



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3
Theologie und Metaphysik

Cover image

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11920-4

ISBN 978-3-402-11921-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12422-2>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>
To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Metaphysik und das Gott-Welt-Verhältnis

Eine christlich orientierte Theologie behandelt Themen wie Gottes Wirken und damit seine Offenbarung in der Geschichte, spezieller dann Gottes Begegnung mit dem Menschen („Gnade“) und die Hinwendung des Menschen zu Gott, etwa in Liturgie und Gebet. Das Genannte beschäftigt nicht nur den Akademiker, sondern jeden, der in der Verkündigung und in der Seelsorge tätig ist, und im Grunde jeden gläubigen Menschen. Dasselbe gilt für die Frage, ob wir aus der uns umgebenden Wirklichkeit auf Gott schließen können – eine Frage, die beispielsweise der Apostel Paulus klar positiv beantwortet.¹ Eher den Fachmann interessieren dann weitere Überlegungen zu Schöpfung und Vorsehung, Ewigkeit und Zeit oder die vertiefte Reflexion über Gottes Wissen, Macht und Gegenwart im Geschaffenen.

All diesen und vielen weiteren Fragen liegt jeweils ein bestimmtes Verständnis davon zugrunde, wie Gott und Welt miteinander im Verhältnis stehen. Zuweilen wird das Verhältnis selbst ausdrücklich thematisiert, womit man unweigerlich das Feld metaphysischer Reflexion betritt. Unter metaphysischer Reflexion verstehe ich, dass sich ein Philosoph darum bemüht, das Ganze der Wirklichkeit in seinen universalen Strukturen zu bestimmen und so eine Grundlage dafür zu finden, die Welt zu verstehen und in ihr sinnvoll zu handeln.² Dazu gehört auch die Frage nach Gott und nach dem Bezug, in dem er und die Welt zueinander stehen.

Ich will nicht behaupten, dass eine Besinnung auf dieses Verhältnis bei jeder Gelegenheit geboten ist. Mit diesem Beitrag will ich jedoch von konkreten theologischen Einzelfragen einen Schritt zurücktreten und danach fragen, wie das Verhältnis von Gott und Welt so konzipiert werden kann, dass in seinem Rahmen die einschlägigen Aussagen der christlichen Theologie formuliert und verstanden werden können. Dabei geht es selbstverständlich um einen Aspekt des Gottesbegriffs, denn wenn wir versuchen, „Gott“ zu denken, tun wir es von der

¹ Vgl. Römerbrief 1,19f.: „διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης [...]. – Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.“

² Eine ausführlichere und meines Erachtens sehr brauchbare Charakterisierung von Metaphysik findet sich bei BÉLA WEISSMAHR: *Ontologie*, Stuttgart/Berlin/Köln ²1991, 13f.

Welt aus, zu der wir gehören, und können gar nicht anders, als Gott (auch) in seiner Bezüglichkeit auf die Welt zu betrachten.

1. Eine vorläufige Klärung der Begriffe

Wer nach dem Verhältnis von Gott und Welt fragt, sollte zunächst erklären, was er unter ‚Gott‘ und ‚Welt‘ versteht. Keiner der beiden Begriffe ist selbstverständlich oder wird eindeutig verwendet. Um sich davon zu überzeugen, reicht ein rascher Blick in die Literatur. Die Behauptung, dass es Gott nicht gibt, ist nicht neu. Nun behauptet ein Autor der Gegenwart, dass es auch ‚die Welt‘ nicht gebe, sondern lediglich viele Sinnfelder, in denen Dinge existieren.³ Ohne die Vielzahl von Sinnfeldern zu leugnen, in denen wir uns bewegen, werde ich dennoch von der Welt sprechen und verstehe darunter, in einem zugegebenermaßen unspezifischen Sinn, alles, worauf wir alltagssprachlich Bezug nehmen und das unserer Erfahrung prinzipiell offensteht. Um der größeren Dimension willen mag ‚Universum‘ ein angemessenerer Begriff sein, und philosophische Traditionen kennen die Rede vom ‚Kontingenten‘. Beides kann eingesetzt werden, wo im folgenden ‚Welt‘ steht. Sicher trifft es zu, dass mit ‚Welt‘ auch ein Zusammenhang der zu ihr gehörenden Entitäten behauptet ist.⁴ Den werde ich jedoch nicht weiter zum Thema machen, sondern voraussetzen.

Um den Begriff ‚Gott‘ zu erläutern, wäre es angemessen, ein eigenes Buch zu verfassen. Für die Zwecke dieses Beitrags schließe ich mich einer eher technisch klingenden Definition an, die Lorenz B. Puntel vorschlägt, und verstehe unter Gott das absolut notwendige Sein, das allen Seienden Grund ist und das als geistig, relational und frei gedacht werden soll.⁵ Mit dieser Umschreibung will ich aussagen, dass Gott nicht bloß ein Seiendes neben anderen Seienden ist, auch dann nicht, wenn er als Super-Person charakterisiert wird.⁶ Vielmehr kann jene alles durchziehende Dimension der Wirklichkeit, die traditionell ‚das Sein‘ genannt wird, sofern sie notwendig und von anderem völlig unabhängig ist, mit

³ Vgl. MARKUS GABRIEL: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013.

⁴ Vgl. LORENZ B. PUNTEL: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006, 562–574.

⁵ Vgl. die sich an den Gottesbegriff herantastenden Ausführungen von Puntel, ebd., 600–611.

⁶ Vgl. beispielsweise RICHARD SWINBURNE: *The Coherence of Theism*, Oxford/New York 1977, 1: “By a ‚God‘ [a theist, J. S.] understand[s] something like a ‚person without a body (i.e. a spirit) who is eternal, free, able to do anything, knows everything, is perfectly good, the proper object of human worship and obedience, the creator and sustainer of the universe.“

‚Gott‘ identifiziert werden. Umgekehrt ist damit nicht ausgeschlossen, dass von Gott Züge eines Seienden sinnvoll ausgesagt werden dürfen; vor allem die genannte Relationalität spricht dafür, ihn wenigstens im analogen Sinne als ‚Person‘ zu verstehen.⁷ Dies trägt vor allem der Tatsache Rechnung, dass Menschen im religiösen Vollzug Gott auch und vor allem als Gegenüber erfahren: Gott ist derjenige, der zu ihnen spricht, der sich offenbart, der beruft, und auch derjenige, den Menschen verehren, zu dem sie beten. Dafür stehen die Adjektive ‚geistig‘, ‚relational‘ und ‚frei‘. In seiner Bezogenheit kann oder muss unter Umständen – eine religionsphilosophische Streitfrage – auch eine partielle Abhängigkeit Gottes von seinem jeweiligen Relatum gedacht werden, um zu verstehen, wie Gott auf Weltverläufe ‚reagiert‘ oder auch nur von ihnen ‚weiß‘, und sei es aus seiner Ewigkeit heraus.

Wird unter der Rücksicht, Gott als einer Person ähnlich zu beschreiben, der religiöse Zugang zu ihm gewürdigt, entspricht die Qualifikation als absolut notwendiges Sein mehr der philosophischen Überlegung und unterstreicht den allumfassenden Charakter Gottes. Somit verweist sie ebenfalls unmittelbar auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und dem, was ‚Welt‘ genannt worden ist. Ein solches Verständnis Gottes ist nicht einfach die Addition einer religiösen und einer philosophischen Überzeugung. Auch ein religiöses Bewusstsein kann dazu gelangen, Gott als absolut notwendig und als das (umfassende) Sein zu bekennen. Ebenso steht es der philosophischen Reflexion offen, die Qualifikation Gottes als geistig, relational und frei mit vernünftigen Überlegungen für plausibel zu halten.⁸

Nach einer vorläufigen, zwangsläufig auf metaphysische Termini zurückgreifenden Klärung der Begriffe von ‚Welt‘ und ‚Gott‘ soll sich der Blick darauf richten, wie ihr Verhältnis sinnvoll gedacht werden kann. Diese für die Theologie wichtige Frage stand für das christlich geprägte religiöse Bewusstsein selten im Zentrum; eher waren die Überlegung und die Verehrung Gottes *hier* darauf fokussiert, ein Wirken Gottes in der Geschichte auszumachen.⁹ Es leuchtet jedoch ein, dass die Auseinandersetzung – in welcher Art auch immer – mit den Naturwissenschaften für den Theologen (und Philosophen) eine stärkere Aufmerksamkeit auf die Natur nahelegt, um mit Blick auf das Universum eine Lehre von Gott zu formulieren, die von Kritikern ernst genommen werden kann und als Grundlage für das Gespräch mit Vertretern anderer Disziplinen tauglich ist.

⁷ Vgl. ders.: *The Christian God*, New York 1994, 156.

⁸ Vgl. PUNTEL: *Struktur und Sein*, 603, sowie VOLKER GERHARDT: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München ³2015, 27.

⁹ Vgl. LANGDON GILKEY: „The God of Nature“, in: R. J. Russell/N. C. Murphy/A. R. Peacocke (Hg.): *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State/Berkeley ²2000, 211–220, hier 212.

2. Kriterien für eine angemessene Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses

Wer sich Gedanken über eine angemessene Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses macht, sollte seinen Maßstab offenlegen. Unter welchen Bedingungen ist eine Denkkonzeption welcher Sache ‚angemessen‘? Die Sache, um die es hier geht, sind, wie oben genannt, die einschlägigen Aussagen der christlichen Theologie. Darunter verstehe ich in etwa das, was in den Glaubensbekenntnissen, die den verschiedenen christlichen Traditionen gemeinsam sind, zum Ausdruck kommt: Der dreifaltige Gott ist der Schöpfer der Welt; durch die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes erlöst Gott die Menschen vom Bösen, heiligt die Schöpfung und wirkt auf besondere Weise in der Gemeinschaft derer, die an ihn glauben. Um diese ‚Sache‘ also geht es, wobei schon von vornherein gesagt sei, dass ich in dieser Darstellung nicht auf alle genannten Gehalte werde eingehen können.

Unter den Kriterien, nach denen nun eine Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses beurteilt werden kann, wäre als erstes die Voraussetzung zu nennen, dass es sowohl Gott als auch die Welt gibt. Dass es schwierig ist zu sagen, Gott und Welt ‚gebe‘ es oder sie ‚existierten‘ (wie wir es sonst von raumzeitlichen Gegenständen präzisieren), ist mir durchaus bewusst.¹⁰ Da die Rede davon, dass Gott existiert bzw. nicht existiert, philosophisch etabliert ist, nehme ich aber die damit verbundene Problematik für die Zwecke der Darstellung in Kauf.

Diese scheinbar banale – für das theologische Nachdenken basale – Voraussetzung, dass es Gott und die Welt gibt, kann zu echten Kriterien entfaltet werden: Ein angemessenes Modell eines Gott-Welt-Verhältnisses muss so beschaffen sein, dass in ihm weder Gott auf Weltliches noch die Welt auf Göttliches reduziert wird. Positiv ausgedrückt hieße dies, Gott zum einen als angemessen absolut, daher auch als allumfassende Wirklichkeit, und zum anderen als ein solches ‚Wesen‘ zu denken, das seinem ‚Anderen‘ auch gegenübersteht, also auf dieses Andere einwirkt, erkennend und wollend bezogen ist. Gott sowohl als das Sein wie auch als ein besonderes Seiendes (wenngleich nicht eines unter vielen) zu verstehen, entspricht der Auffassung beispielsweise eines Thomas von Aquin. In Bezug auf Gott spricht er von *esse* ebenso wie von *id quod est*, da im ganz und gar

¹⁰ Pointierte Aussagen beispielsweise bei PAUL TILlich: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1979, 239: „Gott existiert nicht. Er ist das Sein-Selbst jenseits von Essenz und Existenz. Deshalb: Beweisen wollen, dass Gott existiert, heißt – ihn leugnen.“ Siehe auch WOLFGANG CRAMER: *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, herausgegeben von Konrad Cramer, Frankfurt a. M. 2012, 301.

einfachen Gott das Allgemeine (*esse*) und die Individuierung (*id quod est*) zusammenfallen.¹¹ Die Welt muss hingegen so gedacht werden, dass sie zwar innerhalb der allumfassenden Wirklichkeit Gottes steht, aber zugleich in ihrer bleibenden Selbstständigkeit und auch im Gegenüber zu Gott gewürdigt wird.

Die beiden genannten Kriterien beziehen sich auf die involvierten Relata, eben Gott und Welt, für sich betrachtet. Für die Relation zwischen beiden wäre als Kriterium hinzuzufügen, dass es sich um eine wirkliche, nicht um eine scheinbare oder gar um eine Nicht-Beziehung handeln soll. Unter einer wirklichen Beziehung verstehe ich zunächst nicht mehr, als dass eine Wirkung von der einen zur anderen Seite ausgesagt werden kann. Dem würde bereits Genüge tun, wenn die (relativ selbstständige) Welt in einer radikalen Abhängigkeit von Gott und dieser als ihr tragender Grund gedacht wird.¹² Darüber hinaus verlangen die Aussagen der christlichen Theologie, auf die ich recurriere, dass eine zu wählende Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses zu denken erlaubt, dass Gott innerhalb der Welt wirkt und in seinem Wirken von geistigen Geschöpfen erkannt wird, dass sich Geschöpfe aus der Welt an ihn wenden können und dass Gott dies aufnimmt. Zudem sollen Gottes Wirken und geschöpfliches (freies) Wirken miteinander bestehen können.

Selbstverständlich handelt es sich beim Gesagten um Kriterien, die sich aus der Perspektive des christlichen Theologen nahelegen. Ein Nichtchrist braucht sie nicht zu teilen, kann aber philosophisch gute Gründe haben, sie dennoch zu übernehmen – oder eben anderen Kriterien zu folgen. Benennen will ich im Folgenden die hauptsächlichen Modelle, nach denen Gott und die Welt miteinander in Beziehung gesetzt werden.

¹¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa contra gentiles* [= Scg] I 38 (*Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium: Textus Leoninus diligenter recognitus* / Ceslas Pera (Hg.). Torino: Marietti, 1961/67 [= Marietti], Bd. 2, 48, n. 314). Siehe dazu ELEONORE STUMP: „Die Einfachheit Gottes und Thomas von Aquins Quanten-Metaphysik“, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 231–250, bes. 238–243.

¹² Diesen Gedanken drückt Peter Knauer in seiner Definition von Geschöpflichkeit als „restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...“ aus; vgl. PETER KNAUER: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978, 21.

3. Mögliche Konzeptionen im Überblick

3.1 ‚Nebeneinander‘ – dualistische Positionen

Die Beziehung zwischen Gott und Welt könnte, im Sinne einer ersten Möglichkeit, als rein äußerlich, als ein Nebeneinander von Gott und Welt beschrieben werden. Göttliches und Nicht-Göttliches existieren voneinander völlig unabhängig. Die zwischen beiden postulierte ‚äußerliche‘ Beziehung sollte man vielleicht angemessener eine Nicht-Beziehung nennen. Offensichtlich führt diese Position zu Problemen: Wenn es ‚neben‘ Gott ein Seiendes gibt, das ebenso wie er aus sich heraus besteht und keiner weiteren Begründung bedarf, dann muss diesem Seienden ein gleichfalls absoluter Stellenwert zukommen; es wäre eigentlich ein zweiter Gott. Und für (den ersten) Gott bedeutete diese Konstellation, nicht im eigentlichen Sinne Gott zu sein, da er nicht die alles bestimmende letzte Wirklichkeit wäre, denn das (angebliche) Endliche wäre von ihm unabhängig.

Dass nicht zwei Absolute oder das Unendliche und das Endliche nebeneinander bestehen können, ohne dass sie ihren Stellenwert als absolut bzw. unendlich verlieren, haben, um zwei Namen zu nennen, Spinoza und Hegel gleichermaßen betont. Letzterer erklärt, Unendliches und Endliches könnten einander nicht, wie zwei Besondere, begrenzen; das Unendliche wäre dann nämlich ein Endliches.¹³ Gegen die ähnlich lautende Position Spinozas¹⁴ wendet hingegen John Leslie ein, er sehe nicht, inwiefern eine Begrenzung des Unendlichen stattfinde, wenn neben ihm Endliches bestehe. Ausgenommen sei lediglich, dass es unendlich im Sinne von ‚alles umfassend‘ (*in the sense of including everything*) sein könne, doch brauche ‚allumfassend‘ ja nicht zwingend besser zu sein, als ‚neben anderen Dingen‘ (*side by side with other beings*) zu bestehen.¹⁵ Darauf lässt sich erwidern, dass es nicht um die Bewertung von besser und schlechter geht, sondern darum, ob sich Unendliches denken lässt, wenn es ‚daneben‘ Endliches gibt, also etwas, das selbst *nicht* das Unendliche ist. Mit Hegel und anderen würde ich hier argumentieren, dass eine solche Vorstellung dem Begriff des Unendlichen widerspricht, dass also

¹³ Vgl. GEORG W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion*, herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg 1993, 197 (Fassung 1824).

¹⁴ Vgl. BARUCH DE SPINOZA: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1994, besonders Teil I, Lehrsatz 14: „Außer Gott kann keine Substanz sein und keine begriffen werden.“

¹⁵ Vgl. JOHN LESLIE: „A Way of Picturing God“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 50–63, hier 58.

das erste Endliche auch das Unendliche begrenzen und damit zu einem Endlichen machen würde.

Dass ein letztbegründender Dualismus metaphysisch sehr grundsätzlichen Schwierigkeiten ausgesetzt ist, ganz unabhängig von der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt, hat Wolfgang Cramer anhand des Substanzbegriffs erläutert. Wer die Substanz als ‚selbstständig‘ definiere, grenze sie negativ ab: „das Selbstständige ist *nicht* in etwas anderem“. Die Negation, nicht ein anderes zu sein, ist demnach konstitutiv für die als selbstständig charakterisierte Substanz; sie gehört ihm notwendig als Moment zu. Hier ergibt sich ein Widerspruch zur Begriffsbestimmung der Substanz als einer selbstständigen Entität, wenn sie zugleich nicht ohne andere Substanzen sein kann, die ihre Momente werden.¹⁶ Was durch Cramer von zwei oder mehr Substanzen im Allgemeinen dargelegt worden ist, gilt in derselben Weise für den Fall jenes Dualismus, der das Göttliche und das Nicht-Göttliche als voneinander völlig unabhängig bestimmt. Deren vermeintliche Selbstständigkeit ist nur als gegenseitige Abhängigkeit zu denken; beide sind – wenigstens aufgrund der gegenseitigen Negation – füreinander konstitutiv.

Ein solcher Dualismus von Gott und Welt ist allein um den Preis eines erheblichen Verzichts auf Rationalität zu vertreten, tritt daher auch „idealtypisch“ kaum jemals auf; dualistische Tendenzen in Religionen und philosophischen Systemen sind aber leicht zu benennen.¹⁷ Ein Deismus der Aufklärungszeit, also die Überzeugung, Gott habe das Nicht-Göttliche ins Dasein gerufen, kümmere sich davon abgesehen aber nicht darum, zeigt solche Züge. Zudem werfen manche Autoren den von ihnen sogenannten klassischen Theisten vor, diese seien nicht in der Lage, eine echte Beziehung zwischen Gott und Welt zu behaupten. Um Gottes Unabhängigkeit, damit auch seine Notwendigkeit und Unveränderlichkeit, zu wahren, werde die Beziehungsfähigkeit Gottes so herabgesetzt, dass nur noch eine bloß äußerliche Beziehung Gottes zur Welt übrigbleibe, die ihn selbst aber ganz unberührt lasse.¹⁸ Für eine zufriedenstellende Theologie genüge das nicht, und dagegen entsteht die sogenannte panentheistische Konzeption, auf die ich später eingehen werde.

¹⁶ Vgl. WOLFGANG CRAMER: *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, Frankfurt a. M. 1959, 9f.

¹⁷ Vgl. JOSEF SCHMIDT: *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 242.

¹⁸ Vgl. CHARLES HARTSHORNE: *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden 1964, 235; auch ders./WILLIAM L. REESE (Hg.): *Philosophers speak of God*, Amherst 2000, 500.

3.2 ‚Identifikation‘ – ein nicht differenzierter Monismus

Als zweite Möglichkeit bliebe die Identifikation von Gott und Welt; Gott ist alles bzw. alles ist Gott. Eine solche Identifikation fällt letztlich unter den Titel des Monismus (auch wenn der ‚Monismus‘ andere Spielarten kennt); ich spreche von einem nicht differenzierten Monismus.¹⁹ Je nach Ausgangspunkt werden die Begriffe ‚Pantheismus‘ oder, wenngleich seltener, ‚Pankosmismus‘ verwendet. Wie meistens, so sind auch in diesem Fall die Begriffe für sehr verschiedene philosophische Konzeptionen benutzt worden,²⁰ oft als diskreditierende Titulierung von außen.

Pantheismus wird als die Überzeugung definiert, dass das Göttliche, erstens, keine Person und, zweitens, nicht gegenüber dem Nicht-Göttlichen transzendent ist.²¹ Positiv behauptet ein Pantheist eine Einheit von Göttlichem und Welt, ohne deren Unterschiedenheit festzuhalten; dieselbe eine Wirklichkeit ist sowohl unendlich/absolut als auch endlich/kontingent. Als ‚Gott‘ bzw. das ‚Göttliche‘ lässt sich eine postulierte allumfassende Einheit von allem, was es gibt, bezeichnen.²² Als nicht-theistische (aber nicht atheistische) Position kann der Pantheismus zu traditionell ‚theistischen‘ Konzeptionen am besten durch den vorausgesetzten Gottesbegriff abgegrenzt werden, weniger durch den Hinweis auf das Immanenzkriterium.²³

Wenn man sich die verschiedenen Spielarten von ‚Pantheismus‘ auf einer Skala vorstellt, kann man zumindest die jeweiligen Extreme eindeutig beschreiben: Entweder geht die Wirklichkeit des Endlichen völlig im Göttlichen auf. Damit verlieren die einzelnen endlichen Seienden ihre Selbstständigkeit, was beispielsweise Hegel klar ins Wort gefasst und wofür er in seiner religionsphilosophischen Vorlesung den Begriff ‚Akosmismus‘ geprägt hat.²⁴ Hegel bezieht sich auf die antiken Eleaten im Besonderen und den Spinozismus im Allgemeinen, während Brian Leftow in der Vedanta einen Pantheismus vorliegen sieht, der das Universum, d. h. das Kontingente, eliminiere.²⁵ Alternativ wird das Göttliche auf

¹⁹ In JEANINE DILLER/ASA KÄSER (Hg.): *Models of God and alternative ultimate Realities*, Dordrecht 2013, 601–653, sind die Beiträge zu Monismus und Pantheismus unter ‚Ultimate Unity‘ in Teil VIII versammelt.

²⁰ Vier verschiedene Weisen, die Identität zwischen Gott und Universum zu behaupten, führt BRIAN LEFTOW: „Naturalistic Pantheism“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 64–87, hier 64f., auf.

²¹ Vgl. MICHAEL P. LEVINE: *Pantheism. A Non-Theistic Concept of Deity*, London 1994, 2.

²² Vgl. ebd., 25f.

²³ Vgl. ebd., 94.

²⁴ Vgl. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 274.

²⁵ Vgl. LEFTOW: „Naturalistic Pantheism“, 66.

das Endliche reduziert; dies wäre die entgegengesetzte Extremposition, die man als ‚naturalistischen Pantheismus‘ oder eben ‚Pankosmismus‘ bezeichnen kann.

Beide umrissenen Extrempositionen zeigen ein Dilemma an, das mit der Pantheismusidee verbunden ist: Durch die Reduktion der einen auf die andere Instanz, des Göttlichen auf das Weltliche oder umgekehrt, wird es schwierig, überhaupt noch von ‚Gott‘ und ‚Welt‘ zu sprechen. Um diesem Dilemma zu entgehen, suchen manche Vertreter des Pantheismus nach einem Ausweg, indem sie beispielsweise der mit Gott identifizierten Welt eine quasi-personale Note verleihen,²⁶ sodass sie unter einer bestimmten Rücksicht die Stellung Gottes einnehmen und etwa Gegenstand religiöser Verehrung sein kann. Wenn andere ihm Atheismus oder Materialismus unterstellen, verteidigt sich manch ‚praktizierender‘ Pantheist, indem er auf seinen (quasi-religiösen) Umgang mit der Wirklichkeit verweist.²⁷ Und je nachdem, wem genau eine solche pantheistische Religiosität gilt, ließe sich noch einmal darüber nachdenken, inwiefern der Pantheismus tatsächlich Gott und Welt miteinander identifiziert und inwiefern deren Unterschiedenheit festgehalten wird.²⁸

Andere plädieren dafür, den Pantheismus in Richtung eines Panpsychismus auszulegen, also jener Position, der zufolge Mentales in der natürlichen Wirklichkeit sowohl grundlegend als auch allgegenwärtig ist.²⁹ Eine vorsichtige, von Karl Pfeifer vorgetragene Spielart dieses Versuchs bemüht sich darum, die einzelnen geistigen Entitäten der Welt als subpersonale *homunculi* oder integrierte Personalitäten (*embedded personalities*) der einen personal-göttlichen Wirklichkeit zu interpretieren.³⁰ Hier wird deutlich, dass Pfeifer, der Identifikation zwi-

²⁶ Vgl. PETER FORREST: „The Personal Pantheist Conception of God“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 21–40.

²⁷ Siehe dazu LEVINE: *Pantheism*, 341–365.

²⁸ Vgl. JOHN MACQUARRIE: *In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism*, New York 1985, 52: „Pantheism, therefore, is not the simple identification of God and the universe. [...] In pantheism, the world is not mere world which may also be called God; it is world inseparably conjoined with an indwelling spirit, and it is the presence of spirit that divinizes the world.“ Mit Macquarries These wäre LEVINE: *Pantheism*, 2 nicht einverstanden, qualifiziert aber die Identifikationsthese ebenfalls: „Pantheists may maintain the divine Unity’s immanence without denying (1) that the divine Unity and finite entities are ontologically distinct or (2) that there are transcendent aspects to the pantheistic Unity.“

²⁹ Vgl. KARL PFEIFER: „Pantheism as Panpsychism“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 41–49. Über den Panpsychismus informieren grundlegend PHILIP GOFF/WILLIAM SEAGER/SEAN ALLEN-HERMANSON: Art. „Panpsychism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/panpsychism/>> (zuletzt eingesehen am 3. Oktober 2019).

³⁰ Vgl. PFEIFER: „Pantheism as Panpsychism“, 48.

schen ‚Gott‘ und anderen geistigen Entitäten zum Trotz, dennoch an einer gewissen Unterschiedenheit festhalten will – freilich um den Preis, dass die Selbstständigkeit des (vermeintlichen) Nicht-Göttlichen geopfert wird. Dagegen verwendet John Leslie mit seinem Entwurf der *infinite minds* den Begriff ‚Gott‘ nur noch als Bezeichnung für die Sammlung der unendlich vielen *infinite minds* oder gar für die Tatsache, dass diese sein sollen (ihre *requiredness*).³¹ Was nach einer Reduktion Gottes auf das Weltliche klingt, erläutert der Autor gegenteilig in seiner Monographie *Infinite Minds*. Unter Pantheismus verstehe er, dass der göttliche Geist „die gesamte, unermesslich komplexe Struktur unseres Universums“ umfasse, und damit „die Theorie, dass ‚in diesem Geist wirklich sein‘ (*being real inside that mind*) die einzige Wirklichkeit ist, die unser Universum hat.“³²

Dafür, dass zumindest eine extreme, Gott auf das Universum reduzierende Position des Pantheismus keine haltbare theologische Position ist, argumentiert jüngst Brian Leftow; das behauptete Göttliche sei schlicht nicht dazu geeignet, die Gottesrolle auszufüllen.³³ Aber auch für die milderen Formen der Identifikation zwischen Gott und Welt lässt sich vielleicht weniger ein schlagender Einwand formulieren, als vielmehr eine Konsequenz aufzeigen. Dazu hilft wiederum die Unterscheidung Cramers zwischen ‚Moment‘ und ‚Anderem‘: Ein ‚Moment‘ ist eine Entität, die einer anderen notwendig zugehört, auch und gerade wenn sie nicht selbstständig bestehen, sondern nur der anderen inhärieren kann. ‚Moment‘ einer Entität zu sein, trifft für gewöhnliche Accidentien in der Regel nicht zu; sie gehören der Substanz ja nicht notwendig an, sondern können wechseln. Ein Beispiel dafür, dass eine Entität Moment einer anderen ist, wäre vielmehr das Verhältnis von ‚Pferd‘ und ‚Schimmel‘: Die Bestimmung, ein Pferd zu sein, ist konstitutiv für die Bestimmung eines Schimmels.

Die Rede vom ‚Moment‘ bedeutet für die Beziehung zwischen Gott und Welt Folgendes: Um wieder auf die Substanz-Terminologie zurückzugreifen, läuft der Pantheismus darauf hinaus, dass es nur *eine* Substanz gibt, nämlich Gott, der alles andere, das vermeintlich Nicht-Göttliche, als Moment notwendig innewohnt. Dieses hat keinen Stand in sich selbst, und echtes ‚Anderes‘ ist unter dieser Voraussetzung nicht denkbar.³⁴ Die formulierten Kriterien für eine angemessene Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses können unter dem Paradigma ‚Identifikation‘ also nicht erfüllt werden.

³¹ Vgl. LESLIE: „A Way of Picturing God“, 61.

³² Ders.: *Infinite Minds. A Philosophical Cosmology*, Oxford 2001, 18.

³³ Vgl. LEFTOW: „Naturalistic Pantheism“.

³⁴ Vgl. CRAMER: *Das Absolute und das Kontingente*, 10f.

3.3 ‚Verschränkung‘ – ein differenzierter Monismus

Damit gehen wir zu einer dritten Möglichkeit über, nämlich Gott und Welt in einem differenzierten Ineinander, in einer Verschränkung, zu verstehen. Hier wird ausgesagt, dass Gott und das Kontingente in gewisser, näher zu beschreibender Weise eins sind, ohne aber ihre Unterschiedenheit aufzugeben. Der so verstandene Monismus versucht, „das Absolute als Grund von allem und als Grund von selbständig Anderem und Vielem zu denken.“³⁵ Die Überlegungen Cramers aufgreifend geht es darum, Gott so zu denken, dass das Kontingente nicht sein Moment, sondern wirklich Anderes ist. Dieses Andere ist nicht notwendig für das Sein Gottes, sondern möglich. Es ist von ihm in seiner Eigenständigkeit ganz bestimmt und erlangt keinen konkurrierenden Status wie im Fall des oben behandelten Dualismus. Das hat Konsequenzen sowohl für das Göttliche selbst wie für die zwischen beiden Instanzen anzunehmende Verschränkung. Das Göttliche darf das Andere nicht als sein Moment haben, wodurch es dann notwendigerweise bestimmt wäre, sondern muss seinerseits durch ein ihm innewohnendes Moment – Cramer spricht von einer ‚Ordnung‘, also zum Beispiel von einer inneren Struktur – das Andere bestimmen.³⁶

Traditionell dienen die Begriffe ‚Transzendenz‘ und ‚Immanenz‘ dazu, diese differenziert betrachtete Stellung Gottes gegenüber der Welt zu kennzeichnen. Auch diese Begriffe werden unterschiedlich verwendet; ich schließe mich folgender Erläuterung an:

„Während Gottes Transzendenz vor allem seine absolute Weltüberlegenheit und seine Wesensverschiedenheit von der Welt beinhaltet, besagt seine I[mmanenz], dass er infolge seiner Allgegenwart die Welt durchdringt, infolge seiner schöpferischen Tätigkeit die Welt erhält und in ihr in allem mitwirkt und als Grund und als ‚Innerstes‘ der Welt allem innewohnt.“³⁷

Das Begriffspaar ‚Transzendenz/Immanenz‘ zeigt die Bezogenheit zwischen Gott und Welt an, die mit der These eines differenzierten Monismus gemeint ist. Wie man diese Begriffe profiliert verwenden kann, zeigt Lorenz B. Puntel in *Sein und Gott*, wo er der ‚Problematik der Transzendenz‘ einen eigenen Abschnitt widmet. Er distanziert sich von einem rein oder vor allem negativen Umgang mit der

³⁵ RAIMUND LITZ: „Elemente einer Philosophie des Absoluten. Überlegungen im Anschluss an Wolfgang Cramer“, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010, 242–257, hier 256.

³⁶ Vgl. CRAMER: *Das Absolute und das Kontingente*, 18f.

³⁷ JOHANNES HERZGSELL: Art. „Immanenz“, in: W. Brugger/H. Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br./München 2010, 218f., hier 219.

Transzendenz Gottes und lenkt die Aufmerksamkeit auf die klassische Analogielehre und das Beispiel der von Gott prädierten Vollkommenheiten.³⁸ Mit Thomas von Aquin wirbt er dafür, auch „ein positives Verhältnis zwischen Gott als dem *esse per se subsistens* und den Dingen der Welt, den kontingenten Seienden“ zu denken; dafür stehe das Denkmodell einer Partizipation der endlichen und kontingenten Seienden am göttlichen Sein ein. Dass die Transzendenz Gottes keine absolute Trennung zwischen ihm und den kontingenten Seienden bedeutet, solle Puntel zufolge so verstanden werden, dass im Sinne der Immanenz Gottes in der Welt Gott und das Endliche nicht mehr „gegeneinander Andere“ sind. Damit widerspricht er in der Formulierung, nicht aber in der Sache dem von Cramer geäußerten Anliegen. Um „das ‚Verhältnis‘ von absolutnotwendigem freiem Sein als Schöpfer und geschaffener kontingenter Welt adäquat zu artikulieren“,³⁹ trägt er die These einer relativen, nicht absoluten Transzendenz vor. Darunter versteht er nicht die reine Negation nach dem Muster: „Gott als der ganz Andere“. Vielmehr bedeute es, dass die Transzendenz „sich nur in Bezug auf einen oder innerhalb eines den transzendenten Gott und die kontingenten Seienden umfassenden Gesamttraum(s), *der aber Gott selbst ist*, ereignet.“⁴⁰ Puntel schwebt vor, die ursprüngliche Seinsdimension – so nennt er das Sein als solches und im Ganzen – als zweidimensional zu explizieren; Gott und das kontingente Seiende sind gemeinsam ‚das Sein‘.

Unter Vorbehalt zeigt sich Puntel dazu bereit, das skizzierte Verhältnis als eine Autoimmanenz zu bezeichnen, in der aber von einem „Äußeren“ bzw. „Anderen“ nicht mehr sinnvoll die Rede sein könne.⁴¹ Mit Cramer sollte man freilich weiter das Endliche und Gott als zueinander ‚relativ Andere‘ oder ‚Andere innerhalb der umfassenden Bezogenheit‘ bezeichnen können, auch wenn die Terminologie künstlich anmutet. Sinngemäß gibt Puntel das zu, indem er die in Gott selbst verortete Transzendenz mit den Worten beschreibt:

„Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen.“⁴²

Diesen Unterschied in der umfassenden Einheit festzuhalten, ist auch deswegen bedeutsam, weil nur so der Pantheismus-Verdacht abgewehrt werden kann, dem

³⁸ Vgl. LORENZ B. PUNTEL: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010, 263–267. Für das Folgende vgl. ebd., 267.

³⁹ Ebd., 268.

⁴⁰ Ebd., 269.

⁴¹ Vgl. ebd., 269f.

⁴² Ebd., 270.

Puntel mit knappen Worten entgegentritt, um anschließend das Wort des Apostels Paulus vom Areopag⁴³ zu zitieren und seine Zustimmung zum Terminus ‚Pantheismus‘ zu äußern. Von „seiner etymologischen Zusammensetzung her“ eigne er sich vorzüglich, um auszudrücken, „dass Gottes Transzendenz hinsichtlich der kontingenten Seinsdimension nur eine *relative* im oben erläuterten Sinne ist.“⁴⁴ Und dann gelte, wie der Autor abschließend bemerkt, dass sich Transzendenz und Immanenz Gottes „zueinander *direkt proportional, nicht: umgekehrt proportional*“ verhalten: „Je größer oder radikaler die Transzendenz Gottes ist, desto größer oder radikaler ist seine Immanenz.“⁴⁵

4. Der nähere Blick auf das Modell ‚Verschränkung‘

Gemeinsam mit vielen anderen vertrete ich die These, dass sich das Modell unter dem Titel ‚Verschränkung‘ in der besten Lage befindet, wenn man die für eine angemessene Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses benannten Kriterien (Abschnitt 2) auf den Überblick jener Positionen anwendet, die in dieser Frage grundsätzlich vertreten worden sind (Abschnitt 3). Es kann meines Erachtens als Rahmen dienen, fundamentale Aussagen der christlichen Theologie in einem philosophisch explizierten Denkraum verständlich zu machen.

Diesem Modell zufolge ‚gibt‘ es sowohl Gott als auch die Welt, ohne dass Gott auf Weltliches oder die Welt auf Göttliches reduziert wird. Es denkt Gott als transzendent und angemessen absolut, daher auch als allumfassende Wirklichkeit, zugleich aber als dem Kontingenten immanent, was erlaubt, sein Wirken in der Welt zu explizieren, ohne es als einen Eingriff von außen interpretieren zu müssen.⁴⁶ Gott als solches ‚Wesen‘ zu verstehen, das dem Kontingenten gegenübersteht, ist durch den Begriff ‚Transzendenz‘ angezeigt. Ein (quasi-)personales Der-Welt-Gegenüberstehen verlangt aber zusätzliche Überlegungen. Die Welt dagegen wird so gedacht, dass sie zwar innerhalb der allumfassenden Wirklichkeit Gottes steht, aber zugleich in ihrer bleibenden Selbstständigkeit gegenüber Gott gewahrt wird.

Es gibt verschiedene Spielarten dieses Verschränkungsmodells. Ich werde im Folgenden drei vorstellen und ihre metaphysischen Hintergründe erläutern.

⁴³ Laut *Apostelgeschichte* 17,28 sagt der Apostel in Athen: „ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν [...] – Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir [...].“

⁴⁴ PUNTEL: *Sein und Gott*, 271.

⁴⁵ Ebd., 272.

⁴⁶ Vgl. beispielsweise DENIS EDWARDS: *How God acts. Creation, Redemption, and special Divine Action*, Lanham 2010, 57–75.

4.1 Prozessphilosophisch orientierter Panentheismus

Der Begriff ‚Panentheismus‘ ist bereits gefallen, von Lorenz B. Puntel als Beschreibung der relativen Transzendenz Gottes gegenüber dem Kontingenten positiv gewürdigt. In der Literatur der letzten Jahrzehnte taucht er häufiger auf, so dass gern von einem *panentheistic turn* gesprochen wird,⁴⁷ aber damit wächst auch das Risiko, den Terminus inflationär zu verwenden. Vertreter des Panentheismus verstehen ihn als Gegenposition oder zumindest als Korrektur des von ihnen als klassisch bezeichneten Theismus.⁴⁸ Abgrenzend werfen sie den klassischen Theisten vor, in übertriebener Weise die Transzendenz Gottes herauszustellen und ungenügend seine Immanenz in der Welt zu bedenken; das defizitäre Verständnis von Immanenz verleite sie zum Beispiel zu einer supranaturalistischen Auffassung von einem göttlichen Handeln in der Welt.⁴⁹ Für viele Panentheisten spielt der Begriff von Immanenz eine große Rolle, und dies zunächst in der Anwendung auf Gottes Sein in der Welt. Er wird jedoch auch verwendet mit Blick auf das Nicht-Göttliche in seinem Verhältnis zum Göttlichen. Zudem halten Autoren, die sich als Panentheisten verstehen, am Begriff der Transzendenz fest, angewandt vornehmlich auf Gott, aber auch auf nicht-göttliche Entitäten, um Gott und Welt in ein Verhältnis eines differenzierten Ineinanders zu setzen.

⁴⁷ Vgl. PHILIP CLAYTON: „The Panentheistic Turn in Christian Theology“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 38 (1999), 289–293, MICHAEL W. BRIERLEY: „Naming a quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology“, in: P. Clayton/A. R. Peacocke (Hg.): *In Whom We live and move and have our Being. Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004, 1–15, KLAUS MÜLLER: „Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds“, in: *Herder-Korrespondenz* 65/2 (2011), 33–38, ders.: „Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie“, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 81–104, besonders 89–94, BENEDIKT P. GÖCKE: „Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 38–59.

⁴⁸ So JOHN MACQUARRIE: „God and the World: One Reality or Two?“, in: *Theology* 75 (1972), 394–403, hier 395f.

⁴⁹ JOHN CULP: Art. „Panentheism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism/>> (zuletzt eingesehen am 3. Oktober 2019): „Panentheists assert that traditional theism limits its affirmation of God’s immanence by understanding immanence as the transcendent presence of the supernatural Being within the natural realm. When this divine presence is understood as distinctively transcendent, God’s presence and activity within the world as natural occurs as an intervention of the supernatural within the natural. God, then, is unaffected by the world and absent from the natural except in specific cases of intervention.“

Panentheisten beschreiben ihre Position als dritten Weg zwischen einem Dualismus auf der einen Seite, dem beziehungslosen Nebeneinander von Gott und Welt, und einem Pantheismus oder Pankosmismus, der Identifikation beider Instanzen, auf der anderen Seite. Als geistiger Vater dieser Tradition gilt Charles Hartshorne (1897–2000), auch wenn der Begriff selbst auf Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) zurückgeht.⁵⁰ Der Pantheismus wird alternativ als neo-klassischer Theismus oder als bipolarer Theismus bezeichnet. Letzteres zeigt an, dass sich Hartshorne in seiner philosophischen Konzeption der Gottheit den Thesen Alfred North Whiteheads verbunden weiß. Darin folgen ihm viele Panentheisten der prozesstheologischen Richtung.⁵¹ Die Frage, ob Hartshorne im echten Sinne als Whitehead-Schüler zu gelten hat, ist umstritten,⁵² aber für das Verständnis vor allem seiner Unterscheidung zwischen einer ursprünglichen und einer nachfolgenden Natur Gottes ist ein Bezug auf Whitehead hilfreich.⁵³

Die genannte Unterscheidung erläutert Whitehead in groben Umrissen in *Process and Reality*.⁵⁴ Dort gründet er seine Kosmologie einer durchgehenden Prozessualität nicht auf Gott als letzte Wirklichkeit, sondern das Elementare (*Ultimate*) nennt er ‚Kreativität‘ (*Creativity*). Die Kreativität ist ein metaphysisches Prinzip, das die Entwicklung des Kosmos voranbringt. Sie hat keinen Eigenstand, ist also keine ‚aktuelle Entität‘, sondern eine Art universaler Kraft oder Bewegung; sie „kann nur durch ihre akzidentellen Verkörperungen charakterisiert werden“. Gott ist Whitehead zufolge in Bezug auf dieses Elementare, die Kreativität, „sein uranfängliches, nichtzeitliches Akzidens“. ⁵⁵ Die Meinungen darüber, in welchem Verhältnis Gott und die Kreativität zueinander stehen, gehen unter Whiteheads Interpreten freilich auseinander.⁵⁶

⁵⁰ Vgl. BENEDIKT P. GÖCKE: *Alles in Gott? Zur Aktualität des Pantheismus Karl Christian Friedrich Krauses*, Regensburg 2012.

⁵¹ Vgl. einführend JOHN B. COBB/DAVID R. GRIFFIN: *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, ROLAND FABER: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003.

⁵² Verneinend etwa WILLIAM L. SESSIONS: „Hartshorne’s Early Philosophy“, in: L. S. Ford (Hg.): *Two Process Philosophers. Hartshorne’s Encounter with Whitehead*, Tallahassee 1973, 10–34.

⁵³ Vgl. dazu CHARLES HARTSHORNE: „The Compound Individual“, in: *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, New York ²1967, 193–220, hier 211.

⁵⁴ Vgl. ALFRED N. WHITEHEAD: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, corrected Edition by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978.

⁵⁵ Ebd., 7: „[...] an ultimate which is actual in virtue of its accidents. It is only then capable of characterization through its accidental embodiments, and apart from these accidents is devoid of actuality. In the philosophy of organism this ultimate is termed ‚creativity‘ [...]. God is its primordial, non-temporal accident.“ Zur Rolle Gottes innerhalb der Kosmologie Whiteheads vgl. TOBIAS MÜLLER: *Gott, Welt, Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads*, Paderborn 2009, 117–208, besonders 156–160.

⁵⁶ Laut MACQUARRIE: *In Search of Deity*, 151, ist die Kreativität innerhalb von Whiteheads System der beste Kandidat für den Titel des Göttlichen. DAVID R. GRIFFIN: „A Naturalistic

Gott zeichnet sich durch eine Bipolarität aus, wie das bei allen ‚aktualen Entitäten‘ – den basalen Elementen der prozessual gedachten Wirklichkeit – der Fall ist. Whitehead weist ihnen immer einen mentalen und einen physischen Pol zu. Er spricht, bezogen auf Gott, von zwei ‚Naturen‘ und versteht darunter Hinsichten, unter denen wir von Gott bzw. seinem Wesen sprechen. Als das uranfängliche Elementare umfasst Gott die vollständige Wertung aller Einzelgegenstände durch zeitunabhängige, ewige Begriffe; dies ist seine ‚Urnatur‘ (*primordial nature*). In gleicher Weise gehört ihm jedoch eine ‚Folgenatur‘ (*consequent nature*) zu, die aus den physisch erfassten Informationen von den abgeleiteten wirklichen Einzeldingen resultiert.⁵⁷ Wie alle anderen Entitäten unterliegt Gott in gleicher Weise der grundsätzlichen Prozessualität, und entsprechend ergibt sich seine Identität. Prozessualität bedeutet: Was immer es gibt, wird als eine Folge von Ereignissen verstanden.

Diese aktualen Entitäten, so erklärt Hartshorne, stehen untereinander kausal in Verbindung. Die kausale Verbundenheit mit früheren Ereignissen als allgemeines Prinzip erlaubt, von Identität zu sprechen, die aber nur dessen spezieller Fall ist. Für die Herstellung einer kausalen Verbindung steht bei Whitehead der Ausdruck ‚Erfassen‘ (*prehension*): Vergangene Ereignisse werden rezipiert, und diese sind die notwendigen Bedingungen für Erfahrung.⁵⁸ Eine solche Rückbindung an frühere aktuale Entitäten ist für ein gegenwärtiges Ereignis konstitutiv; das gegenwärtige Ereignis ist „eine bestimmte Art, die Vergangenheit zu erfassen“ (*a certain way of prehending its past*).⁵⁹ Das gilt nach Überzeugung Whiteheads auch für Gott. Er ist, indem er wird (*God is as, and what, he becomes*) und frühere Ereignisse erfasst,⁶⁰ beispielsweise Zustände des Universums zu früheren Zeitpunkten. Seine herausragende Rezeptivität verdankt er der Tatsache, das einzige Individuum zu sein, das in der Kraft seiner Folgenatur *alles* erfasst und demnach eine Wirkung aller Ursachen ist.

Der Kontinuität zu Whiteheads Auffassungen zum Trotz sieht sich Hartshorne ihm gegenüber zu Korrekturen in den metaphysischen Annahmen veranlasst. Er versteht Gott, wie jedes Individuum, als eine ‚Gesellschaft‘ von Ereignissen (*society of occasions*): Als ein solches zusammengesetztes Individuum umfasst

Trinity“, in: J. A. Bracken/M. H. Suchocki (Hg.): *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, New York 2005, 23–40, hier 35, und andere unterscheiden hingegen klar zwischen Gott und Kreativität.

⁵⁷ Vgl. WHITEHEAD: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 31, siehe auch 344f. Den Gedanken der Folgenatur entfaltet Whitehead in groben Umrissen ebd., 349–351.

⁵⁸ Vgl. CHARLES HARTSHORNE: „Whitehead’s Revolutionary Concept of Prehension“, in: *International Philosophical Quarterly* 19 (1979), 253–263, bes. 254; 256.

⁵⁹ Ders.: „Whitehead’s Theory of Prehension“, in: *Actas. Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofia*, 22–26 Julio 1961, San José 1963, 167f., hier 167.

⁶⁰ Vgl. ders.: „Whitehead’s Conception of God“, in: *Actas. Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofia*, 22–26 Julioa 1961, San José 1963, 168–170, hier 169.

er alle Zeiten und die Fülle aller übrigen Individuen (*the fullness of all other individuals as existing at those times*).⁶¹ Insofern ist er von den Weltindividuen abhängig, was Hartshorne mit den Metaphern von der Welt als dem Leib Gottes und Gott als dem Gehirn der Welt illustriert.⁶² Diese Metaphern sind für ihn und für viele Panentheisten von großem Wert; Hartshorne spricht andernorts auch von Analogien und nennt zwei, die ihm hilfreich erscheinen. Die erste – ‚soziale‘ – Analogie vergleicht Gottes Verhältnis zu den Geschöpfen mit der Beziehung unter Menschen, beispielsweise zwischen einem Vater und seinen Kindern; diese Analogie drücke Gottes Fürsorge und Partnerschaft gegenüber den Menschen aus. Allerdings erlaube sie weniger, Gottes radikale, dauerhafte Überlegenheit zum Nicht-Göttlichen sowie seine Immanenz bzw. Allgegenwart im Geschaffenen zu denken. An zweiter Stelle nennt Hartshorne die ‚organische‘ Analogie: Gott verhalte sich zu den Geschöpfen wie ein Mensch zu seinem Leib. Gleichwohl entstehe bei der organischen Analogie das Problem, die wirkliche Selbstständigkeit der Individuen gegenüber Gott denken zu können. Hartshorne will beide Analogien so miteinander verbinden, dass sich ihre Stärken potenzieren und ihre Schwächen gegenseitig ausgleichen.⁶³ Vorrang hat für ihn die organische Analogie, welche die Welt als den Leib Gottes zu denken versucht und besonders auf die göttlichen Attribute der Allwissenheit und der Allmacht angewandt wird. ‚Allwissenheit‘ kann sinnvoll bedeuten, dass Gott über ein klares Bewusstsein des gesamten Kosmos (*clear intuition of the entire cosmos*) verfügt.⁶⁴ Gott weiß, was überall in der Welt der Fall ist, und verfügt natürlich auch über eine vollständige Erinnerung an das Vergangene. Was die ‚Allmacht‘ Gottes betrifft, führt ihn die Überlegung, was wirklich in *unserer* direkten Macht steht, zu einer Definition der göttlichen Allmacht als einer direkten Kontrolle über jeden Teil des Universums. Diejenigen Dinge oder Sachverhalte, die Gott nur mithilfe von Instrumenten welcher Art auch immer erreicht, fallen dagegen nicht in den Bereich seiner Allmacht. Und wie ein Mensch seinen Leib durch sein Wollen zu steuern vermag und wie ein Uhrmacher direkt nur auf seine Finger, nicht auf die Bestandteile der herzustellenden Uhr einwirkt, so übe Gott eine direkte Kontrolle über das Universum allein mithilfe seines Willens, seines Fühlens und seiner Kenntnis aus.⁶⁵

Eine Konsequenz der organischen bzw. der Geist-Leib-Analogie ist, dass Hartshorne für Gott von einem einzigen und nicht zerstörbaren ‚Leib‘ ausgeht, also ein unvergängliches Universum postuliert. Gott ist demnach notwendiger-

⁶¹ Vgl. ders.: „The Compound Individual“, 218.

⁶² Vgl. ebd., 213. 219.

⁶³ Vgl. HARTSHORNE: *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 175f.

⁶⁴ Vgl. ebd., 178.

⁶⁵ Vgl. ebd., 178f. Zur weiteren Explikation der Metapher vgl. SALLIE MCFAGUE: *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987, 59–87.

weise verleibt. Für die Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses lassen solche Aussagen aufhorchen. Gott ohne eine Schöpfung zu denken, erscheint jetzt ausgeschlossen. Gottes Freiheit kann also nicht darin bestehen, eine Welt zu schaffen oder keine Welt zu schaffen. Schaffe Gott nämlich nichts, sei er, dem grundlegenden Prinzip der Kreativität widersprechend, kein schöpferisches Wesen.⁶⁶

Legt man die prozessphilosophische Ontologie zugrunde, gibt es keine Weise, über Gott zu reden, die nicht auch eine Weise wäre, über die von ihm umfasste und in ihm stets rezipierte Welt zu sprechen; er ist deren Form, ihre Bedeutung oder ihr Sein.⁶⁷ Umgekehrt sagt dann jedes Statement über die Welt auch etwas über Gott aus, wobei man möglicherweise festhalten kann, dass nicht jedes Weltgeschehen in gleicher Weise Gott offenbart. Die Motivation für das nach der Analogie von Geist und Leib gedachte Verhältnis von Gott und Welt liegt aber darin, Gottes unmittelbares Gewahrsein des Geschaffenen zu betonen. Gott weiß von der Welt und fühlt mit seinen Geschöpfen, so wie eine innere Erfahrung den Menschen mit seinem Leib verbindet. Die am Paradigma des Prozesses orientierte Metaphysik legt besonderen Wert auf diese Rezeptivität Gottes. Dessen Wirken hingegen wird über das Whiteheadsche Theorem der *initial aims* plausibilisiert: Gott schlägt unter Rücksicht seiner ursprünglichen Natur den aktualen Entitäten konkrete Entwicklungsziele vor. Das bedeute, dass Gott nur durch ‚Überzeugung‘, nicht durch ‚Zwang‘ in der Welt wirkt.⁶⁸ Die Antworten der aktualen Entitäten sind auf vermittelte Weise dann ‚Wirkungen‘ Gottes, gedacht als zielursächlich hervorgerufen. Selbst natürliche Regelmäßigkeiten der Welt lassen sich als göttliches Handeln interpretieren, so Philip Clayton, wie auch spontane Reaktionen des Leibes dem Individuum zugerechnet werden, das diesen Leib hat.⁶⁹ Anzunehmen sei freilich, dass sich Gott auch dieser Abläufe, anders als ein menschliches Individuum, voll bewusst ist.

Vertreter des prozessphilosophisch orientierten Pantheismus sind somit in der Lage, eine beiderseitige Bezogenheit zwischen Gott und Welt zu explizieren, die den Anliegen einer christlichen Theologie gerecht wird. Fragen ergeben sich zum Beispiel mit Blick auf die Notwendigkeit des Universums für Gott (nicht alle Pantheisten vertreten diese) und in Bezug auf den Begriff Gottes: Ist ein vor allem rezeptiv gedachter Gott ‚stark‘ genug, um der letzte Grund der gesamten Wirklichkeit zu sein?

⁶⁶ Vgl. CHARLES HARTSHORNE: *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London 1970, 264: „For a creative being not to create at all is for it not to exist as creator.“

⁶⁷ Vgl. MACQUARRIE: „God and the World: One Reality or Two?“, 399–401.

⁶⁸ So über den naturalistisch-bipolaren Theismus DAVID R. GRIFFIN: *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca/London 2001, 129–168.

⁶⁹ Vgl. PHILIP CLAYTON: *God and Contemporary Science*, Edinburgh 1997, 101f.

4.2 Euteleologischer Pantheismus

In den letzten Jahren ist ein neuer religionsphilosophischer Vorschlag unterbreitet und (anfänglich) diskutiert worden, der von seinen Autoren als pantheistisch bezeichnet wird. Es handelt sich um die euteleologische Konzeption des Göttlichen, die auf die in Neuseeland wirkenden Philosophen John Bishop und Ken Perszyk zurückgeht. Ihr Ausgangspunkt ist das Unbehagen, das sie angesichts einer unter analytischen Denkern verbreiteten Vorstellung Gottes als allmächtiger, allwissender und vollkommen guter Person empfinden.⁷⁰ Sie sind der Überzeugung, dass eine solche Vorstellung mit dem Auftreten des Übels in der Welt in besonders radikaler Weise nicht vereinbar ist. Denn der ihr anhängende Theist könne sich nicht mit der Überlegung helfen, dass Gott gute Gründe haben könnte, Übel zuzulassen, etwa die Absicht, Wesen mit freiem Willen zu erschaffen. Setze der Theist nämlich voraus, dass es Gott auf eine personale Beziehung zu seinen Geschöpfen ankomme, die auch die Erlösung vom Übel beinhaltet, dann müsse er annehmen, dass Gott – als Grund der Wirklichkeit im Ganzen – die Existenz von Übel sowohl ermögliche als auch von ihr befreie. Mit dem Ideal einer aufrichtigen Beziehung zwischen dem vollkommen guten Gott und seinen Geschöpfen sei das nicht vereinbar.⁷¹

Bishop und Perszyk plädieren auf diesem Hintergrund dafür, die Vorstellung eines ‚personal OmniGod‘ aufzugeben.⁷² Gegen den Anschein, dass eine personale Konzeption Gottes erforderlich sei, um dessen Handeln (in der Welt) denken zu können, legen sie dar, dass sich menschliches und göttliches Handeln doch sehr unterscheiden.⁷³ Umso mehr halten sie die These des ‚personal OmniGod‘ für verzichtbar. Als bessere Alternative schlagen sie, unabhängig von religionspsychologischen Erwägungen, für die philosophische Arbeit eine nicht-personale Konzeption Gottes vor. Unter Gott verstehen sie so das Ziel und den Ursprung des Universums (*the Universe’s End or Goal, and its Source*), „jedoch

⁷⁰ Vgl. JOHN BISHOP/KEN PERSZYK: „Divine Action beyond the Personal OmniGod“, in: J. L. Kvanvig (Hg.): *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Volume 5, Oxford 2014, 1–21, hier 1, mit Hinweisen auf entsprechende Gottesdefinitionen bei Swinburne, Alston und Plantinga.

⁷¹ Vgl. dies.: „The normatively relativised logical Argument from Evil“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 70 (2011), 109–126.

⁷² Vgl. dies.: „Concepts of God and Problems of Evil“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 106–127, hier 110: „Our NRLAFE [normatively relativized logical argument from evil, J. S.], then, does not claim merely that evil’s existence is inconsistent with that of the personal omni-God, but that evil’s existence *and its being dealt with in a best attempt to defeat it by the omnipotent personal creator* is inconsistent with that agent’s being perfect qua personal agent.“

⁷³ Vgl. dies.: „Divine Action beyond the Personal OmniGod“, 6f.

nicht in dem Sinne, als wäre Gott dessen elementarer Hersteller (*its ultimate producer*), sondern so verstanden, dass die wirkliche Existenz des Universums nur im Licht seines Zieles erklärbar ist.⁷⁴ Einen Hersteller, der, mit Aristoteles gesprochen, die Rolle der Wirkursache für das Universum übernimmt, lehnen Bishop und Perszyk ab. Sie begründen dies unter anderem damit, dass selbst die Erklärung von etwas durch die etablierte *agent causation* unvollständig bleibe, wenn sie nicht eine Absicht des Handelnden berücksichtige. Daher sehen sie sich berechtigt, den Fokus auf das Ziel zu setzen, auf welches hin das Universum entsteht bzw. sich entwickelt. Das umfassende Ziel (*telos*) des Universums ist ihrer Überzeugung nach die Liebe.⁷⁵ Auf einen Handelnden, der dieses Ziel verfolge, glauben sie verzichten zu können, indem sie den Gedanken der *creatio ex nihilo* radikaler als üblich erfassen. Demnach liege dem Universum überhaupt nichts voraus, auch nicht eine übernatürliche höchste Person als dessen wirkende Ursache.⁷⁶ Es verdanke sich vielmehr allein einer ihm inhärenten letzten, zuhöchst guten Absicht – und die so ausgerichtet verstandene Realität ist das Göttliche (*as inherently directed upon the supreme good*).⁷⁷ Wie dann im Sinne der euteleologischen Position das Universum entsteht, bleibt offen, so geben die Autoren zu, doch gilt ihnen das nicht als schlagender Einwand gegen ihre These.⁷⁸

Ich verzichte an dieser Stelle darauf zu erläutern, wie Bishop und Perszyk im Rahmen ihrer Konzeption das göttliche Handeln rekonstruieren oder wie sie die dysteleologischen Facetten des Universums interpretieren, durch die das Theodizeeproblem in veränderter Weise zurückkehrt.⁷⁹ Des Weiteren übergehe ich, dass der Entwurf in vielen Punkten nicht den Phänomenen von Religiosität – die Verehrung eines (personal vorgestellten) Gottes, Gebet, Berufung, Offenbarung und anderes mehr – gerecht werden kann, auch wenn sich die Autoren stellenweise an massiven Umdeutungen versuchen, um beispielsweise die religiöse Orientierung an einem irgendwie personalen Gott zu relativieren.⁸⁰ Mehr interessiert

⁷⁴ Vgl. ebd., 8.

⁷⁵ Vgl. ebd., 9.

⁷⁶ Vgl. ebd., 10.

⁷⁷ Vgl. BISHOP/PERSZYK: „Concepts of God and Problems of Evil“, 121.

⁷⁸ Vgl. dies.: „A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency“, in: T. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God*, Münster 2016, 211–225, hier 220f.

⁷⁹ Vgl. dies.: „Divine Action beyond the Personal OmniGod“, 18; dies.: „Concepts of God and Problems of Evil“, 122–124; dies.: „The Divine Attributes and non-personal Conceptions of God“, in: *Topoi* 36 (2017), 609–621, hier 618f.

⁸⁰ Vgl. JOHN BISHOP/KEN PERSZYK: „God as Person: Religious Psychology and Metaphysical Understanding“, in: T. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God*, Münster 2016, 227–241, besonders 237–241. Kritisch dazu WINFRIED LÖFFLER: „Panentheismus ohne Subjekt. Zur ‚euteleologischen‘ Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk“,

mich zunächst die Bewertung der Position als pantheistisch. Das Göttliche identifizieren Bishop und Perszyk, wie gesehen, mit der Wirklichkeit in tiefster oder letzter Hinsicht; so ist es allumfassend und geht über seine partikulären Verkörperungen hinaus.⁸¹ Gegen die Deutung, das Göttliche und das Universum seien für sie dasselbe, wehren sich die Autoren und zeigen sich überzeugt, dass ihre euteleologische Konzeption dem theistischen Desiderat einer Transzendenz Gottes gerecht werde,

„indem sie Gottes konkrete Wirklichkeit damit identifiziert, dass das Universum eine Einheit ist, die das höchste Gut als ihr Ziel verwirklicht. Dieser Aufbau der euteleologischen Konzeption interpretiert daher den Theismus als ‚ernsthaften‘ Pantheismus – obwohl viele den Begriff ‚Pantheismus‘ bevorzugen mögen, der besagt, dass alles, was existiert, ‚in‘ der göttlichen Wirklichkeit ist, die trotzdem jeden einzelnen Aspekt der Wirklichkeit, eingeschlossen deren Miteinander (*each and every item and aspect of reality including their aggregate*), übersteigt.“⁸²

Nicht einfach alles ‚ist‘ also das Göttliche, sondern die gesamte Wirklichkeit unter der bestimmten Rücksicht, dass sie das Gute als ihr Ziel erstrebt. Jüngst sprechen die Autoren von einem ‚Pantheismus-plus‘, um ihre Intuition zum Ausdruck zu bringen, und halten den Begriff ‚Pantheismus‘ aufgrund seiner wörtlichen Bedeutung, dass alles in Gott sei, für eher ungeeignet. Vielmehr bevorzugen sie die künstliche Prägung *The-en-panism*, wonach Gott (oder: Göttliches) in allem als die beschriebene Tendenz zur Realisierung des Guten ist.⁸³ Auch wenn damit die Identifikation von Gott und Universum verneint werden kann, ist nur schwer zu erkennen, dass Gott bzw. das Göttliche einen irgendwie beschreibbaren Gegenstand gegenüber dem Universum hätten. Den kategorischen Verzicht auf das Personale, ohne dass ein halbwegs starkes Äquivalent an die Stelle tritt, bezahlen Bishop und Perszyk damit, dass der Begriff ‚Gott‘ seine „ontologische Robustheit“ einbüßt.⁸⁴ Das ist eine Konsequenz, die in der Metaphysik zu tragen ist, noch gänzlich unabhängig von möglichen religiösen Bedürfnissen. In ihrem Beitrag, der die Vereinbarkeit der göttlichen Attribute mit der Euteleologie aufzeigt,

in: T. Schärfl/S. Wendel (Hg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 203–223, hier 220f.

⁸¹ Vgl. BISHOP/PERSZYK: „Concepts of God and Problems of Evil“, 121.

⁸² Dies.: „A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency“, 222.

⁸³ Mündliche Äußerungen von Bishop und Perszyk während der philosophischen Sommerakademie „Advancing and Challenging Classical Theism“ in Weltenburg, 27.7. bis 6.8.2017. Die gräzistisch wohl korrektere Fassung ‚theos-em-pantistisch‘ bringt LÖFFLER: „Pantheismus ohne Subjekt“, 218.

⁸⁴ So zu Recht THOMAS SCHÄRFL: „Abschied vom (allzu) personalen Gott? Begriffliche Koordinaten für den philosophischen Vorstoß von John Bishop und Ken Perszyk“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016, 291–326, hier 324.

ist zu spüren, dass Bishop und Perszyk klassisch-theistische Entwürfe zunehmend als Bundesgenossen in gemeinsamer Frontstellung gegen die These des ‚personal omniGod‘ begreifen.⁸⁵ Auch diese setzen ja nicht bei einer göttlichen Person an, sondern beispielsweise beim *ipsum esse subsistens*, dem dann nachträglich quasi-personale Züge (Erkennen, Wollen etc.) verliehen werden.

Was das Verständnis der Welt betrifft, ist der Vorwurf erhoben worden, die Euteleologie lasse keinen Raum dafür, die Kontingenz der Wirklichkeit zu denken.⁸⁶ Was ist, wird durch das Streben von allem nach dem höchsten Gut des Kosmos verursacht. Wenngleich Bishop und Perszyk die Kontingenz der Wirklichkeit im Ganzen verteidigen und versuchen, von einer göttlichen Freiheit in Bezug auf die Schöpfung zu sprechen,⁸⁷ fällt es auch mir schwer zu verstehen, dass die Entstehung und Entwicklung des Universums nach euteleologischer Maßgabe *nicht* notwendigerweise ablaufen. Metaphysisch verpflichten sich die Autoren auf eine starke Konzeption von Zielursächlichkeit, aber das gilt auch für den prozessphilosophisch orientierten Panentheismus und den (noch vorzustellenden) thomistischen Theismus. Die ernsthaft zu behandelnden Fragen betreffen dagegen die philosophische *und* religiöse Angemessenheit des skizzierten Gottesbegriffs.

4.3 Thomistischer Theismus

Unter den Titel ‚Verschränkung – ein differenzierter Monismus‘ lässt sich bei näherer Betrachtung auch die Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses bringen, wie sie beispielsweise bei Thomas von Aquin vorliegt. Dieser legt den dafür relevanten Überlegungen eine Theorie des Göttlichen zugrunde, die ich als schrittweise Entfaltung der erwiesenen These verstehe, dass die von uns erfahrene Wirklichkeit einen ersten unbewegten Bewegten als ihren Grund voraussetzt.⁸⁸ Ohne einen solchen bleibe unverständlich, wie sie bestehen kann. Diesen unbewegten Bewegten charakterisiert Thomas vorrangig auf negative Weise: Er ist unter vielerlei Hinsicht von den Seienden unserer Erfahrungswelt verschieden.⁸⁹ Dafür stehen Prädikate wie ‚unwandelbar‘, ‚ewig‘ und ‚einfach‘, um nur die wichtigsten zu nennen: Jener Gott, der die Rolle des unbewegten Bewegten ausfüllen

⁸⁵ Vgl. BISHOP/PERSZYK: „The Divine Attributes and non-personal Conceptions of God“, 620.

⁸⁶ Vgl. LÖFFLER: „Panentheismus ohne Subjekt“, 221f.

⁸⁷ Vgl. BISHOP/PERSZYK: „The Divine Attributes and non-personal Conceptions of God“, 616.

⁸⁸ Für die Darstellung der Gotteslehre folge ich der *Summa contra gentiles*; siehe hier I 13 (Marietti 2, 16–21).

⁸⁹ Zu diesem *remotio*-Verfahren siehe die Begründung in *Scg* I 14 (Marietti 2, 22f.).

soll, muss so gedacht werden, dass er nicht wie ein endliches Seiendes der Veränderung und der Zeit unterliegt oder dass er irgendwie zusammengesetzt und damit von seinen Bestandteilen abhängig ist.

Des Weiteren kann von Gott auch nicht – wie sonst bei Seienden – gesagt werden, es ließen sich in ihm Wesenheit („was er ist“) und Sein („dass er ist“) unterscheiden. Gottes Wesen ist sein Sein, formuliert Thomas.⁹⁰ Bei den Gegenständen unserer Erfahrung legt sich hingegen die Unterscheidung aus verschiedenen Gründen nahe. In seiner frühen Schrift *De ente et essentia* argumentiert Thomas vor allem damit, dass sich die Wesenheit einer Sache völlig unabhängig davon erkennen lässt, ob ich etwas von ihrer Existenz weiß oder nicht.⁹¹ Ein konkretes Seiendes muss also aus Wesenheit und Sein ‚zusammengesetzt‘ sein.⁹² Grob gesagt schaut dies so aus, dass sich die Wesenheit eines Seienden als Potentialität zu dem ihm von außen zukommenden Sein verhält, wodurch es dann wirklich besteht. Ein Gegenstand, mit dem wir es in der gewöhnlichen Erfahrung zu tun haben, besteht zwar im Regelfall selbstständig, weshalb Thomas ihn auch ‚Substanz‘ nennt, aber seinen Bestand hat er von einem anderen her (*natura sua habeat esse ab alio*). Diese Intuition liegt dem erwähnten Gottesbeweis zugrunde und bestimmt umgekehrt, wie Gott zu beschreiben ist. Dass auch er das Sein empfängt, lässt sich nicht denken, wenn er die Rolle des ersten Bewegers ausfüllen und für alle Seienden die *causa essendi* sein soll.⁹³ Also muss in ihm der einmalige Fall vorliegen, dass sein Sein und seine Wesenheit miteinander identisch sind.⁹⁴

Die daraus folgende, philosophisch motivierte Bezeichnung Gottes als *ipsum esse subsistens* verbindet Thomas gern mit dem biblischen, aus *Exodus* 3,14 erschlossenen Namen Gottes ‚*qui est*‘.⁹⁵ Auch wenn sich der Autor darum bemüht, das Verhältnis Gottes zur Welt mit Begriffen wie ‚Erkenntnis‘, ‚Wollen‘ und ‚Liebe‘ zu beschreiben, muss die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden so unterschiedlichen Instanzen beim Begriff ‚Sein‘ ansetzen. Was nämlich im erwähnten Gottesbeweis als Ursächlichkeit des ersten unbewegten Bewegers gegenüber allen bewegten Dingen charakterisiert wird und wofür in *De ente et*

⁹⁰ Vgl. *Scg* I 22 (Marietti 2, 32f., nn. 206 & 209): „[...] Deus est suum esse. [...] Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.“

⁹¹ Vgl. *De ente et essentia*, c. 4 (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum. Roma, 1882ff. [= Opera]. Bd. 43, 376): „Omnis autem essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo [...]; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate.“

⁹² Vgl. näher JOHN F. WIPPEL: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D. C. 1984, 107–161, PETER WEIGEL: *Aquinas on Simplicity. An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*, Oxford 2008, 57–90.

⁹³ Vgl. *De ente et essentia*, c. 4 (Opera 43, 377).

⁹⁴ Vgl. *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, lectio 2 (Opera 50, 273).

⁹⁵ Vgl. *Summa theologiae* I q. 13, a. 11 (Opera 4, 162); siehe auch ebd., 139.

essentia der Begriff *causa essendi* steht, legt Thomas andernorts als Teilhabe der Seienden am Sein selbst (*ipsum esse*) aus.⁹⁶ Sofern das Teilhabeverhältnis thematisiert wird, fügt Thomas dem Sein die Qualifikation ‚allgemein‘ (*commune*) hinzu.⁹⁷ Für den durch Gott bezeichneten Sonderfall, dass Sein und Wesenheit zusammenfallen, steht dagegen der Begriff *ipsum esse subsistens*, das für sich bestehende Sein,⁹⁸ doch manchmal heißt es auch, Seiende hätten an Gott selbst als *ipsum esse subsistens* teil.⁹⁹

Die Unterscheidung von *esse commune* und *ipsum esse subsistens* ist Gegenstand der philosophischen Diskussion gewesen. Gegen den Vorschlag, beide miteinander zu identifizieren,¹⁰⁰ spricht vor allem, dass Thomas unter *esse commune* das versteht, was allen Seienden gemeinsam ist und nur dem Begriff nach außerhalb von ihnen (*aliquid praeter multa nisi sola ratione*) existiert; daher lehnt er es ab, Gott mit *esse commune* gleichzusetzen.¹⁰¹ Insofern das Sein, das allen Seienden gemeinsam ist, natürlich von Gott geschaffen ist und insofern dieser als letzte Ursache des Seins zu gelten hat, lässt sich auch verstehen, wenn ein („kausales“) Teilhabeverhältnis zwischen Gott und den Seienden (im Gegensatz zur ‚formalen‘ Teilhabe am *esse commune*) formuliert wird.¹⁰²

Hier liegt der Ansatzpunkt, um das Verhältnis von Gott und Welt in der Seinsmetaphysik zu verwurzeln, ohne zu einer pantheistischen Identifikation zu gelangen, sondern es panentheistisch als ‚Verschränkung‘ qualifizieren zu können. Kritiker wenden ein, die von Thomas und anderen vertretene Metaphysik der Substanzen sei dazu nicht in der Lage.¹⁰³ Dazu ist zu sagen: Natürlich besteht für Thomas die geschaffene Wirklichkeit aus Substanzen, und in der Tat sind Re-

⁹⁶ Vgl. *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, lectio 2 (Opera 50, 271): „[...] ita possumus dicere quod ens siue id quod essit in quantum participat actum essendi.“ Vgl. JOHN F. WIPPEL: „Metaphysics“, in: N. Kretzmann/E. Stump (Hg.): *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993, 85–127, besonders 93–99.

⁹⁷ Vgl. *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, lectio 2 (Opera 50, 273); dazu auch JOHN F. WIPPEL: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From finite Being to uncreated Being*, Washington D. C. 2000, 102.

⁹⁸ Vgl. zum Beispiel *Summa theologiae* I q. 4, a. 2, corpus (Opera 4, 52).

⁹⁹ Vgl. WIPPEL: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 109.

¹⁰⁰ So argumentiert tendenziell KLAUS KREMER: *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, 356–372.

¹⁰¹ Vgl. Scg I 26 (Marietti 2, 37, n. 241); dazu WIPPEL: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 111–121.

¹⁰² Vgl. JAMES E. DOLEZAL: *God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene 2011, 115.

¹⁰³ Vgl. PHILIP CLAYTON: „The Case for Christian Panentheism“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 37 (1998), 201–208, hier 203–205.

lationen demgegenüber zweitrangig. Doch ist das nur die halbe Wahrheit. Erstens ist Gott selbst keine Substanz, wie Thomas eindeutig festhält.¹⁰⁴ Zweitens bedarf eine jede geschaffene Substanz des ‚von außen‘ hinzukommenden Seins, durch das sie erst wirklich besteht. Dass Gott das Sein verleiht, legt Thomas als dessen Allgegenwart aus. Die versteht er nach Art der Wirkursache, während er die Thesen, Gott sei die ursprüngliche Materie oder die Form alles Seienden, zurückweist¹⁰⁵ und qualifiziert sie als innerlichstes Anwesendsein (*intime*) in den Seienden.¹⁰⁶

Die kausal interpretierte Allgegenwart erlaubt eine Interpretation in Richtung eines göttlichen Wirkens, doch wie stehen die Chancen für Gottes Rezeptivität? Gegenüber dem Gedanken einer Passivität auf Gottes Seite äußert Thomas klar seine Ablehnung.¹⁰⁷ Dass Gott aber andere Seiende bis in ihre Kontingenz hinein erkennt, erklärt er ausdrücklich.¹⁰⁸ Hier zeigt sich eine Möglichkeit, eine Rezeptivität über Gottes intentionales Sein einzuspeisen.¹⁰⁹ In der Konzeption Gottes als *ipsum esse subsistens* mit gleichzeitigen Zügen eines Seienden (Erkennen, Wollen, usw.) bietet auch der thomistische Theismus einen Rahmen, in dem die Aussagen christlicher Theologie expliziert werden können. Erforderlich ist allerdings die Zustimmung zu der von ihm vorausgesetzten Seinsmetaphysik.

5. Abschluss

Die hier dargestellten Positionen, die darauf Anspruch erheben, eine angemessene Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses zu sein, bedürfen selbstverständlich der vertieften Prüfung, auf deren Grundlage dann auch die Entscheidung für

¹⁰⁴ Vgl. *Scg* I 25 (Marietti 2, 36, n. 236).

¹⁰⁵ Vgl. *Scg* III 68 (Marietti 3, 93, n. 2430): „Deus [...] immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco: cum sit universalis causa essendi [...]. Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus: ostensum est enim in Primo quod neque materia neque forma est alicuius. Sed est in omnibus per modum causae agentis.“ Dass Gott weder Materie noch Form der Dinge ist, zeigt der Autor in *Scg* I 17 bzw. 26f. (Marietti 2, 24f.; 36–39). Vgl. auch HUD HUDSON: „Omnipresence“, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 199–216, hier 201.

¹⁰⁶ Vgl. *Summa theologiae* I q. 8, a. 1, corpus (Opera 4, 82). Vgl. MICHAEL J. DODDS: *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in view of certain contemporary Criticism of this Doctrine*, Fribourg/CH 1986, 189. 240.

¹⁰⁷ Vgl. *Scg* I 16 (Marietti 2, 24).

¹⁰⁸ Vgl. *Scg* I 49; 65–67 (Marietti 2, 61f.; 74–79).

¹⁰⁹ Vgl. W. NORRIS CLARKE: „What is most and least relevant in the Metaphysics of St. Thomas today?“, in: *International Philosophical Quarterly* 14 (1974), 411–434, hier 433f.

die eine und gegen andere Konzeptionen getroffen werden kann. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass die theologische Rede beispielsweise von einer Zuwendung Gottes zur Welt metaphysisch nicht unschuldig ist. Wer aus christlich-theologischer Perspektive das Verhältnis zwischen Gott und Welt bestimmt, um in diesem Rahmen die Aussagen der Glaubenstradition verständlich zu machen, sollte daher neben den theologisch begründeten Kriterien auch solche heranziehen, welche die jeweils implizierte Metaphysik beleuchten. Insbesondere sind die dort getroffenen Annahmen darauf zu untersuchen, welche Konsequenzen sie für die Vorstellung Gottes und für das Verständnis der Welt, insbesondere der zu ihr gehörenden, sich als frei verstehenden Wesen haben.

Verwendete Literatur

- BISHOP, John/PERSZYK, Ken: „The normatively relativised logical Argument from Evil“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 70 (2011), 109–126.
- Dies.: „Divine Action beyond the Personal OmniGod“, in: J. L. Kvanvig (Hg.): *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Volume 5 (Oxford Studies in Philosophy of Religion), Oxford 2014: Oxford University Press, 1–21.
- Dies.: „A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency“, in: T. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God* (Studien zur Systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 7), Münster 2016: Aschendorff, 211–225.
- Dies.: „Concepts of God and Problems of Evil“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 106–127.
- Dies.: „God as Person: Religious Psychology and Metaphysical Understanding“, in: T. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God* (Studien zur Systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 7), Münster 2016: Aschendorff, 227–241.
- Dies.: „The Divine Attributes and non-personal Conceptions of God“, in: *Topoi* 36 (2017), 609–621.
- BRIERLEY, Michael W.: „Naming a quiet Revolution: The Pantheistic Turn in Modern Theology“, in: P. Clayton/A. R. Peacocke (Hg.): *In Whom We live and move and have our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004: William B. Eerdmans Pub., 1–15.
- CLARKE, W. Norris: „What is most and least relevant in the Metaphysics of St. Thomas today?“, in: *International Philosophical Quarterly* 14 (1974), 411–434.

- CLAYTON, Philip: *God and Contemporary Science* (Edinburgh Studies in Constructive Theology), Edinburgh 1997: Edinburgh University Press.
- Ders.: „The Case for Christian Pantheism“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 37 (1998), 201–208.
- Ders.: „The Panentheistic Turn in Christian Theology“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 38 (1999), 289–293.
- COBB, John B./GRIFFIN, David R.: *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976: Westminster Press.
- CRAMER, Wolfgang: *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff* (Philosophische Abhandlungen 17), Frankfurt a. M. 1959: Klostermann.
- Ders.: *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, herausgegeben von Konrad Cramer, Frankfurt a. M. 2012: Klostermann.
- CULP, John: Art. „Pantheism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/pantheism/>> (zuletzt eingesehen am 3. Oktober 2019).
- DILLER, Jeanine/KÁŠER, Asa (Hg.): *Models of God and alternative ultimate Realities*, Dordrecht 2013: Springer.
- DODDS, Michael J.: *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in view of certain contemporary Criticism of this Doctrine* (Studia Friburgensia 66), Fribourg/CH 1986: Editions Universitaires.
- DOLEZAL, James E.: *God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene 2011: Pickwick Publications.
- EDWARDS, Denis: *How God Acts. Creation, Redemption, and special Divine Action*, Lanham 2010: Fortress Press.
- FABER, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003: WBG.
- FORREST, Peter: „The Personal Pantheist Conception of God“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 21–40.
- GABRIEL, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013: Ullstein.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2015: Beck.
- GILKEY, Langdon: „The God of Nature“, in: R. J. Russell/N. C. Murphy/A. R. Peacocke (Hg.): *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action* (Scientific Perspectives on Divine Action 2), Vatican City State/Berkeley 2000: Vatican Observatory Press, 211–220.
- GÖCKE, Benedikt P.: *Alles in Gott? Zur Aktualität des Pantheismus Karl Christian Friedrich Krauses* (ratio fidei 45), Regensburg 2012: Pustet.
- Ders.: „Pantheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 38–59.
- GOFF, Philip/SEAGER, William/ALLEN-HERMANSON, Sean: Art. „Panpsychism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/panpsychism/>> (zuletzt eingesehen am 3. Oktober 2019).

GRIFFIN, David R.: *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion* (Cornell Studies in the Philosophy of Religion), Ithaca/London 2001: Cornell University Press.

Ders.: „A Naturalistic Trinity“, in: J. A. Bracken/M. H. Suchocki (Hg.): *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, New York 2005: Continuum, 23–40.

HARTSHORNE, Charles: „The Compound Individual“, in: *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, New York 1936: Russell & Russell.

Ders.: „Whitehead’s Conception of God“, in: *Actas. Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía*, 22–26 Julio, 1961, San José 1963: Imprenta Nacional, 168–170.

Ders.: „Whitehead’s Theory of Prehension“, in: *Actas. Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía*, 22–26 Julio, 1961, San José 1963: Imprenta Nacional, 167–168.

Ders.: *Man’s Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden 1964: Archon Books.

Ders.: *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London 1970: SCM Press.

Ders.: „Whitehead’s Revolutionary Concept of Prehension“, in: *International Philosophical Quarterly* 19 (1979), 253–263.

Ders./REESE, William L. (Hg.): *Philosophers speak of God*, Amherst 2000: Humanity Books.

HEGEL, Georg W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion* (Philosophische Bibliothek 459), herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg 1993: Meiner.

HERZGSELL, Johannes: Art. „Immanenz“, in: W. Brugger/H. Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br./München 2010: Alber, 218f.

HUDSON, Hud: „Omnipresence“, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford 2009: Oxford University Press, 199–216.

KNAUER, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978: Styria.

KREMER, Klaus: *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1), Leiden 1971: Brill.

LEFTOW, Brian: „Naturalistic Pantheism“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 64–87.

LESLIE, John: *Infinite Minds. A Philosophical Cosmology*, Oxford 2001: Oxford University Press.

Ders.: „A Way of Picturing God“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 50–63.

- LEVINE, Michael P.: *Pantheism. A Non-Theistic Concept of Deity*, London 1994: Routledge.
- LITZ, Raimund: „Elemente einer Philosophie des Absoluten. Überlegungen im Anschluss an Wolfgang Cramer“, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede* (ratio fidei 40), Regensburg 2010: Pustet, 242–257.
- LÖFFLER, Winfried: „Pantheismus ohne Subjekt. Zur ‚euteleologischen‘ Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk“, in: T. Schärth/S. Wendel (Hg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015: Pustet, 203–223.
- MACQUARRIE, John: „God and the World: One Reality or Two?“, in: *Theology* 75 (1972), 394–403.
- Ders.: *In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism* (The Gifford Lectures 1983), New York 1985: Crossroad.
- MCFAGUE, Sallie: *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987: Fortress.
- MÜLLER, Klaus: „Paradigmenwechsel zum Pantheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds“, in: *Herder-Korrespondenz* 65/2 (2011), 33–38.
- Ders.: „Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie“, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016: WBG, 81–104.
- MÜLLER, Tobias: *Gott, Welt, Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads*, Paderborn 2009: Schöningh.
- PFEIFER, Karl: „Pantheism as Panpsychism“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 41–49.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006: Mohr Siebeck.
- Ders.: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion* (Philosophische Untersuchungen 26), Tübingen 2010: Mohr Siebeck.
- SCHÄRTL, Thomas: „Abschied vom (allzu) personalen Gott? Begriffliche Koordinaten für den philosophischen Vorstoß von John Bishop und Ken Perszyk“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016: Text & Dialog, 291–326.
- SCHMIDT, Josef: *Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie*, Bd. 5 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 349), Stuttgart 2003: Kohlhammer.
- SESSIONS, William L.: „Hartshorne’s Early Philosophy“, in: L. S. Ford (Hg.): *Two Process Philosophers. Hartshorne’s Encounter with Whitehead* (AAR Studies in Religion 5), Tallahassee 1973: American Academy of Religion, 10–34.

- SPINOZA, Baruch de: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* (Philosophische Bibliothek 92), neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1994: Meiner.
- STUMP, Eleonore: „Die Einfachheit Gottes und Thomas von Aquins Quanten-Metaphysik“, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur Systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016: Aschendorff, 231–250.
- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism* (Clarendon Library of Logic and Philosophy), Oxford/New York 1977: Clarendon Press.
- Ders.: *The Christian God*, New York 1994: Oxford University Press.
- TILLICH, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1979: Evangelisches Verlagswerk.
- WEIGEL, Peter: *Aquinas on Simplicity. An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*, Oxford 2008: Lang.
- WEISSMAHR, Béla: *Ontologie. Grundkurs Philosophie*, Bd. 3 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 347), Stuttgart/Berlin/Köln 1991: Kohlhammer.
- WHITEHEAD, Alfred N.: *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28), corrected Edition by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978: Free Press.
- WIPPEL, John F.: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy), Washington D. C. 1984: Catholic University of America Press.
- Ders.: „Metaphysics“, in: N. Kretzmann/E. Stump (Hg.): *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge Companion to Philosophy), Cambridge 1993: Cambridge University Press, 85–127.
- Ders.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From finite Being to uncreated Being* (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1), Washington D. C. 2000: Catholic University of America Press.