gott nur ein vorgegebenes chaotisches Material formt. Auch Clayton vertritt eine Form des Pantheismus, die eine *creatio ex nihilo* explizit behauptet. Clayton begründet dies ebenfalls trinitätstheologisch. Die göttliche Essenz kann auch vor der Schöpfung und unabhängig von ihr Liebe sein, weil es im trinitarisch gedachten Gott vorgängig zur Schöpfung bereits interpersonale Beziehungen gibt.¹⁵ Die Existenz der Schöpfung verdankt sich allein der freien Selbstbegrenzung Gottes. Ist diese jedoch einmal erfolgt, dann hat Gott einen Teil der Kontrolle aus der Hand gegeben, er hat einen echten Raum kreatürlicher Freiheit eröffnet. Dieser Freiraum verdankt seine Existenz Gott, weil er nur in Gott existieren kann, aber er wird nicht vollkommen von Gott bestimmt, sondern kann umgekehrt sogar Einfluss auf Gott nehmen. Hier knüpft Moltmann an Whiteheads Idee an, dass Gott in die Welt nicht wirkursächlich eingreift, sondern nur im Modus der Liebe die Welt zu beeinflussen sucht.¹⁶ Das ganze kenotische Konzept der Erschaffung durch Selbstbegrenzung kann vielleicht sogar als *creatio ex Deo* oder sogar als *creatio ex negatione Dei* bezeichnet werden. Das „Nichts“ ist die frei gewählte Abwesenheit Gottes. Wobei die problematische Substantivierung „das Nichts“ nicht besagen soll, dass es sich dabei um einen Gegenstand, einen leeren Behälter, handele. Es handelt sich rein negativ um den Rückzug der allesbestimmenden Wirklichkeit Gottes. Die kreatürliche Freiheit, die sich in diesem von Gott ermöglichten Bereich entfaltet, wirkt dann auf Gott zurück. Es handelt sich aus genau diesem Grund um einen bi-

¹⁴ Ebd. 74.

¹⁵ Clayton 2018, 174.

¹⁶ Ebd. S. 214, Fussnote 19. Moltmann zitiert die Passage in PR 343: „loves neither rules, nor is it unmoved“.

direktionalen Panentheismus. Es ist ein modal schwacher bi-direktionaler Panentheismus, weil Gott nicht notwendigerweise in einer solchen Beziehung steht. Dass Gott in einer solchen Beziehung steht ist das Resultat seiner freien Selbstbegrenzung.

4. Modal starker bi-direktionaler Panentheismus

Es werden folgende drei Thesen verteidigt:

- Gott enthält die Welt. Die Welt ist in Gott. Aber die Welt ist nicht Gott.
- Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist wechselseitig.
- Die Welt wurde nicht *ex nihilo* erschaffen.

Der modal starke bi-direktionale Panentheismus wurde am deutlichsten in der Prozesstheologie vertreten. Die meisten Prozesstheologen bezeichnen sich als Panentheisten. Charles Hartshorne definiert Panentheismus folgendermaßen:

„Panentheism is an appropriate term for the view that deity is in some real aspect distinguishable from and independent of any and all relative items, and yet, taken as an actual whole, includes all relative items.“¹⁷

Dafür lässt sich in direktem Bezug auf die Metaphysik Whiteheads argumentieren: Gott muss alles einschließen, das wertvoll ist (value achievement). Die Welt ist wertvoll, enthält Wertvolles. Also wäre die Welt plus Gott wertvoller als Gott allein. Also muss Gott alles Wertvolle der Welt in sich einschließen.

Ähnlich wie schon bei der schwachen Variante des bi-direktionalen Panentheismus wird auch in der Prozesstheologie argumentiert, dass in der Gott-Welt-Beziehung niemals alle bestimmende Kraft auf nur einer Seite, der Seite Gottes, verortet werden kann. Denn dann wäre keine Freiheit und damit auch keine Liebe mehr möglich. Man kann daher die prozesstheologische Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt gut durch das Beispiel zwischenmenschlicher Beziehungen, vor allem der Liebe, verdeutlichen. Liebe ist eine gegenseitige Aktivität von zwei menschlichen Personen. Würde nur einer der beiden im letzten die ganze Liebesbeziehung komplett bestimmen, dann wäre eine freiheitlich-personale Beziehung nicht mehr möglich. Liebe setzt ein gewisses Maß an von außen unkontrollierter Freiheit und an Selbststand auf beiden Seiten voraus. Wenn ein Mensch nun Gott liebt, so gilt *mutatis mutandis* dieselbe Grundeinsicht. Die Liebe zwischen diesem Menschen und Gott kann nicht allein durch Gott bestimmt und in Gott begründet sein. Die Antwort des klassischen Theismus auf dieses Problem war die These, dass die Gottesliebe dieses Menschen sowohl in ihm als auch in Gott begründet sei. Thomas von Aquin argumentiert,

¹⁷ Hartshorne 1948, 89.

dass ein und derselbe Effekt gleichzeitig sowohl von Gott als auch von einem endlichen Akteur hervorgebracht werden kann.¹⁸

Aber was soll das bedeuten? Es kann im klassischen Konzept nicht bedeuten, dass Gott nur teilweise der bestimmende Grund für die menschliche Gottesliebe ist. Dann wäre Gott nicht mehr die allesbestimmende Wirklichkeit. Der Effekt muss von Gott vollständig hervorgebracht werden, es muss also eine echte kausale Überdetermination vorliegen.

Manchmal hört man in diesem Zusammenhang Metaphern wie: Der Klang der Flöte kann sowohl der Flötenspielerin wie auch der Flöte zugesprochen werden. So kann auch menschliche Gottesliebe zugleich der menschlichen Person und Gott zugeschrieben werden. Aber diese Metapher unterstützt eher die prozesstheologische These, nicht die klassische Sicht, die sie verteidigen sollte. Denn *beide*, Flötenspielerin und Flöte sind notwendig, um den Klang hervorzubringen. So sind aus der Sicht der Prozesstheologie auch beide, Gott und Welt, verantwortlich für die kreativen Akte in der Welt.

Sind damit Gott und Geschöpf ebenbürtig? Wird durch diese Gedanken nicht die Priorität Gottes unterminiert? Auch in der Prozesstheologie existiert nur Gott notwendig, jede andere Entität ist hingegen kontingent, sie könnte auch nicht existieren. Allerdings existiert notwendig *irgendetwas*, auf das sich Gott bezieht. Für den klassischen Theismus existiert nur Gott notwendig, während alles andere aus der Existenz Gottes heraus begründet wird. Das „Eine“ hat einen metaphysisch grundlegenden Status als „die Vielen“. Whitehead hatte jedoch argumentiert, dass Einheit und Vielheit interdependent definiert seien: Jeder Term setzt den anderen voraus, keiner ist ursprünglicher als der andere¹⁹. Hier liegt eine der tiefsten Wurzeln der Differenz zwischen Prozesstheismus und klassischem Theismus. Die prozessphilosophische Realität ist fundamental und unhintergebar „sozial“. Auch Gott existiert daher nur in einer „sozialen“ Bezogenheit auf anderes. Gott steht daher wesentlich in einer realen Beziehung zu einer Welt. Während der Gott des klassischen Theismus absolut ist, ist der Gott der bi-direktional panentheistischen Prozessphilosophie relativ, weil er durch die freien Handlungen der Geschöpfe in seinem Wissen beeinflusst wird. Daraus folgt, dass nicht jede Wahrheit über Gott mit Notwendigkeit gilt, wie das der klassische Theismus behauptet. Gott existiert zwar notwendig und viele Aussagen über ihn sind notwendig wahr (zum Beispiel, dass er moralisch gut ist), aber Gottes Wissen um die kontingenten freien Handlungen der Geschöpfe ist selbst kontingent. In Gottes Natur müssen daher zwei Aspekte unterschieden werden: In seiner Urnatur (*primordial nature*) ist Gott unveränderlich und

¹⁸ Thomas von Aquin. ScG, III, q. 70.

¹⁹ PR, 21.

notwendig, in seiner Folgenatur (*consequent nature*) verändert sich Gott durch seine reale Bezogenheit auf die Welt. Von hierher ist nun der prozesstheologische Panentheismus verständlich zu machen. Die Art dieser Beziehung ist der Grund, warum man von einem Panentheismus sprechen kann. Im Rahmen der Konzeption Whiteheads folgt nämlich, dass Gott in seiner „consequent nature“ jedes andere Ereignis wahrnimmt und damit in sich aufnimmt. Da jede solche Erfahrung aber eine *interne* Relation darstellt, geht alles, was „außerhalb“ von Gott existiert wesentlich *in ihn ein*. Die Welt ist in diesem Sinne *in* Gott. Interne Relationen garantieren, dass die Schöpfung Gott nicht äußerlich bleibt, sondern sie ihn in seiner Folgenatur bestimmt. Das „en“ im Panentheismus der Prozesstheologie ist also ganz unabhängig von allen räumlichen Metaphern zu bestimmen, die man bei Moltmann noch vorfand. Das „in“ ist ein Bestimmen der Folgenatur Gottes. Während der Gott der klassischen Substanzmetaphysik in keiner realen Beziehung zur Welt stand, ist der Gott der Prozesstheologie diejenige Entität, die mit allen anderen Entitäten in einer internen Relation steht. Gott ist die maximal in Beziehung stehende Entität. Es liegt also ein bi-direktionaler Panentheismus vor, der diese Beziehung mit metaphysischer Notwendigkeit ausstattet. Obwohl also die Beziehungen, in denen eine Entität steht, wesentlich in sie eingehen, ist aber dennoch kein Ereignis vollständig von außen determiniert. Die Beziehungen zu anderen Entitäten zerstören nicht die schöpferische Eigenständigkeit, die Kreativität. Dieses wechselseitige Geben und Nehmen ist ein Grundzug der relationalen Prozessontologie. Gott ist keine Ausnahme von diesem metaphysischen Prinzip. Der Gott der klassischen Metaphysik gibt alles, empfängt aber nichts. Ein Gott, der als aristotelische Substanz gedacht wird, ist vollkommen in sich ruhend und selbstständig. Der Gott des klassischen westlichen Theismus ist nicht wesentlich auf die Welt bezogen. Der Gott der Prozesstheologie ist hingegen, zumindest in ihrer modal starken Form, *wesentlich* auf ein Gegenüber bezogen, das er schöpferisch gestaltet. Damit ist nicht gemeint, dass die Existenz Gottes in irgendeiner Weise von der Welt abhinge. Alle Individuen außerhalb Gottes sind ja kontingent, Gott allein existiert notwendig. Vielmehr ist damit gemeint, dass Gott seinem Wesen nach schöpferisch ist. Die Idee eines Gottes, der nicht schöpferisch aktiv ist, widerspricht den metaphysischen Grundsätzen der Prozesstheologie. Gott steht wie jede Entität in internen Beziehungen zu anderen Entitäten.

Es folgt aus den metaphysischen Prinzipien, dass Gott ein Gegenüber hat. Gott ist die höchste Exemplifikation der metaphysischen Prinzipien. Der Gedanke einer *creatio ex nihilo* wird daher in dieser reinen und modal starken Form der Prozesstheologie abgelehnt. Diese Ablehnung der Erschaffung aus dem reinen Nichts kann auch noch auf andere Weise

begründet werden: Wenn Gottes Wirkungsweise die „Lockung“ anderer Freiheit ist, dann kann er nur wirken, wenn da irgendetwas ist, das auf seinen Ruf hören kann. Brächte er etwas aus dem Nichts hervor, so wäre die göttliche Macht in diesem Moment überwältigend und alles bestimmend. Der Gott der Liebe, der nie zwingt, braucht daher irgendeine Form des Gegenübers, das er einladen, locken kann. Dieses Gegenüber mag das völlig unbestimmte Chaos im Sinne von Genesis oder reine Potentialität sein, so dass jegliche konkrete Bestimmung eines Seienden erst im Zusammenspiel mit Gott entsteht. Man könnte dann sagen, dass alle Entitäten eine konkrete Bestimmtheit oder Form nur annehmen können durch eine Einwirkung Gottes auf dieses vorgegebene Gegenüber. Das Gegenüber ist dann nichts konkret Geformtes. Aber dieses Gegenüber ist eben nicht nichts.

Ist ein derart bezogener Gott noch perfekt im Sinne des traditionellen Theismus? Aus der Sicht klassischer Theisten verliert der Gott der Prozesstheologie anscheinend seine Vollkommenheit.

Diese Analyse bestreiten Prozesstheologen. In der traditionellen Logik der Perfektion wird Gott also monopolar beschrieben. Es werden duale Kontrastierungen wie „Eines – Viele“, „Dauer – Veränderung“, „Aktivität – Passivität“ eingeführt, wobei Gott immer genau *ein* Element dieser Begriffspaare zugeschrieben wird. Nach Auffassung der reinen Prozesstheologie soll Gott aber Exzellenz auf *beiden* Seiten dieser Kontraste zugesprochen werden. Zum Beispiel ist Gott nicht nur überzeitlich, sondern das zeitlichste Wesen, weil er absolut *alle* kontingenten zeitlichen Veränderungen in sich aufnimmt. Ein Gott, der nicht mitfühlen kann, weil er sich von der Welt nicht affizieren lässt, ist aus der Sicht der Prozesstheologie weniger perfekt als einer, der sich von der Welt betreffen lässt. Seine diesbezügliche Perfektion besteht dann darin, das am meisten mitfühlende Wesen zu sein. Gott ist also in seiner Urnatur einerseits der „unbewegte Beweger“, in seiner Folgenatur aber der „am meisten bewegte (mitfühlende) Beweger“. Beides macht seine Vollkommenheit aus. Prozessphilosophisch gesehen ist also auch die Struktur der Perfektion bipolar. Hier knüpften Whitehead und Hartshorne an die lange Tradition des Panentheismus an, Gegensatzpaare zu übersteigen und sie nicht nach einer Seite hin aufzulösen. Dieses „dialektische“ Beschreiben des Absoluten hatten wir weiter oben schon bei der Darstellung des Einheit-in-Differenz Panentheismus beschrieben.

5. Zusammenfassung

Insgesamt müssen also drei Hauptformen des Panentheismus unterschieden werden. Ihr innerer systematischer Zusammenhang ist vor allem durch die Akzeptanz der Intuition (I)

gegeben. Sie lautete: „Gott enthält die Welt. Die Welt ist in Gott. Aber die Welt ist nicht Gott.“ Wir hatten aber gesehen, dass diese Intuition zu vage ist, um die panentheistische Position von einigen Formen des klassischen Theismus abzugrenzen. Zumindest in metaphorischer Sprechweise erlauben auch klassische Theisten die Behauptung, dass die Welt in Gott sei. Klarer abzugrenzen ist der Panentheismus, wenn man nur die Positionen betrachtet, die eine bi-direktionale Wechselwirkung zwischen Gott und Welt annehmen. Diese Positionen haben eine schärfere definitorische Grenze, weil sie einen panentheistisch verstandenen Einfluss der Schöpfung auf einen veränderlichen Gott annehmen: Gott ist intern auf die Welt bezogen. Die Welt geht daher in Gott ein. Die Weise, wie diese Beziehung gedacht wird, unterscheidet sich allerdings erheblich bei den schwachen und starken bi-direktionalen Varianten des Panentheismus. Insgesamt ist daher der allgemeine und nicht genauer spezifizierte Begriff des Panentheismus wohl zu ungenau, um von großem theoretischem Nutzen zu sein. Er deckt einfach eine zu große Bandbreite sehr verschiedener Positionen ab. Würde man beispielsweise die Position der Prozesstheologie nach Whitehead einfach nur als eine panentheistische Theologie beschreiben, so wäre damit nur wenig gesagt. Gerade weil die prozesstheologische Position innerlich stimmig und folgerichtig ein System zu Ende denkt, täte man ihr Unrecht, ordnete man sie nur einem derart vagen Begriff unter. Es wäre daher anzustreben, Positionen in der philosophischen Gotteslehre nicht einfach nur plakativ als panentheistisch zu qualifizieren, sondern besser eine feingliedrigere Taxonomie zu verwenden. Ansonsten sind Missverständnisse vorprogrammiert. Die hier angestellten Analysen verstehen sich als einen Beitrag zu einem solchen präzisieren Sprachgebrauch. Die klassische Prozesstheologie sollte als ein modal starker bi-direktionaler Panentheismus begriffen werden.

Literatur

Aquin, Thomas (1882ff). *Summa* . Editio Leonina: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum. Rom.

Aquin, Thomas (1882ff). *Summa contra Gentiles*. Editio Leonina: Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum. Rom.

Clayton, Philip (2004). »Panentheism Today: A Constructive Systematic Evaluation«. In: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Clayton, P.; Peacocke, A. (Hg.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans: 249–264.

Clayton, Philip (2018). »Open Panentheism and Creatio ex Nihilo«. In: *Process Studies* 37 (1): 166-83.

Gregersen, Niels Henrik. »Three Varieties of Panentheism«. In: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Clayton, P.; Peacocke, A. (Hg.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans: 19–35.

Whitehead, Alfred North (1971). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Corrected Edition Edited by David R. Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press.

Cooper, John W. (2006). *Panentheism: The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids: Baker Book House.

Davies, Brian; Stump, Eleonore (2012). *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: OUP.

Hartshorne, Charles (1948). *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press.

Moltmann, Jürgen (1980). *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. Werke Band 4*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Mullins, Richard (2016). »The Difficulty with Demarcating Panentheism«. In: *Sophia* 55 (3): 325-346.

Puntel, Lorenz Bruno (2010). *Sein und Gott*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schelling, Friedrich (1856-1861). *Sämtliche Werke, Bd. VII*. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart: Cotta: 331-416.

Tillich, Paul (1951). *Systematic Theology Volume I*. Chicago: Chicago University Press.