

# 1 Orientierende Modellbildungen zwischen dualistischem Theismus und monistischem Pantheismus

## 1. Zum Problemstand in der Pantheismus-Debatte

Die Diskussion um den Pantheismus als Alternative zu einem »klassischen« Theismus und einem »monistischen« Pantheismus wird seit gut 20 Jahren geführt und hat mittlerweile Klärungen ermöglicht und Modellbildungen erreicht, die die Debatten hilfreich orientieren können und zu einer präziseren Beschreibung der Problemlage anleiten. Insbesondere die Hinweise von Godehard Brüntrup (\*1957),<sup>1</sup> Philip Clayton (\*1955),<sup>2</sup> Benedikt P. Göcke (\*1981),<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. G. BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Pantheismus, in: G. BRÜNTRUP/L. JASKOLLA/T. MÜLLER (Hg.), Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik (= Whitehead-Studien 5), Freiburg/München 2020, 206–228; G. BRÜNTRUP/B. P. GÖCKE/L. JASKOLLA (Hg.), Pantheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020.

<sup>2</sup> Vgl. PH. CLAYTON, Pantheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004, 73–94; PH. CLAYTON, Varieties of Panpsychism, in: G. BRÜNTRUP/B. P. GÖCKE/L. JASKOLLA (Hg.), Pantheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020, 191–204.

<sup>3</sup> Vgl. B. P. GÖCKE, Pantheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandaufnahme, in: ThPh 90,1 (2015) 38–59; B. P. GÖCKE, Panpsychism and Pantheism, in: G. BRÜNTRUP/B. P. GÖCKE/L. JASKOLLA (Hg.), Pantheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020, 37–64.

Nils H. Gregersen (\*1956)<sup>4</sup> bieten hier zusammen mit Matthias Reményi (\*1971)<sup>5</sup> wichtige Hinweise, besonders dann, wenn sie in den weiteren Horizont der Überlegungen von John W. Cooper (\*1947)<sup>6</sup> und John Culp (\*1942)<sup>7</sup> gestellt werden. Ihnen verdanken sich die folgenden Überlegungen maßgeblich. Sie werden als Orientierungen der Debatte den weiteren Kapiteln dieses Sammelbandes vorangestellt. So kann aus der perspektivierenden Sichtweise am Anfang, aber zeitlich *ex post*, die Funktion der Beiträge dieses Bandes eingeordnet werden.

Wie sehr das Gebiet durch ideologische Abgrenzungen vermint war, zeigt die Darstellung des Panentheismus im LThK, der unter der Überschrift »Pantheismus« platziert werden musste. Bezeichnen- derweise wurde nicht zwischen Pantheismus und Panentheismus durch gesonderte Artikel unterschieden. Das ist nun keine Problema- tisierung des entsprechenden Artikels, sondern vielmehr eine Pro- blematisierung der konzeptionellen Entscheidung der Herausgeber, zwischen beiden Positionen nicht unterscheiden zu wollen oder zu können. Damit wird aber jede Position des Panentheismus strategisch unter das Label des Pantheismus subsummiert und damit in eine problematische Ecke gerückt. Eine vergleichbare Drift findet sich in umgekehrter Perspektive bei Klaus Müller (\*1955), insofern er den Panentheismus immer in Verbindung mit dem »monistischen Tiefen- strom« vorstellt und so in einer Rückbindung an Spinoza positioniert, was ebenfalls zu einer starken Rückbindung des Panentheismus an den Pantheismus und entsprechenden Absatzungsbedürfnissen geführt hat.<sup>8</sup> Im Pantheismus-Artikel von Eberhard Tiefensee (\*1952)

---

<sup>4</sup> Vgl. N. H. GREGERSEN, Three Varieties of Panentheism, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004, 19–35.

<sup>5</sup> Vgl. M. REMÉNYI, Gottes Gegenwart denken, in: B. P. GÖCKE/TH. SCHÄRTL (Hg.), Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020, 327–374.

<sup>6</sup> Vgl. J. W. COOPER, Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present, Grand Rapids 2006.

<sup>7</sup> Vgl. J. CULP, Art. Panentheism, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stan- ford 2021, online abgerufen unter: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism> (Stand: 10.10.2018).

<sup>8</sup> K. MÜLLER, Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede, in: K. MÜLLER/M. STRIET (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke (= RF 25), Regensburg 2005, 47–84; K. MÜLLER, Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus. Hg. F. SCHIEFEN, Münster 2021, 62.223.330.383.397.

selbst wird bereits auf die Problematik einer notwendigen Differenzierung hingewiesen:

»Der zumeist ahistorisch und polemisch verwendete Pantheismus-Begriff ist jedoch für die religions- und philosophiegeschichtliche Klassifikation zu wenig differenziert. [...] F.W.J. Schelling und G.W.F. Hegel sahen im Pantheismus ein apologetisches Phantom. Hegels These von der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes in der Geschichte und manch andere als Pantheismus gekennzeichnete Positionen entsprechen eher dem von K.Ch.F. Krause selbstbezüglich erstmals 1828 so bezeichneten *Panentheismus* (Allingottlehre), der den Selbststand der empirischen Realität mit der Immanenz der Welt in Gott bzw. göttliche Welttranszendenz mit Geschichte vermitteln will.«<sup>9</sup>

Unter Panentheismus soll hier nun zunächst eine Position verstanden werden, die einerseits die Welt *in* Gott und andererseits Gott *in* Welt bedenkt. Dabei zeigt sich seit den Hinweisen von Clayton und Gregersen, dass der genaue Sinn des »in«, das zentrale Problem darstellt, insofern das »in« offensichtlich nach beiden Seiten (Gott und Welt) hin auszubuchstabieren ist. Doch kommt alles darauf an, was genau mit diesem »in« gesagt oder nicht gesagt wird.

Benedikt Paul Göcke zeigt, dass entsprechend der Intuition von Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) »alles ist in Gott« alle vier Begriffe: »alles«, »ist«, »in« und »Gott« ein Problem darstellen und einer näheren Bestimmung bedürfen. So verbindet sich beim konkreten Blick auf einzelne Entwürfe eine große Bedeutungsvielfalt, die den Begriff des Pan-en-theismus unscharf sein lassen. Klare Abgrenzungen sind angesichts der Vielfalt der Entwürfe und Beanspruchungen nicht einfach möglich und verhindern, den Begriff des Panentheismus als einen spezifischen Leitbegriff der Debatte zu etablieren, der sich trennscharf vom Theismus und vom Pantheismus unterscheiden lässt. Deshalb wird hier vorgeschlagen, den Begriff des Pan-en-theismus so zu bestimmen, dass er die Differenz und Asymmetrie von Gott und Welt aufrechterhält, aber beide nicht voneinander scheidet. Der Grundintuition der von Spinoza angeregten Idealisten, vor allem Georg W. F. Hegel (1770–1831) und Friedrich W. J. Schelling (1775–1854) zufolge ist das *hen kai pan* stark zu machen. Insbesondere Hegel zufolge würde der Begriff des Unendlichen am Endlichen seine Grenze finden, sobald Unendliches und Endliches einander entgegengestellt blieben. Diese dualistische Entgegense-

<sup>9</sup> E. TIEFENSEE, Art. Pantheismus, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 7, Freiburg u. a. 2006, 1318f.

zung kann nur überwunden werden, wenn das Endliche immer schon in das Unendliche einbezogen und von diesem umfasst ist. Dann sind die Einsichten, dass die Welt *in* Gott existiert und Gott *in* Welt gegenwärtig ist, wechselseitig aufeinander zu beziehen und in dieser Gegenseitigkeit zur Geltung zu bringen.

Zugleich wird deutlich, dass das »in« als ein Verhältnis von fundamentalem Sein und konkretem Seienden zu denken ist, weshalb eine mathematisch-mengentheoretische Betrachtung von Teil und Ganzem oder Element und Menge ebenso zu kurz greift wie ein räumlich anschauliches Verständnis innerhalb einer euklidischen Geometrie.<sup>10</sup> Denn jede Vorstellung eines Raumes kann nur eine begrenzte Vorstellung eines Raumes ( $X + 1$ ) realisieren und gerade nicht jene Unendlichkeit des Seins schlechthin denken, die wahrhaft unendlich und deshalb ohne Grenze ist. Entsprechend geht es nicht um räumliche Auf-Teilung, sondern um die Möglichkeit und das ontologische Gefälle, Teilgabe durch das unendliche Sein bzw. Teilhabe des Seienden am unendlichen Sein denken zu können. So hatte bereits die scholastische Tradition das *esse ipsum subsistens* als unbegrenzt und unendlich sowie als transkategorialen Grund aller Wirklichkeit gedacht und vom *esse commune* als Sein der Totalität aller möglichen quantitativen und qualitativen Gegenstände unterschieden. Zudem ist später noch zu zeigen, dass dieses partizipations-ontologische Denken der Tradition angesichts der Verbindung von Moderne und Freiheit heute freiheitstheoretisch reformuliert werden kann und muss. Entsprechend hat die mathematisch-mengentheoretische Betrachtung zwar einen aufklärenden Sinn gegenüber dem dualistischen Theismus. Mereologisch lässt sich zeigen, dass im Sinne getrennter Wirklichkeiten die Summe aus Gott plus Welt größer sein muss als Gott, sodass Gott selbst nicht das Absolute, sondern nur ein Teil des Absoluten wäre. Ein solcher Gedanke aber würde Gott nicht nur am Endlichen seine Grenze finden lassen, sondern ihn auch entscheidend depotenzieren. Soll Gott als der Unendliche und Absolute gedacht werden, muss er noch die unterscheidende Rede von Gott und Welt umfassen und übergreifen und in sich einbergen. Im Gegenzug kommen die scharfen Alternativen von geschlossenem Monismus und dualistischem Theismus in den Blick und lassen sich vor diesem Hintergrund erste Orientierungen vornehmen:

---

<sup>10</sup> Das ist auch eine Einsicht von R. SCHNEIDER, *Die Einheit von Einheit und Vielheit. Eine Untersuchung zur Fundamentalstruktur des Pantheismus*, Paderborn 2021, 235–329.

- Ein dualistisch konzipierter Theismus kann Gott und Welt nur wie zwei Größen einander entgegenstellen und voneinander getrennt denken.
- Ein dualistisch konzipierter Theismus kann Gottes Handeln nur als einen von außen kommenden, interventionistischen Eingriff vorstellen, der wirkursächlich bzw. als Zweitursache in die Weltgeschichte eingreift. Das ist nicht mehr mit dem heutigen Weltverständnis und dem gegenwärtigen Stand des naturwissenschaftlichen Wissens in Übereinstimmung zu bringen.
- Der klassische Theismus spitzt das Theodizeeproblem extrem zu und steht damit in Gefahr, sich nur noch mit Fragen und Klagen an Gott wenden zu können und Gott angesichts der Leidensgeschichte der Menschen unverstündlich und widersprüchlich werden zu lassen.
- Der klassische Pantheismus (Spinoza: *Deus sive natura*) kann mit seiner monistischen Intuition zwar noch formal die Perspektiven der *natura naturans* und der *natura naturata* unterscheiden, aber die Differenz und Asymmetrie zwischen göttlicher Wirklichkeit und der Welt nicht mehr hinreichend zum Ausdruck bringen. Schöpfung aus Freiheit und eschatologische Vollendung als Transformation sind dann nicht mehr denkbar.
- Die schöpferische Tätigkeit Gottes wird *more geometrico* zu einer Wesensnotwendigkeit, sodass die Welt mit Notwendigkeit aus der Substanz Gottes hervorgeht. Die eine Substanz ist im Blick auf die Welt ebenso unendlich wie Gott. Alle Wirklichkeit in Welt ist dann durch Notwendigkeiten und deterministische Gesetzmäßigkeiten ausgezeichnet. Freiheit als Neubeginnen, Anderskönnen und freie Selbstgesetzgebung ist ebenso Illusion wie ein evolvierendes Weltall, das in kreativen Prozessen und statistischen Wahrscheinlichkeitsspielräumen sich selbst organisiert.

Der geistesgeschichtliche Ort des Pantheismus ist systematisch folglich dort anzusiedeln, wo man diese beiden Extreme, den dualistischen Theismus der Gegenüberstellung und den Monismus im Sinne Spinozas (1632–1677), überwinden will. Überwunden werden soll also sowohl ein nicht genügend differenziertes Identitätsdenken als auch ein entgegensezender und trennender Dualismus. Damit erhält die Beziehung zwischen Gott und Welt sowie zwischen Welt und Gott sinnvollerweise einen dynamischen und wechselseitigen

Charakter. Diese doppelte Abgrenzung des Pan-en-theismus vom monistischen Pantheismus und vom dualistischen Theismus wird durch die Modellanalyse von Philip Clayton verständlich, der folgende Klassifikationen vornimmt:<sup>11</sup>

1. Gott erschuf die Welt als eine eigene Substanz. Sie ist getrennt von Gott in Natur und Wesen.
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«.

In dieser Klassifikation wird deutlich, dass der dualistische Theismus und das monistische Identitätsdenken die beiden analytisch klar zu unterscheidenden Gegenpositionen benennen, die sich trennscharf als strenge Alternativen aufzeigen lassen. Demgegenüber kennzeichnen die Positionen 2–6 ein breiteres Feld unterschiedlicher Möglichkeiten, das der näheren Bestimmung bedarf. Zu fragen ist, ob alle diese Positionen sinnvoll unter dem Label Panentheismus firmieren sollen oder sich mit guten Gründen weitergehende Differenzierungen empfehlen. Denn zwischen der unbestimmten Weise der monolateralen Präsenz Gottes in der Welt und einer konsequenten Bi-Direktionalität sind doch erhebliche und gegebenenfalls kontradiktorische Unterschiede zu verzeichnen. Eine bidirektionale Sichtweise zieht den Gedanken der Zeitlichkeit Gottes und des Werdens Gottes nach sich.

Demgegenüber markiert eine Korrelation von These 2 und These 4 auf den ersten Blick die Position des Pan-en-theismus. Doch auch hier sind unterschiedliche Modelle und Konzeptionen möglich und kommt es – als *cantus firmus* der Problembeschreibung – darauf an, den jeweils leitenden Sinn des »in« aufzuklären. Denn These 2 kann ganz unterschiedlich verstanden werden und vereint in sich emanative (verdünnende Diffusion), partizipationsontologische (bewusste

---

<sup>11</sup> Vgl. PH. CLAYTON, Panentheism Today. A Constructive Systematic Evaluation, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004, 249–264, hier: 252f.

Teilgabe) bzw. inkarnatorische (Selbstwerdung Gottes in der Welt) Positionen. Auf die darin mögliche Unterscheidung zwischen einem emanativen und einem relationalen Theismus bzw. Panentheismus hatte schon früh Jay McDaniel (\*1989) hingewiesen.<sup>12</sup> Bereits Gregeresen hat die unklare Unterscheidung zwischen Theismus und Panentheismus hervorgehoben und klargestellt, dass Thomas von Aquin (1225–1274) die Welt in solcher Weise »in« Gott versteht, dass Gott als das *ipsum esse* der Grund aller Wirklichkeit ist. Deshalb existiert bereits für die scholastische Standardtheologie alles in Gott und ist Gott in allem in intimer Weise präsent. Doch wird die Beziehung Gottes auf die Welt hin nur durch eine gedanklich intentionale Relation bestimmt und nicht durch eine kategorial fassbare und kategorial bestimmbare Beziehung. Demnach ist schon in der scholastischen Tradition unbestritten, dass die Welt nicht dualistisch von Gott getrennt werden kann, sondern von Gott umfassen und in Gott geborgen ist, auch wenn sie von Gott unterschieden werden muss. Von daher wird zunächst der in der Diskussion beliebte Begriff des »klassischen Theismus« zum Problem (vgl. Kapitel 2).<sup>13</sup> Umso mehr bedarf die Unterscheidung zwischen Theismus und Panentheismus der kriteriologischen Präzisierung. Zugleich wird deutlich, dass es zwischen den beiden Extremen keinen strengen logischen Raum gibt und der Panentheismus in der logischen Alternative kein Mittleres zwischen der Position – Gott ist unterschieden von der Welt – und der Position – Gott ist identisch mit der Welt – gibt. Für den christlichen Umgang mit dem Panentheismus sind die beiden Hinweise des Paulus und der Deuteropaulinen leitend, denen zufolge alles in Gott und Gott

<sup>12</sup> Vgl. M. W. BRIERLEY, Naming a Quiet Revolution. The Panentheistic Turn in Modern Theology, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids u. a. 2004, 1–18, hier: 5f.; vgl. TH. J. OORD, God Always Creates out of Creation in Love. Creatio ex Creatione a Natura Amoris, in: TH. J. OORD (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York 2015, 109–122; TH. J. OORD/W. A. SCHWARTZ, Panentheism and Panexperientialism for Open and Relational Theology, in: G. BRÜNTRUP/B. P. GÖCKE/L. JASKOLLA (Hg.), Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion meets Philosophy of Mind (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020, 231–252.

<sup>13</sup> Vgl. GREGERSEN, Three Varieties of Panentheism [wie Anm. 4], 23 mit Zitation von THOMAS VON AQUIN, STh I q. 8,1: »God exists in everything; not indeed as part of their substance or as an accident, but as an agent is present to that in which its action takes place [...]. Now since it is God's nature to exist, he it must be who properly causes existence in creatures, just as fire itself sets other things on fire [...]. So God must exist ultimately in everything.«

alles in allem ist (1 Kor 15,28) – bzw. in Christus (Kol 1,15–20; Eph 1,3–14) bzw. im Geist (Gen 1,2; Ps 104,30; Röm 8) erschaffen wurde. Denn in ihm leben wir, existieren wir und sind wir. Wir sind von seiner Art (Apg 17,28). So kann mit Raimon Panikkar (1918–2010) gesagt werden:

»Wenn das Christus-Ereignis (Christic Event) etwas in der Menschheitsgeschichte bedeutet, dann ist es wegen der Vereinigung – unvermischt, aber ungetrennt – von Menschlichem und Göttlichem. Dieses Ereignis vereint (göttliche) Transzendenz mit (menschlicher) Immanenz, ohne in einem Monismus – sei er spirituell oder materiell – oder einem metaphysischen Dualismus gefangen zu sein.«<sup>14</sup>

Deshalb hat zunächst Nils Gregersen vorgeschlagen, den generischen Pan-en-theismus, den strikten dipolaren Pan-en-theismus und den qualifizierten christlichen Pan-en-theismus zu differenzieren. Im generischen Pan-en-theismus ist die Welt in einem noch näher zu bestimmenden Sinne in Gott und kehrt die Welt zu Gott zurück, sodass das Verhältnis zwischen Gott und Welt in einem weiter aufzuklärenden Sinne bilateral ist. Davon unterscheidet sich der strikte dipolare Pan-en-theismus, dem zufolge Gott nicht ohne die Erschaffung einer Welt gedacht werden kann, die aber nicht die Unsere sein muss. Gott und Welt koexistieren zusammen und bestimmen sich wechselseitig. Die Ereignisse der Welt fließen so in das aktuelle Wesen Gottes hinein und werden darin verewigt. Davon unterscheidet Gregersen den christlichen Pan-en-theismus, dem zufolge Gott auch ohne Welt existieren kann, aber sich für die Welt entschieden hat und die Welt wie die Seele den Körper aus göttlicher Liebe heraus erschafft und bestimmt. Aufgrund der göttlichen Gnade und seiner relationalen Zuwendung zur Welt kann Gott von den zeitlichen Ereignissen der Welt und der Menschen beeinflusst sein und wird alles Versöhnte und Erlöste zur Teilhabe an Gottes ewigem Leben berufen.<sup>15</sup>

Im Anschluss daran unterscheidet Gregersen den expressiven Panentheismus des deutschen Idealismus, den er auch als romantischen Idealismus und Panentheismus bezeichnen kann. Besonders Hegel wird zu dieser Rubrik gezählt, Schelling nicht, obwohl Schelling

---

<sup>14</sup> R. PANIKKAR/CH. HACKBARTH-JOHNSON/M. CARRARA PAVAN (Hg.), *Leben und Wort. Einführung in meine Werke*. Mit einem Nachwort von Bernhard Nitsche (= STSud 70), Innsbruck/Wien 2022, 34.

<sup>15</sup> Vgl. GREGERSEN, *Three Varieties of Panentheism* [wie Anm. 4], 22f.



und Hegel als Stubengenossen im Tübinger Stift beide von Spinozas Monismus und Kants Freiheitsphilosophie begeistert waren und deshalb Gott und Welt, Geist und Natur in ein dialektisches Verhältnis zu bringen suchten. So ist in einer Studie zu Schelling und zu Hegel zu klären, ob beide ebenso wie Karl Christian Friedrich Krause, der den Begriff des Panentheismus ausgebildet und in die Debatte eingebracht hat, dem generischen Panentheismus zugeordnet werden sollen, was Cooper stark macht.<sup>16</sup> Davon ist der streng bidirektionale Pan-en-theismus der Prozessphilosophie bei Alfred N. Whitehead (1861–1947) und Charles Hartshorne (1897–2000) zu unterscheiden, der eine höhere Synthese von Theismus und Pantheismus anstrebt und Gott als die alles inkludierende Realität der Welt begreift. Deshalb werden zwei Pole in Gott, die Urnatur und die Folgenatur, unterschieden. Dabei überragt Gott die Welt, insofern er jedes mögliche kontingente Ereignis oder jede kontingente Entität überschreitet und diese in sich als aktuale Ganzheit aufnimmt. Von diesen beiden Formen ist der soteriologische Panentheismus des trinitarischen Denkens zu unterscheiden, dem zufolge Gott die Welt aus Liebe erschafft und in Liebe erhält und selbst in perichoretischer *Communio* existiert, sodass er selbst ein kommuniales und perichoretisches Verhältnis zur Welt und ihrer Vollendung hat. Diesen Gedanken präzisiert Gregeresen mit Johannes Zizioulas (\*1931): »Eine Gemeinschaft, die nicht aus einer ›Hypostase, d. h. einer konkreten und freien Person, hervorgeht, ist kein ›Bild‹ des Wesens Gottes.«<sup>17</sup> Mit Recht weist Gregeresen darauf hin, dass diese Perspektive der trinitarischen Einbergung der Welt vor allem der Tradition der Logostheologie zuzuordnen ist, insofern der innergöttlich Andere (Sohn) zum Vorbild und Urbild des Anderen der Schöpfung wird. Deshalb kann auf dieser Linie auch der soteriologische und eschatologische Panentheismus Jürgen Moltmanns (\*1926) verortet werden.

Godehard Brüntrup nimmt diese Unterscheidungen in einer Dreier-Gliederung auf, an der sich Matthias Reményi ebenso orientiert wie ich.<sup>18</sup> Allerdings, so wird sich zeigen, ist dann rückblickend noch einmal zu fragen, ob alle Positionen in diesem Dreier-Schema

<sup>16</sup> Vgl. B. P. GÖCKE, *Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses* (= RF 45), Regensburg 2012.

<sup>17</sup> J. D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* (= CGT 4), Crestwood 1985, 18; Vgl. GREGERSEN, *Three Varieties of Panentheism* [wie Anm. 4], 25.

<sup>18</sup> Vgl. REMÉNYI, *Gottes Gegenwart denken* [wie Anm. 5], 337f.

sinnvoll unter dem Label Pan-en-theismus gefasst werden können und sollen, wenn man eine einigermaßen trennscharfe Begrifflichkeit zwischen Theismus, Panentheismus und Pantheismus anstrebt. Dabei unterscheidet Brüntrup zwei Kernintuitionen: einerseits, dass die Welt in Gott ist, andererseits, dass das Verhältnis von Gott und Welt im Sinne einer gegenseitigen Relation und Wechselwirkung gedacht werden soll. Von daher ergeben sich für ihn drei grundlegende Positionen:

- I. »Einheit-in-Differenz Panentheismus«
- II. »modal schwacher bi-direktionaler Panentheismus« (mit *creatio ex nihilo*)
- III. »modal starker bi-direktionaler Panentheismus« (ohne *creatio ex nihilo*)

## 2. Das Einheit-in-Differenz-Denken: »Panentheismus«?

Nach dieser Konzeption umfasst Gott die Welt und ist die Welt in Gott. Doch sind Welt und Gott unterschieden und geht Gott in der Welt nicht auf, sondern ist umfassender und größer als die Welt und souverän gegenüber der Welt. Dabei wird die Einsicht Hegels aufgenommen, die auch das Gott-Welt-Denken bei Pannenberg maßgeblich bestimmt, der zufolge das Unendliche nur dann wahrhaft unendlich ist, wenn es nicht mehr in Opposition zum Endlichen begriffen wird. Solange Unendliches und Endliches voneinander unterschieden und einander entgegengesetzt werden, ist das Unendliche durch das Endliche begrenzt, das es nicht ist. Soll daher das Unendliche wahrhaft unendlich sein, muss es noch das Endliche und seine Prozesse in sich einschließen. Solange Gott und Welt trennend voneinander unterschieden werden, wäre das Absolute die höhere Einheit von Gott und Welt und könnte Gott selbst nicht mehr absolut genannt werden. Deshalb ist es unumgänglich, dass Gott, wenn er das Absolute und das Eine schlechthin sein soll, nur so gedacht werden kann, dass er die Welt ermöglicht und umfängt und im positiven Sinne in sich einschließt. In diesem Sinne nimmt das Unendliche das Endliche *in sich* auf. Insofern ist das Absolute in sich so differenziert zu denken, dass Schöpfung und Geschichte in ihm selbst freigesetzt werden und sich ereignen, ohne mit Gott direkt identifiziert zu werden. Dann aber entsteht die Frage, ob Gott einerseits im Sinne einer klaren Definition

und Spezifikation als das höchste Seiende gedacht werden kann und gleichzeitig als ein umfassendes Sein, das alle Differenzierungen in sich enthält und in seiner Einheit zugleich überschreitet. Für Brüntrup besteht die »zentrale Aufgabe des Einheit-in-Differenz-Pan-en-theismus« darin, »dass er einerseits eine Einheit hat, andererseits alle Differenzierungen in sich aufnimmt«. <sup>19</sup> Dabei lässt Brüntrup sich von der Tradition anregen, die zwischen dem Sein selbst (*ipsum esse subsistens*) und dem höchsten Seienden (*ens entium* oder *ens inquantum ens*) unterscheidet. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, Gott einerseits als ein spezifizierbares höchstes Seiendes und andererseits als das übergreifende Sein schlechthin denken zu müssen. Ein solches Denken der Komplementarität kann nicht mehr in analytisch scharfen Alternativen und klaren Abgrenzungen gefasst werden.

Diese Intuition nimmt Ruben Schneider (\*1978) in seinem Vorschlag für eine Fundamentalstruktur des Pan-en-theismus auf und versteht Gott als das übergeordnete, transkategoriale und nur noch perspektivisch anvisierbare HOLON, das durch sich selbst als unendliche All-Einheit die Differenz zur kontingenten Seinsdimension (*esse commune*) ist, um die Fundamentalstruktur der Einheit (Autoimmanenz) von Einheit (Immanenz) und Verschiedenheit (Transzendenz) zu begründen: Konzeptionell unterscheidet Schneider, scholastisch gesprochen, zwischen der Welt und allen möglichen Welten bzw. allen möglichen realen und abstrakten Gegenständen der Welt als *esse commune* und dem *ipsum esse per se subsistens*, deren Verhältnis zueinander mit Bruno Puntel (\*1935) als Autoimmanenz beschrieben wird, sodass das *ipsum esse* selbst den Unterschied zum *esse commune* markiert und in dieser Ungetrenntheit von *esse ipsum* und *esse commune* die Transzendenz kennzeichnet, welche die uneinholbare Fülle des Seins ins Wort bringt. »Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein setzt, schafft er in sich selbst jenen Unterschied zu sich, den wir Transzendenz nennen.« <sup>20</sup>

Diese Fülle des Seins geht der kategorialen Unterscheidung von Gott als höchstes unendliches Seiendes (*ens entium*) und der Welt als Gesamt des Seins aller endlichen Seienden (*esse commune*) voraus und stellt eine primordiale Einheit von Immanenz und Transzendenz dar. Schneider arbeitet hier mit einer doppelten Differenz. Diese besteht einerseits als ontologische Differenz zwischen dem

<sup>19</sup> BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 214.

<sup>20</sup> SCHNEIDER, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 10], 38f.276–284.

konkreten Seienden und dem Sein im Ganzen. Zugleich gibt es eine metatranszendente Differenz zwischen dem Sein im Ganzen (*esse commune*) und dem Sein als es selbst als *ipsum esse*. Das *esse commune* bezeichnet die Seiendheit bzw. das Seiendsein und damit einerseits die extensionale Totalität einer Allklasse sowie andererseits die intensionale Totalität der qualitativen Gehaltsfülle und in diesem Sinne die Einheit des Maximums an Quantität und an Qualität. Hingegen ist das transkategoriale Sein selbst »nun keine extensionale und intentionale Totalität mehr und hat keinerlei Klassencharakter. Es ist ein absolutes singulare tantum«. <sup>21</sup> Das transkategoriale HOLON bildet so den letzten Horizont der Sinnbestimmung von Freiheit und der Existenzbestimmung von Sein, der nie eingeholt wird, wenn das Denken in ihn ausschreitet.

In der Definition des Panentheismus folgt Schneider dem Gedanken der Einheit in Differenz und der ursprünglichen Definition von Krause, wonach das *Orwesen* Gottes (als All-Einheit) an sich über alle Gegensätze erhaben ist und vom *Urwesen* unterschieden werden kann, das Gott in sich und als ein Gegenüber zur Welt bezeichnet. Angewandt auf die Fundamentalstruktur, der zufolge Gott als All-Einheit sich selbst als Gegenüber zur Welt und die Welt umfasst, bedeutet dies:

»Damit ist das Selbstverhältnis s von Orwesen und Urwesen als ein Selbstvermittlungsverhältnis (Selbstoffenbarung?) über sein spezifisches Negatives, die Welt W artikuliert. Wie oben bereits gezeigt wurde, lässt sich diese Faktorisierung formal problemlos auch als eine direkte Proportionalität von Einheit (mW) und Differenz (eW) fassen.« <sup>22</sup>

Der Vorteil dieser weiten Definition von Panentheismus, viele unterschiedliche Positionen versammeln zu können, verbindet sich mit dem Nachteil, dass der Begriff des Panentheismus eine solche Ausweitung erfährt, dass er sinnvoll nur noch von den radikalen Alternativen eines dualistischen Theismus und eines monistischen Pantheismus einerseits sowie von einem radikalen Apophatismus im Neuplatonismus andererseits unterschieden werden kann. <sup>23</sup> Dann aber werden viele Positionen, die sich unter dem Gedanken einer realen Beziehung

<sup>21</sup> SCHNEIDER, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 10], 23.

<sup>22</sup> SCHNEIDER, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 10], 313 und 29f.

<sup>23</sup> Vgl. SCHNEIDER, Die Einheit von Einheit und Vielheit [wie Anm. 10], 313 und 16f. 285.

Gottes zur Welt einordnen lassen und sich selbst unter Umständen einem relationalen Theismus zuordnen würden, unter dem Label des Panentheismus firmieren. Will man eine inflationäre Verwendung des Begriffs ebenso wie eine extensive Vereinnahmung alternativer Positionierungsmöglichkeiten vermeiden, so bedarf es einer kriteriologisch präziseren Klassifizierung des Panentheismus.

### 3. Komplementarität der Perspektiven des Gott-Denkens

Die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen Gott als höchstem bestimmbar Seienden (*ens entium* oder *ens inquantum ens*)<sup>24</sup> und Gott als dem umfassenden, aber uneinholbaren Sein liegt in der dadurch gegebenen 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).«<sup>25</sup>

Wenn Gott und Welt in einer dynamischen Beziehung gedacht werden und nicht unterschiedslos ineinanderfallen sollen, dann bleibt Gott als das asymmetrisch Umfassendere und Größere zur Welt der Welt auch immer gegenüber. Unausweichlich ergibt sich daraus das Problem einer Komplementarität: Es gibt notwendigerweise zwei Perspektiven, um auf Gott hin zu denken, ohne dass diese beiden in einer wiederum höheren Einheit zusammengeführt werden können. Vielmehr bedarf es der komplementären und dialektischen Vermittlung. Dies kommt in Whiteheads abschließenden Antithesen von Prozess und Realität kontrastierend zur Geltung. Darin liegt offenbar die tiefe Intuition und bleibende Wahrheit auch der thomanischen Philosophie, dass sie Gott immer als einerseits höchstes Seiendes (*ens entium*) und andererseits als das Sein selbst (*ipsam esse*) begriffen hat.

<sup>24</sup> Vgl. L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (= BGPhMA 16), Münster 1979.

<sup>25</sup> BRÜNTRUP, *Prozesstheologie und Panentheismus* [wie Anm. 1], 216.

Vor diesem Hintergrund nehmen nahezu alle pantheistischen Positionen ein dialektisches Denken der »coincidentia oppositorum« (Cusanus) an, insofern Gott nun die Zwiefalt von endlich und unendlich, von veränderlich und unveränderlich sowie von zeitlich und überzeitlich in sich vereinen muss. Um diese Problemlage zu vertiefen und zu veranschaulichen, hat Eleonore Stump daher die quantenphysikalische Einsicht in den doppelten Charakter des Lichtes aufgenommen, das mit guten Gründen als Welle oder als Teilchen beschrieben werden kann. Offensichtlich bedarf es zur Beschreibung Gottes ebensolcher alternativer und inkompatibler Beschreibungsformen, um die beiden metaphysischen Letztannahmen über Gott einholen zu können. Diese können wiederum nicht in eine neue höherstufige Einheit überführt werden. Dass es nicht falsch sein muss, widerstreitende und inkompatible Beschreibungen für ein- und dieselbe Wirklichkeit vorzunehmen, zeigt nun eben die Quantenphysik. In ihrem Horizont kann unsere Vorläufigkeit der Gotteserkenntnis anerkannt und eine letzte Unerkennbarkeit der Natur Gottes in seinem eigenen Selbstsein angenommen werden.

Damit aber wird nach Brüntrup bereits deutlich,

»dass die Grenzlinie zwischen klassischem Theismus und Pantheismus nicht scharf zu ziehen ist, wenn man sich konkrete Positionen anschaut. Grundanliegen des Pantheismus wurden bereits in die hoch entwickelten Formen des klassischen Theismus aufgenommen.«<sup>26</sup>

Hier wird deutlich, dass sich die Unterscheidungen zwischen Theismus und Pantheismus verflüssigen und es offensichtlich weiterer Kriterien bedarf, um eine sinnvolle trennscharfe Unterscheidung vorzunehmen.

Das Problem der Abgrenzung fokussiert sich dann auf die Frage realer Beziehungen Gottes zur Welt, wie sie unter der Prämisse des liebenden Gottes, der sich der Welt eröffnend, versöhnend und rettend zuwendet, in der Theologie unter dem Gedanken der Selbststoffentbarung Gottes seit mehr als 100 Jahren selbstverständlich geworden sind.<sup>27</sup> Anders als im Ansatz von Thomas von Aquin hat Gott dann nicht nur eine gedachte Beziehung zur Welt (*relatio rationis*), wie

<sup>26</sup> BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Pantheismus [wie Anm. 1], 217f.

<sup>27</sup> Vgl. CH. SCHWÖBEL, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002; D. ANSORGE u. a. (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg <sup>3</sup>2018; OORD, Creation in Love [wie Anm. 12], 109–122.

umgekehrt die Welt eine reale Beziehung zu Gott hat. Vielmehr entspricht es dem Status des personalen Gott-Denkens, dass Gott von Ewigkeit her in seinem Willen und in seiner Liebe zur Welt und zum Wollen endlicher Freiheit in dieser Welt entschieden ist. Allerdings muss dies nicht gegen Thomas stehen, insofern Thomas nur kategorial fassbare Relationen, wie sie Physik und Chemie oder menschliche Soziologie fassen, zur Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses abgelehnt. Ein entsprechender *relationaler* Theismus, der die Freiheitsrelation Gottes zur Welt als transzendente-noumenale Beziehung begreift, wird den Gedanken der *relatio rationis* des in sich ruhenden Seins auf das Konzept einer *relatio amoris* der *actualitas omnium actuum* hin überschreiten und die Schöpfung von Welt und Menschen als eine Schöpfung aus Liebe verstehen. Dabei ist eine Akzentverlagerung von der aristotelischen Unbewegtheit des unbewegten Bewegers zur hebräischen Selbsttreue Gottes (*emeth*) vorzunehmen, insofern alle Erhebung von Potenzialität in Aktualität der bleibenden Treue des liebenden Gottes entspricht, der in sich selbst die reine Aktualität der Liebe ist.

Muss Gott unter diesen Prämissen so gedacht werden, dass Gott von der Welt und der Menschengeschichte betroffen ist und es deshalb nicht nur eine Veränderung und Geschichte in der Welt gibt, sondern in analoger Weise auch eine Veränderung und Geschichte in Gott? Für eine solche Rückwirkung des irdischen Daseins auf den göttlichen Grund sprechen sich die Modelle aus, die in schwacher oder starker Form eine Rückwirkung der Welt auf Gott und eine Wechselseitigkeit der Beziehung annehmen.

Sofern Gott mit einem Bezug zur Welt gedacht wird und aus dem Bezug zur Welt selbst von der Welt und den Ereignissen in der Welt in irgendeiner Weise betroffen ist, kommt menschliches Denken unter den notwendigen Anschauungsformen von Raum und Zeit nicht umhin, Gott selbst auch zeitlich bestimmt zu denken.<sup>28</sup> Andererseits ist das Gott-Denken in der Spur von Anselm von Canterbury (1033–1109) und seinem Gedanken, dass Gott nicht nur das Größte ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, mithin die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten (Proslogion 2), sondern auch noch einmal größer ist als die Weise, als Gott in menschlichen Vorstellungen überhaupt gedacht werden kann (Proslogion 15), in ein

<sup>28</sup> Vgl. M. STRIET, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg u. a. 2018, 42, zum begrifflich gefassten Bewusstseins-Gott im Reflexions-Zirkel.

Übermaß und eine Überfülle eingewiesen, die auch eine Über-Zeitlichkeit andenken lässt, die nicht mehr zeitanalog zu konzipieren ist.<sup>29</sup> Solange also der gedachte Gott »von unten« entsprechend der menschlichen Zeit- und Geschichtserfahrung vorgestellt wird, ist die Annahme einer Bipolarität in Gott unumgänglich. In dieser Weise hat Karl Christian Friedrich Krause bereits zwischen dem Orwesen und dem Urwesen unterschieden und unterscheidet Alfred N. Whitehead zwischen der Ur-Natur und der Folge-Natur Gottes. Hinzu kommt die Notwendigkeit, in der größeren, ebenso transnumerischen wie transkategorialen Einheit Gottes diese Bipolarität als auch eine Komplementarität der Gegensätze in polarer Spannung zu denken.

#### 4. Modal schwacher, bi-direktionaler Pan-en-theismus

Diese Position geht davon aus, dass die Welt in Gott ist und Gott in der Welt, aber Gott nicht mit der Welt identisch ist, sondern Voraussetzung aller Wirklichkeit und Welt. Insofern kann Gott als Schöpfer begriffen werden, der die Schöpfung *ex nihilo*, genauer: *ex amore* schafft. Das *ex nihilo* der Tradition dient – genau besehen – der Abgrenzung Gottes von einer ihm vorgegebenen Materie, in der Gott von anderen abhängig ist und zum Demiurgen einer vorgegebenen Materie voll Chaos depotenziert wird, die er dann sukzessive zum geordneten Kosmos fügt.

Ein solcher aus Liebe relationaler Theismus, der die Form des differenzbewussten bidirektionalen Panentheismus annimmt, ist bei Gregersen und Brüntrup mit der Position von Jürgen Moltmann verknüpft. In dieser Konzeption wird die Vorstellung eines in sich ruhenden, bewegungslosen und veränderungsunfähigen, apathischen Gottes überwunden und die Solidarität Gottes mit seiner Schöpfung hervorgehoben. Nach Moltmann schafft Gott – im Sinne der Kabbala – in sich Raum, um das Andere der Welt da sein zu lassen. Dadurch ist Gott in die Schöpfung und in die Geschichte involviert und partizipiert auf analoge Weise an deren Zeitlichkeit. Moltmanns

---

<sup>29</sup> Vgl. B. NITSCHKE, Zeit und Ewigkeit. Vorläufige Bemerkungen zur Unveränderlichkeit Gottes angesichts der menschlichen Freiheitsgeschichte, in: K. RUHSTORFER (Hg.), Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion (= ÖR.B 112), Leipzig 2018, 142–174; B. NITSCHKE, Ewigkeit und Raum-Zeit. Transzendente Orientierungsversuche, in: TH. SCHÄRTL/B. P. GÖCKE (Hg.), Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020, 291–326.



Position wird in diesem Band eigens dargelegt und braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Vielmehr sind an dieser Stelle die drei entscheidenden Identitätsmarker des differenzbewussten bidirektionalen Pan-en-theismus schwacher Modalität herauszustellen, die sich notwendig ergeben, wenn Gott differenzbewusst als souveräne Freiheit und damit als Schöpfer der Welt vorgestellt werden soll. Prinzipiell kann innerhalb dieses Rahmens dann die gegenseitige Beziehung als eine durch göttliche und menschliche Freiheit bestimmte Beziehung aufgefasst und exponiert werden:

*Schöpfungsbezogen* ist, wie bereits erwähnt, der Gedanke der *creatio ex nihilo* leitend, indem Gottes Freiheit und Souveränität Grund aller Wirklichkeit und so auch freier Grund der Schöpfung ist und in dieser Differenz von Gott und Welt als freier Grund in ihr präsent werden kann. Oder, wie Matthias Reményi formuliert:

»Gerade der Gedanke der *creatio ex nihilo* [scheint] die Bedingung der Möglichkeit tiefer Weltimmanenz Gottes zu sein, weil er Ausdruck der völligen Gegensatzlosigkeit Gottes bzw. der absoluten Asymmetrie der Gott-Welt-Relation ist. Nur ein absolut welttranszender Gott kann sich so in die Wirklichkeit der Welt hinein verschenken, dass er nicht zu innerweltlichen Ursachen als eigenständige Wirkursache in Konkurrenz tritt. Damit wird der Gedanke möglich, dass Gott den geschöpflichen Prozessen nicht nur als deren Zielursache inhäriert, sondern sie auch als deren transzendente Formursache strukturiert und prägt, ohne sie aber dadurch in ihrer Freiheit und Eigentätigkeit einzuschränken, d. h. ohne die Eigenwirksamkeit der geschöpflichen Kausalitäten zu determinieren.«<sup>30</sup>

Innerhalb dieses Grundgedankens ist von Bedeutung, dass das freie Schaffen Gottes nicht zeitlich gedacht werden muss. Spätestens mit Augustinus (354–430) wird der Gedanke formuliert, dass es Zeit nur gibt, insofern Gott die Welt gibt. Das entspricht auch den Einsichten der modernen Physik. Zeit und Raum gibt es nur in Relation zur Masse-Energie-Entsprechung ( $e = mc^2$ ). Für die Frage der Geschöpflichkeit der Welt ist daher entscheidend, wie das Woher von Masse und Energie bestimmt wird. Darin hat die Frage von Gottfried

<sup>30</sup> REMÉNYI, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 240; vgl. B. NITSCHKE, Handeln Gottes. Eine schöpfungstheologische und transzendentallogische Rekonstruktion, in: B. P. GÖCKE/R. SCHNEIDER (Hg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Möglichkeiten aus Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017, 204–242.

W. Leibniz (1646–1716) ihre bleibende Berechtigung: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Diese Frage kann mit Martin Heidegger (1889–1976) für die Quantenfluktuationen vor dem Urknall umformuliert werden. Sie lautet dann: Warum ereignen sich überhaupt Quantenfluktuationen und Energiesprünge und nicht vielmehr nichts? In der Konsequenz darf deshalb gefolgert werden, dass es für den Schöpfungsgedanken unerheblich ist, ob die Zeit, in der die Welt existiert, als endlich oder als unendlich angesetzt wird. Im Sinne Augustinus' wäre es ein großes Missverständnis, einen zeitlichen Akt Gottes vor der Schöpfung anzunehmen, was bereits Martin Luther (1483–1546) zu entsprechenden massiven Reaktionen herausgefordert hat.<sup>31</sup> Gibt es also Zeit und Raum nur, insofern Gott die Welt gibt, dann kommt alles darauf an, ob diese ursprüngliche Gabe erstens im Sinne eines ontologischen Verdanktseins aus göttlicher Freiheit und Gnade begriffen werden kann und ob dieser Prozess zweitens als ein je aktueller fortgesetzter Prozess im Sinne einer *creatio continua* und *incarnatio continua* verstanden werden kann.<sup>32</sup> Diese Grundperspektive ist völlig ausreichend, um alle relevanten Anliegen der Schöpfungstheologie in modifizierter, aber angemessener Weise zur Geltung zu bringen.

Sodann ist die Frage, welche Positionen angemessen auch von einem *Handeln Gottes in der Geschichte* sprechen können. Vielfach wird heute ein heilsgeschichtlicher Deismus vertreten, der das Handeln Gottes auf den Schöpfungsakt und das Vollendungsgeschehen begrenzt. Damit aber wird Gott im Sinne des dualistischen Theismus der Deisten zu einer Instanz, die einem allenfalls auf das Ende hin, d. h. im Blick auf Gericht und Vollendung, zu interessieren braucht und im Leben selbst eigentlich keine Rolle spielt. Demgegenüber kommt es darauf an, das Verdanktsein von Dasein und Bewusstsein im Sinne der *creatio continua* so zu verstehen, dass Gott der freisetzende Grund des freien Bewusstseins des Menschen in jedem Augenblick und zu jeder Zeit ist. Dann kann jeder Augenblick des Selbstvollzugs des Menschen mit einem Resonanzereignis verbunden sein, in dem sich der Grund von Dasein und Bewusstsein als freisetzender Grund im Entschluss des freien Menschen zu bestimmten

<sup>31</sup> Vgl. NITSCHKE, Ewigkeit und Raum-Zeit [wie Anm. 29], 295f.

<sup>32</sup> Vgl. B. NITSCHKE, Following Raimon Panikkar towards an Understanding of Creation as Incarnatio Continua, in: S. WENDEL/J. AURICA (Hg.), *Envisioning the Cosmic Body of Christ. Materiality, Incarnation and Ecology*, Abingdon 2019, 62–76.

Gehalten durch das Gefühl oder Mitbewusstsein des Verdanktseins miteinschließen kann. Eine entsprechende Theorie transzendentaler Erfahrung, in der dieses Spüren von Verdanktsein und der damit verbundene Wandel des Bewusstseins angemessen bestimmt werden kann, ist an anderer Stelle auszuloten und weiterzuentwickeln.<sup>33</sup>

Das Differenz-Bewusstsein ist schließlich für die *eschatologische Vollendung* zur Geltung zu bringen. Moltmann macht dies besonders manifest, indem er nicht von einer Vollendung in Gott spricht, sondern mit der Offenbarung des Johannes von der Schaffung eines Neuen Himmels und einer Neuen Erde. Diese neue Erde ist durch die Wiedererbringung aller Dinge bestimmt. So ist die neue Erde, aber auch der neue Himmel klar von Gott unterschieden und bleibend geschaffen. Nun muss man diese Perspektive Moltmanns nicht zwingend übernehmen, sondern kann auch von einer Vollendung in Gott und bei Gott sprechen. Gleichwohl ist für das Ende allen Endes entscheidend, ob Gott selbst die souveräne Macht des Vollendungs-geschehens ist. Dieses vollendende Gerichts- und Versöhnungsgeschehen wird im Spiegel der Liebe Christi vollzogen. Von daher sollen alle Geschöpfe im Blut des Lammes, also im Modell der Lebenshingabe Christi eingewaschen werden (Offb 7,14). In diesem umfassenden Geschehen der Aufrichtung und Zurechtbringung durch die Liebe Christi ist die Kenosis Gottes zugunsten von Welt und Mensch (Phil 2,5–11) nicht nur Voraussetzung und Prägezeichen der Schöpfung, sondern auch das Wasserzeichen oder Taufbad der Vollendung.<sup>34</sup> Oder mit Matthias Reményi im Blick auf weitere Aspekte gesprochen:

»So ist er auch die Bedingung der Möglichkeit einer Hoffnung auf Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. Immanuel Kant leuchtet mir hier sehr ein: Wir müssen einen welt- und geschichtstranszendenten Gott postulieren, der aufgrund seiner Transzendenz in der Lage ist, eschatologisch für einen Ausgleich von Natur- und Sittengesetz, von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit und so für Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte zu sorgen.«<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Erste Hinweise in B. NITSCHKE, Offenbarung als Resonanzereignis, in: B. NITSCHKE/M. REMÉNYI (Hg.), Problemfall Offenbarung? Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg u. a. 2022, 251–280.

<sup>34</sup> Vgl. J. MOLTSMANN, Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre, Gütersloh 2003, 160f.

<sup>35</sup> REMÉNYI, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 363.

Diese dreifache Bestimmung der fundamentalen Differenz zwischen Gott und Welt innerhalb des liebend relationalen und modal schwachen Pan-en-theismus wird dann zur Herausforderung und zur Anfrage an den modal starken Pan-en-theismus strenger ontologischer Bidirektionalität.

## 5. Modal starker bi-direktionaler Pan-en-theismus

Nach dieser Vorstellung enthält Gott die Welt und ist die Welt in Gott. Aber auch hier sind Gott und Welt nicht identisch. Allerdings setzt Gott als quasi-platonischer Demiurg die Materie als sein Gegenüber voraus und ist Gott die unendliche *chief exemplification* aller endlichen Entitäten unter dem einen Prinzip der Kreativität. Entsprechend wird die Welt nicht *ex nihilo* bzw. *ex amore* erschaffen. In den prozessphilosophischen Konzeptionen von Whitehead und Hartshorne wird die Beziehung zwischen Gott und Welt bzw. Menschen nicht durch Freiheit bestimmt, sondern in einer ontologisch strengen Weise als wechselseitig angesetzt. Entsprechend formuliert Charles Hartshorne für den Panentheismus:

»Pantheism 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.«<sup>36</sup>

In dieser Konzeption schließt Gott alle Welt in sich ein, sodass Gott alle positiven Werte des Endlichen und Unendlichen in sich einbirgt und darstellt. In seiner Folgenatur ist Gott ein zeitlich bestimmter Gott im sukzessiven Werden. Positiv betrachtet nimmt er alle guten Werte, die der Güte Gottes entsprechen und in freier Kreativität gesetzt (Subjekt) sowie in der Welt realisiert (Objekt) wurden, dann fortschreitend als Superjekte in sich auf. Dabei wird das Verhältnis von Gott und Welt am Beispiel der zwischenmenschlichen Liebe exemplifiziert, indem es eine gegenseitige Aktivität und wechselseitige Bereicherung gibt. Zugleich ist der relative Selbststand beider Seiten vorausgesetzt. Abgehoben wird zum Beispiel auf die Metapher, wonach der Klang der Flöte sowohl der Flötenspielerin als auch der

---

<sup>36</sup> CH. HARTSHORNE, *Divine Relativity. A Social Conception of God*, New Haven u. a. 1948, 89. Zitiert nach: BRÜNTRUP, *Prozesstheologie und Panentheismus* [wie Anm. 1], 222.

Flöte zugesprochen werden kann. Entsprechend ist die menschliche Liebe ihrerseits sowohl Vollzug der menschlichen Person als auch durch Gott als Grund der Welt ermöglicht. Allerdings ist das Verhältnis von FlötenspielerIn zu Flöte ein physikalisches und es wäre methodenpolitisch erst zu klären, wie ein solcher Denkansatz auf das Verhältnis von Gott und Mensch übertragen werden kann. In dieser Weise wird zwar der prozessphilosophische Gedanke begründet, wonach Gott sich ontologisch relational notwendig auf etwas anderes bezieht und umgekehrt das Andere der endlichen Entitäten notwendig ontologisch relational auf Gott zurückwirkt. Doch bleibt der genaue Charakter dieser Relationalität unterbestimmt. Obwohl die Kategorie der Liebe beansprucht wird, bleibt so zu prüfen, ob es sich darin um ein Verhältnis von göttlicher Freiheit zu menschlicher Freiheit und umgekehrt handelt. In der Konsequenz muss das Andere nicht diese Welt sein, aber irgendeine Welt, in der Gott ein Gegenüber hat und zur Resonanz bzw. zum Klingen kommt. Die entscheidende Differenz zwischen dem sogenannten klassischen Theismus und dem Prozesstheismus kann mit Brüntrup wie folgt bestimmt werden:

»Whitehead hatte [...] argumentiert, dass Einheit und Vielheit interdependent definiert seien: Jeder Term setzt den anderen voraus, keiner ist ursprünglicher als der andere. Hier liegt eine der tiefsten Wurzeln der Differenz zwischen Prozesstheismus und klassischem Theismus. Die prozessphilosophische Realität ist fundamental und unhintergebar ›sozial‹ [im Sinne ontologischer Interdependenz]. 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 notwendig, in seiner Folgenatur (*consequent nature*) verändert sich Gott durch seine reale Bezogenheit auf die Welt. Von hierher ist nun der prozess theologische Pantheismus verständlich zu machen. Die Art dieser Beziehung ist der Grund, warum man von einem Pantheismus 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.«<sup>37</sup>

In diesen Ausführungen Brüntrup ist bereits eine latente Spannung zwischen der einerseits behaupteten freien Relationalität des Geschehens und der andererseits behaupteten metaphysischen Notwendigkeit, mit der diese Beziehung besteht und ein wechselseitiger Einfluss bestimmt wird. Zwar kann Gott so als der maximal in Beziehung zur Welt stehende Gott begriffen werden, doch ist das Sein der Welt kein freier Akt der Schöpfung Gottes, sondern eine interne Notwendigkeit Gottes. Ebenso ist Gott nicht frei, zu bestimmen, welche Akte und Ereignisse der Welt ihn betreffen und sein Sein modifizieren. Könnte man die freie Schöpfung auf das Konto der wesensbestimmenden Kreativität Gottes verbuchen, dann müsste Gott selbst Inbegriff des Prinzips der Kreativität sein und nicht, wie zu zeigen sein wird, metaphysisch selbst unter dem primären Prinzip der Kreativität stehen. Demgegenüber betont Brüntrup:

»Die Beziehungen zu anderen Entitäten zerstören nicht die schöpferische Eigenständigkeit, die Kreativität. Dieses wechselseitige Geben und Nehmen ist ein Grundzug der relationalen Prozessontologie. [...] 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.«<sup>38</sup>

Am Ende wird so deutlich, dass Gott zwar eine ausgezeichnete *chief exemplification* kreativer Entitäten ist, die alle unter dem metaphy-

<sup>37</sup> BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 224f.

<sup>38</sup> BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus [wie Anm. 1], 225.

sich primären Leitprinzip der Kreativität stehen. Doch Gott ist nicht als schöpferischer Gott der Grund für alle Kreativität und alles Sein. Insofern wäre noch einmal zu klären, inwiefern die wesentliche Notwendigkeit, dass Gott sich auf ein Anderes bezieht, nicht auch in einer prozesstheologisch modifizierten Variante so gedacht werden kann, dass es das Andere gibt, weil Gott es aus Liebe freisetzt und in seiner Liebe das Andere als Anderes zu sich will. Leicht überspielt wird von Brüntrup damit das Problem, dass Gott die Welt nicht aus Freiheit erschafft, sondern eher wie der platonische Demiurg das ihm gegenüber bereits vorfindliche Chaos (Genesis) mithilfe der *ruah* gestaltet und ordnet oder – aristotelisch gesprochen – den vorgegebenen Raum der Potenzialitäten (*materia prima*) in Aktualität überführt. Der Whitehead zugeschriebene Standardeinwand gegen den Schöpfungsgedanken lautet bei Brüntrup, dass ein Gott, der aus Nichts erschafft, in seiner Allmacht alles unterwerfen und bestimmen würde. Doch ist das nicht eher ein Zerrbild der *potentia Dei absoluta* – entsprechend menschlichen Allmachtsfantasien? Und wird hier das Nichts nicht *de facto* substantiviert, mithin als ein solches Nichts verstanden, das dem antiken Grundsatz *ex nihilo nihil fit* widerspricht? Dann wäre der christlich fundamentale Zusammenhang, dass die *creatio ex nihilo* eine *creatio ex amore* meint, übergangen. Ein Gott, der als relationaler Gott einer freiheitsbestimmten Liebe begriffen wird, kann in dieser Weise nicht vorgestellt werden. Wenn nun im Gegenzug die Freiheitsbestimmtheit des göttlichen Lockens und Werbens hervorgehoben und darauf hingewiesen wird, dass Freiheit keinen Zwang kennt, so zeigt sich darin nur, wie konvergent die Optionen des relationalen Theismus und des prozesstheologischen Panentheismus im Blick auf das Verständnis Gottes als Liebe sind.

Diese Problematik ist noch einmal auf das Ende hin zu bedenken. Im Blick auf das Vollendungsgeschehen zeichnet sich wiederum eine inhaltliche Spannung in den Ausführungen von Brüntrup ab, insofern er zum einen betont, dass Gott in seiner Folgenatur »jedes Ereignis wahrnimmt und damit in sich aufnimmt«, wohingegen er eingangs die Wertbestimmtheit dieser Rezeption betont. Letzteres würde nahelegen, dass Gott in seiner Folgenatur nicht alle, sondern nur die durch Güte wertbestimmten Ereignisse in sich aufnimmt und bewahrt. Über diese inhaltliche Problematik hinaus hat Matthias Reményi unter thermophysikalischen Gesichtspunkten noch grundsätzlicher die formale Notwendigkeit hervorgehoben, dass Gott nicht nur die schöpfungsbestimmte Folgenatur sein kann, sondern auch souveräner

Herr über die Naturvorgänge sein muss. Dies dient bei Reményi nicht nur wie bei Kant dazu, Naturordnung und Freiheitsordnung, mithin Glückswürdigkeit und Glückseligkeit zu versöhnen, sondern dazu, die entscheidende Gegenkraft zur Entropie zu verbürgen: Ihm

»leuchtet nicht recht ein, wie ein strikt prozessphilosophisch gedachter Gott eine hinreichende Hoffnung gegen das strukturauflösende Gesetz der Entropie darstellen soll. Alle evolutiven Ordnungsstrukturen müssen der Entropiedynamik abgetrotzt werden. Nach allem, was wir wissen, wird die Entropie aus diesem Streit als Siegerin hervorgehen. Alle kosmische Energie wird sich in die maximal ungeordnete Energieform der Wärme verwandeln und diese wird in den unendlichen Weiten des Alls zerstrahlen.«<sup>39</sup>

So bleibt am Ende dreierlei im Blick auf eine mögliche Modifikation und Transformation des starken bidirektionalen Pan-en-theismus im Lichte der berechtigten Anliegen des relationalen Theismus und des modal schwachen bidirektionalen Pan-en-theismus zu fragen: Kann Gott erstens in einer Transformation der Gedanken von Whitehead und Hartshorne auch als vollkommene Liebe gedacht werden, die aus ihrem Wesen heraus schöpferisch sein will und deshalb in Freiheit die Welt und die freien Menschen erschafft und so im Ansatz freie Setzung und wesensintrinsic Notwendigkeit für das schöpferische Handeln vereint?

Kann Gott in einem modifizierten prozess theologischen Panentheismus zweitens als umfassende Entität in der beziehungsbestimmten Liebe des Werbens um das Gute so exponiert werden, dass er – gemäß dem Gedanken der Gestaltung – auch als ein geschichtlich handelnder Gott verständlich gemacht werden kann?

Und kann schließlich drittens der Prozess der Integration aller Ereignisse in Gott so verstanden werden, dass er auch die Motive der physikalischen Gegenkraft zur Entropie sowie theologisch von Gericht und Reinigung bzw. von Aufrichtung zum Guten und von Zurechtbringung in Gerechtigkeit begreifbar macht? Dann muss eine prozesshaft gedachte, sukzessive Vollendung kein unüberwindliches Problem darstellen. Diese Hinweise legen die Rückfrage an Whiteheads Gottes-, Beziehungs- und Vollendungsverständnis nahe (Kapitel 17).

Wo solches möglich ist, können auch die genuin christlich-soteriologischen Anliegen eines relationalen Theismus prozess theologisch ohne Probleme und mögliche Defizite zur Geltung gebracht

---

<sup>39</sup> REMÉNYI, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 363.



werden. Von daher würde auch eine neue Plattform des Gesprächs in der Auseinandersetzung um die Prozesstheologie erreicht werden, die produktive Anverwandlungen ohne christlich-theologische Bauchschmerzen möglich macht.

## 6. Leit-Unterscheidung: Feedbackschleife

Nach dem bisherigen Stand der Dinge werden sowohl der Einheit-in-Differenz-Gedanke als auch der modal schwache und der modal starke bi-direktionale Pantheismus von Brüntrup dem Pan-en-theismus zugeordnet. Das ist allerdings keineswegs zwingend und auf den zweiten Blick auch nicht ganz befriedigend, insofern unter diesen Voraussetzungen auch Thomas von Aquin dem Pantheismus zumindest sehr nahe rückt. Deshalb wurde bereits zwischen dem partizipationsontologischen Theismus des Thomas und einem aus Liebe freiheitsbestimmten relationalen Theismus unterschieden, der eine reale Beziehung Gottes zur Welt annimmt, insofern Gott selbst es ist, der im Überschuss der Liebe von Ewigkeit her die Welt und die Menschen als relatives, weil relationales Gegenüber in sich will. Dass dieser relationale Theismus starke Berührungspunkte mit einem differenzbewussten Pan-en-theismus hat, wird auch in der grundlegenden Perspektivierung der Schlussreflexion bei Matthias Reményi zur Gegenwart Gottes erkennbar, wenn er betont, dass

»ein pantheistisches Modell der Gott-Welt-Beziehung dieser direkten Proportionalität von Immanenz und Transzendenz Gottes und in eins damit der strengen Singularität des Gottesbegriffs als transzendenter Grund der Wirklichkeit und als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit des Denkens dieser Wirklichkeit am ehesten entspricht. Ein solcher Pantheismus ist nicht notwendigerweise inkommensurabel mit dem personalen Theismus, dient aber als dessen unabdingbare, weil ideologiekritische Ergänzung.«<sup>40</sup>

Die offenkundige Nähe zwischen bestimmten Anliegen bereits des thomanischen und insbesondere des relationalen Theismus und den pantheistischen Positionen gibt Anlass, noch einmal zu fragen, ob in diesem Feld nicht eine weitergehende Unterscheidung möglich, sinnvoll und notwendig ist. In dieser Hinsicht greife ich den

<sup>40</sup> REMÉNYI, Gottes Gegenwart denken [wie Anm. 5], 358.

strategisch wiederholt vorgetragenen Gedanken von Klaus Müller auf, dem zufolge der Panentheismus durch eine »Feedbackschleife« charakterisiert ist.<sup>41</sup> In der Sache bedeutet dies, dass das vielzitierte und verflixte »in« nun den genauen Sinn bekommt, dass die Welt nicht nur in Gott ist und Gott in der Welt ist, sondern dass die Welt auf Gott zurückwirkt und es deshalb eine Wechselseitigkeit der Beziehung innerhalb der Asymmetrie von Gott und Welt gibt, die bi-direktional angesetzt werden muss. Entsprechend gilt für die verschiedenen Positionen der Einheit-in-Differenz, dass sie nun ebenfalls danach unterschieden werden müssen, ob die Beziehung zwischen Gott und Welt monolateral bzw. monodirektional oder bilateral bzw. bidirektional ist. So wird die Frage nach der Rückwirkung der Welt auf Gott zum entscheidenden Kriterium, um zwischen Positionen des relationalen Theismus und dem wechselbezogenen Panentheismus zu unterscheiden.

Dies kann im Folgenden hervorragend anhand der Positionen von Jürgen Moltmann (Kapitel 12) und Wolfhart Pannenberg (1928–2014) (Kapitel 11) exemplifiziert werden. Moltmanns Konzept kann als beziehungsbestimmter Panentheismus begriffen und im Sinne von Gregersen klar dem trinitarisch-soteriologischen und kenotischen Pan-en-theismus zugeordnet werden. Weil er insbesondere im Kreuzesgeschehen mit einer Rückwirkung des Weltgeschehens auf Gott rechnet, ist Gott nicht unveränderlich, sondern im Werden. Gott ist in

---

<sup>41</sup> MÜLLER, Gott jenseits von Gott [wie Anm. 8], 93.95.97.283 u. ö., hier: 94f.: »Entsprechend lässt sich auch mit all den anderen konträren, dipolaren Gegensätzen umgehen, etwa mit Einheit und Vielheit: Hält man sie zusammen, hat man mit Einheit-in-Vielheit oder Vielheit-in-Einheit zu tun. Zerbricht die Balance, kommt entweder Chaos (Dominanz purer Vielheit) oder Monotonie – Hartshorne sagt: Trivialität – (Dominanz purer Einheit) heraus. Auch für ›Aktivität‹ und ›Passivität‹ kann man das durchspielen, besonders gut sogar am Beispiel von Personen. In jedem Fall tendieren die Polaritäten nicht zu einer Koinzidenz mit der Wertdifferenz von gut-schlecht. Wo immer ein konträres Prädikatepaar auf beiden Seiten einen Höchstfall denkbar macht, ist das kategoriale Instrumentar des Panentheismus gewonnen. Am prägnantesten fassbar wird das im Fall der Dipolarität von Aktualität und Potenzialität. Wird in Gott der Höchstfall Letzterer nicht durch den Höchstfall der Aktualität ausgeschlossen (wofür es keinen Grund gibt, sofern höchste Aktualität widerspruchslös darin bestehen kann, sich von anderem beanspruchen, bestimmen, bis zur Selbstpreisgabe vereinnahmen zu lassen), so öffnet sich genau jene Dimension des Feedback des Geschaffenen, in die sich das ›Weltabenteuer Gottes‹ – so eine Formulierung von Hans Jonas – unbeschadet der bleibenden Identität Gottes einschreibt und in die eine explizit christliche Theologie die ganze Christologie, die Sakramententheologie, die Eschatologie und auch die Theodizeeproblematik eintragen würde.«

seiner Beziehung zur Menschengeschichte und zur eschatologischen Vollendung selbst in analoger, weil göttlicher Weise als zeitbestimmt anzusehen. Demgegenüber vertritt Pannenberg die Auffassung, dass in Gott bereits alle Wirklichkeit eschatologisch vollendet ist, sodass der in der Geschichte wahrnehmbare Gott nur sich selbst als seine Zukunft hat und in der Menschengeschichte zur Geltung bringt. Pannenberg rechnet – im Unterschied zu einer bestimmten Hegelinterpretation – nicht mit einer Rückwirkung der Geschichte auf Gott. Entsprechend ist Geschichte für Pannenberg die aus der zeitlich-endlichen Menschenperspektive heraus gedachte proleptische Vorwegereignung des Endes, das in Gott für alle Welt schon beschlossen ist. Dieser eschatologische »quasi-finalursächliche« Charakter der Geschichte zeigt sich, so wird zu zeigen sein, besonders an der Bestimmung des Wirkens des Geistes. So belegen die Konzepte von Pannenberg und Moltmann den konzeptionellen Unterschied zwischen relationalem Theismus (Pannenberg) und bidirektionalem Panentheismus (Moltmann). Genauerhin geht es um den Unterschied zwischen einem relationalen Theismus, der alles unter Gottes Souveränität stellt und ohne innere Verzeitlichung Gottes auskommt auf der einen und einem bidirektionalen Panentheismus mit Feedbackschleife auf der anderen Seite, der eine analoge Verzeitlichung Gottes und damit praktisch eine innergöttliche Bipolarität annehmen muss, auch wenn dies konzeptionell nicht geschieht.

Doch auch diese alternative und komplementäre Bestimmung ist nicht abschließend. Denn der erneute Blick auf die Sache zeigt, dass es einen »Grenzfall der Überschneidung« gibt, in dem beide Positionen übereinkommen. Relationaler Theismus und bidirektionaler Panentheismus haben eine gemeinsame Schnittmenge. Diese ist gegeben, wenn die Rückwirkung der Welt auf Gott im Horizont und unter der Perspektive der Zuwendung Gottes zur Welt betrachtet wird. Dann kann sich der Gott, der sich von Ewigkeit her zur Welt und den Menschen in Liebe entschlossen hat, zugleich als der Gott erweisen, der sich von der Welt und der Geschichte der Menschen betreffen lässt. Doch ist dieser Gedanke hinsichtlich der Weise des Betreffens näher zu bestimmen. In einer konsequent freiheitstheoretischen Sichtweise, die dem Beziehungsdenken aus Freiheit entspricht, kann Gott sich insofern und insoweit von der Welt und der Geschichte der Menschen betreffen lassen, als er sich davon betreffen lassen will. Dies ist nun ein Gedanke, den auch konsequent freiheitstheo-

logisch denkende Vertreter\*innen nicht verwerfen würden.<sup>42</sup> Und doch wird in diesem Konzept nicht nur der Primat Gottes und seiner Freiheit wirksam, sondern auch das Moment der Rückwirkung der Menschengeschichte und der Welt auf Gott. Diese Position kann daher mit guten Gründen sowohl einem relationalen Theismus als auch einem differenzbewussten Pantheismus zugeordnet werden. Dies zu erkennen und anzuerkennen ist angesichts vieler Verwerfungen in der Vergangenheit von herausragender und wegweisender Bedeutung. Denn dadurch bekommen die konfliktiven Konzepte transzendentaler oder geschichtsuniversaler sowie pantheistischer oder prozessphilosophischer Prägung auch einen inhaltlich gemeinsamen Bezugspunkt, um die Anliegen und Stärken der einen und der anderen Seite mit Rücksicht auf den gemeinsamen Bezugspunkt ins Gespräch zu bringen.

So darf als Ergebnis festgehalten werden: Dualistischer Theismus und monistischer Pantheismus bezeichnen die analytisch trennscharfen Oppositionen. Davon ist ein mittleres Feld des Einheit-in-Differenz-Denkens zu unterscheiden. Ruben Schneider hat jüngst vorgeschlagen, das Einheit-in-Differenz-Denken als Leitbild zur Bestimmung des Pantheismus zu wählen und Gott in der Unterschiedenheit von Gott und Welt in den größeren Horizont des allumfassenden Seins als transkategorialer Ganzheit einzuordnen. Damit werden aber alle Konzepte, die nicht den dualistischen Theismus oder den monistischen Pantheismus vertreten oder einem strengen Apophatismus folgen, in diesem weiten und breiten Begriff des Pantheismus eingeordnet, der damit auch die Konzepte von Thomas von Aquin und Hermann Krings (1913–2004) unter diesem Leitgedanken versammelt.<sup>43</sup> Hingegen halte ich es für die analytische Modellbildung hilfreich, dieses expansive Einheit-in-Differenz-Denken nicht als solches mit dem Pantheismus zu identifizieren. Demgegenüber exponiere ich mit Klaus Müller den Leitgedanken der Feedbackschleife. Zu prüfen bleibt dann, ob diese Konzepte theistisch-relational einseitig die unbedingte Souveränität Gottes betonen oder in der Ausgestaltung der Relationalität auch die mögliche Rückwirkung der Prozesse der Welt auf Gott bedenken, also pantheistisch-bidirektional ansetzen. Dann kann ein relationaler, aber souveränitätsorien-

---

<sup>42</sup> Vgl. TH. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg u. a. 2011, 608f.

<sup>43</sup> SCHNEIDER, *Die Einheit von Einheit* [wie Anm. 10]; B. NITSCHKE, *Rez. Schneider, Die Einheit von Einheit und Vielheit*, in: *ThRv* 118 (2022), im Erscheinen.

tierter (und hinsichtlich der Gestaltungsmacht monodirektionaler) Theismus (Pannenberg) und ein ontologisch modal schwacher, aber soteriologisch starker, bidirektionaler Panentheismus (Moltmann) unterschieden werden. Die monolaterale oder bilaterale Wirkrichtung markiert die relevante Unterscheidung innerhalb der Einheit-in-Differenz. Darüber hinaus muss ein zeitbestimmtes Denken Gottes von einem überzeitlichen Denken Gottes unterschieden werden. Die erste Variante zieht die Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur Gottes nach sich. Der genauere Blick lässt erkennen, dass die gemeinsame Schnittmenge zwischen beiden Positionen in der Konzeption eines relationalen Theismus oder eines differenzbewussten Panentheismus liegt, dem zufolge Gott sich in aller Freiheit insoweit von der Welt und Geschichte betreffen lässt, als er sich davon betreffen lassen will. In einer solchen Konzeption kann Gott überzeitlich und vollendungsbestimmt (Bernhard Nitsche: \*1963)<sup>44</sup> oder in einer Gott eigenen Weise der Zeit gedacht und eschatologisch prekär durch eine ausgangsoffene Ende bestimmt werden (Magnus Striet: \*1964).<sup>45</sup>

Mit dieser Schnittmenge von relationalem Theismus und differenzbewusstem Panentheismus ist nun die erste Leitunterscheidung der Feedbackschleife auf ihre hilfreiche Anwendung hin zu erproben. Mit ihr verbindet sich die zweite Leitunterscheidung zwischen der Über-Zeitlichkeit Gottes und der zeit-, geschichts- und erfahrungsbestimmten Differenz von Ur-Natur und Folge-Natur. Diese beiden Leitunterscheidungen sollen nun exemplarisch anhand von drei Positionen erprobt werden, die prominent und vielleicht überraschend zunächst im deutschsprachigen Kontext ansetzen und sodann die Sache exemplarisch für den angelsächsischen und prozessorientierten Diskurs anzeigen.

<sup>44</sup> Vgl. NITSCHKE, Ewigkeit und Raum-Zeit [wie Anm. 29], 291–326.

<sup>45</sup> Vgl. M. STRIET, Die Zeit. Systematisch-theologische Überlegungen, in: TH. HIEKE, Zeit schenken – Vollendung erhoffen. Gottes Zusage an die Welt (= TheoMod 8: Zeit und Ewigkeit), Freiburg 2013, 103–124; vgl. M. STRIET, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg u. a. 2014; vgl. M. STRIET, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: TH. PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg u. a. <sup>2</sup>2012, 1490–1520.

## 7. Stellproben

### 7.1 Magnus Striet: panentheistische Implikationen wider Willen

Zunächst ist die Stärke des Anliegens von Magnus Striets geschichtstheologischen und zeittheoretischen Überlegungen darin zu sehen, dass Gott zu Kontingenz und Zeit fähig sein muss, um diese einerseits würdigen zu können und andererseits deren Veränderung zu veranlassen:

»[D]er Kontingenz fähig zu sein, bedeutet, über Zeit zu verfügen. Vollzieht sich aber Gott im Medium von Zeit, das diesem als Möglichkeit seines Existenzvollzugs vorgeordnet ist? Wäre dem so, so könnte das Allmachtsprädikat nicht aufrechterhalten werden. Denn Gott wäre dann nicht mehr Herr aller Wirklichkeit.« Wenn Gott daher der Kontingenz fähig sein soll und – radikaler noch – den Raum der Kontingenz hervorgebracht hat und damit Zeit, dann muss Gott – nach Striet – selbst von einer Art Zeitlichkeit gekennzeichnet sein. Striet plädiert daher dafür, mit Barth und Pannenberg, Gott »als die ewige Quelle seiner eigenen Zeit zu bestimmen [...] und zwar einer Zeit, die ihn zugleich als geschichts- und als kontingenzfähig begreifen lässt«. <sup>46</sup>

Ob dieser Gedanke einer Gott eigenen, analogen Weise der Zeit der univoken Grundprämisse Striets entspricht und in sich notwendig ist, um Gott als Quelle der Zeit verstehen zu können, bedarf weiterer Auseinandersetzung, deren Fokus hier nur angezeigt werden kann. Es bleibt die Frage, ob die Notwendigkeit des Menschen, geschichtliche Abläufe im Modus der Zeit zu denken, einfachhin auf Gott übertragen werden kann, oder ob Gott, im Sinne von Anselms Proslogion 15, noch einmal größer ist als die Weise, wie wir ihn denken können. Das Argument ist kein Plädoyer für einen unvernünftigen Irrationalismus, vielmehr Ausdruck eines Denkens, das dem *Deus semper maior* verpflichtet ist.

Schließlich schließt Striet unter den Freiheitsoptionen nicht aus, dass Gott mit seinem *experimentum mundi* an einer einzigen geschaffenen Freiheit scheitern kann, die sich im Ende der universalen Versöhnung und der universalen Vollendung verweigert, sei es aus pubertärer Aufmüpfigkeit, um Gott auszutesten, sei es aus Bosheit und Unwillen, sei es als Opfer einer abgründigen Leidensgeschichte aus existenziellem Unvermögen, usw.:

---

<sup>46</sup> STRIET, Die Zeit [wie Anm. 45], 118.

»[B]egreift man Gottes Allmacht, bezogen auf die Welt und die menschliche Freiheit, so, dass er sich selbst daran bindet, diese ihren Eigenlogiken zu überlassen und d. h.: anderer Freiheit tatsächlich Freiheit lassen zu wollen, so steht die Möglichkeit eines Scheiterns Gottes in seiner Allmacht im Raum. Denn wenn Gottes Menschenfreundlichkeit universal ist, er aber nur in der freien Anerkennung durch den Menschen Gott, d. h. beglückende und alle Tränen abwischende Liebe für ihn werden kann, aber er eben dies will, er sich deshalb in seiner Allmacht beschränkt, so würde Gott in seinem Willen scheitern, wenn auch nur ein Mensch sich ihm verweigerte.«<sup>47</sup>

Ein so an der Freiheit eines einzelnen Geschöpfes scheiternder Gott wäre in einem potenzierten Maße direktional von der Freiheitsgeschichte der Menschen betroffen, die jede modal starke prozesstheologische Bidirektionalität bei weitem übertrifft und so die panentheistische Drift im Blick auf das eschatologische Ende extrem verstärkt. Zugleich bleibt die Frage, ob eine Gott eigene Weise der Zeit in Gott selbst Modifikationen ansetzt, die eine entsprechende Anwendung der prozessphilosophischen Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur sowohl nahelegen als auch fordern.

Demgegenüber bleibt zu fragen, ob ein Mensch im Angesicht Christi und im Angesicht von Gottes unendlicher Liebe sich dieser Liebe letztgültig verschließen kann. Wie auch immer man sich die Dauer in der Vollendung vorstellen mag, bleibt ein geduldiges und barmherziges Warten Gottes noch auf den letzten Sünder oder Unvermögenden zu unterstellen, das alle Abgründigkeit menschlicher Geschichte und menschlicher Erfahrung liebend und heilend umfasst. So kommt es darauf an, »für die Art und Weise, wie sich Gott seinem Volke geoffenbart hat«, sensibel zu bleiben: »als der ›ich bin der ich (beständig für euch da) sein werde« (vgl. Ex 3,14; Hos 1,9 [...]). Das nie unterbrochene und nie aufhörende Warten des Vaters auf seine Kinder gibt eine Hoffnung, die auch in die Hölle hineinreicht.«<sup>48</sup>

## 7.2 Saskia Wendel: Pantheistin wider Wissen

Saskia Wendel (\*1964) hat in die Festschrift für Klaus Müller ein persönlich in Briefform gehaltenes Sendschreiben an einen christlichen

<sup>47</sup> STRIET, In der Gottesschleife [wie Anm. 45], 132.

<sup>48</sup> H. VERWEYEN, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008, 164; vgl. ebd. 158.

Panentheisten eingebracht, in dem sie sich von der bei Klaus Müller leitenden Verbindung von Panentheismus und monistischer Intuition und den monistischen Untiefen absetzt, um die Gründe für einen relationalen Theismus darzulegen. Zunächst versichert sie sich und dem Jubilar in der Übereinstimmung für ein rein rationales Denken und eine entsprechende philosophische Grundlegung der Theologie. Auch stimmen beide darin überein, dass die Idee der Einheit epistemisch notwendig ist, um Differenz denken zu können. Allerdings wird der ontologische Status der Idee unterschiedlich bewertet und werden daher einerseits fünf Einwände formuliert, die Wendels Absetzung vom monistisch ausgerichteten Panentheismus bestimmen, um andererseits ein reziprokes, bidirektionales Verhältnis von Gott und Welt zu formulieren:

Erstens erhebt sie gegenüber der von Müller im Anschluss an Henrich entfalteten Bewusstseinsphilosophie den Einwand, dass eine nichtegologische Bewusstseinstheorie jederzeit mit einem Naturalismus kompatibel ist und Henrichs Rückführung des menschlichen Bewusstseins mit seiner Erste-Person-Perspektive auf einen vorausgehenden ichlosen Grund nicht überzeugt, weil dieser Grund genau die Erste-Person-Perspektive und die Doppelstruktur von Subjekt und Person dann nicht mehr begründen kann und schließlich auch die Freiheit in diesem Geschehen als Prinzip allen Handelns unterbestimmt bleibt.

Zweitens problematisiert sie die Verhältnisbestimmung von Identität und Differenz und darin besonders »die unausgesprochen hegelianische Grundmelodie, nicht nur hinsichtlich des Begriffs der absoluten Einheit, sondern hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinheit und Besonderheit«. <sup>49</sup> Damit verbunden ist eine Kritik des starken Identitätsdenkens und der Verweis auf die politische Implikation, dass Denken niemals neutral, objektiv oder interesselos ist, sondern eben diese politische Implikationen mit zu bedenken hat.

Drittens thematisiert sie die sogenannten Nebenfolgen einer monistischen Metaphysik, die in der Einheit von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis ihren Ausdruck findet. So wird die »Gottesgewissheit« bei Müller als eine Form unmittelbarer Erkenntnis und Selbstgewissheit konzipiert.

---

<sup>49</sup> S. WENDEL, Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten, in: S. WENDEL/TH. SCHÄRTL (Hg.), Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers. Regensburg 2015, 225–240, hier: 231.



»Bin ich aber wirklich immer schon mit Gott vertraut, wenn ich mit mir selbst vertraut bin? Und müsste dann letztlich nicht jeder an Gott glauben, wenn er diese Vertrautheit zutreffend reflektiert? Und hat der, der nicht an Gott glaubt, seinen Verstand nicht richtig gebraucht, ist also genau besehen intellektuell unfähig, weil er seine eigene Selbstvertrautheit nicht so reflektiert, dass ihm die darin ebenso unmittelbar gegebene Gottvertrautheit einsichtig wird? Oder handelt es sich um eine falsche Einstellung des Willens.«<sup>50</sup>

Demgegenüber exponiert Wendel das Zuviel an Identität, aus dem diese Problemlagen hervorgehen.

Wenn nun viertens »das Universum als Ganzes und das bewusste Leben im Besonderen« Ausdruck und Gestalt des Göttlichen sind, könnte dies zu einer »direkten Darstellung« und »direkten Anwesenheit« des Absoluten führen. Damit »droht die Verendlichung des Absoluten bzw. die Gleichsetzung des Absoluten mit der Welt, ›deus sive natura‹, und damit die Möglichkeit einer monistischen Metaphysik naturalistischen Typs.«<sup>51</sup>

Fünftens verstricken sich monistisch ausgerichtete Metaphysiken »ohne die theistische Annahme eines frei handelnden Gottes in die Theodizeeproblematik.«<sup>52</sup> Im Anschluss an Schelling ist dann zu fragen, ob Gott nicht ein dunkler Grund innewohnt, der den Ursprung von Leid und Bösem verantwortet. Dann wären Leid und Böses Kollateralschäden des Zu-sich-selber-Kommens Gottes in der Geschichte. Im Kontrast formuliert Wendel die Überzeugung, der zufolge »Gottprinzip und Person zugleich [sind] und das Universum weder mit Gott identisch noch von ihm radikal unterschieden ist noch ihm als Teil zugehört«. Dabei wird Hegels Dialektik im Sinne einer differenzlosen Einheit interpretiert und mit Kant hervorgehoben, dass die Ideen intramentale Universalien und nicht extramentale Realitäten darstellen. Am Ende wird die Beziehung von Gott und Universum durch eine asymmetrische Relation von Entstehung und Erhaltung taxiert.

»Doch die Relation zwischen Gott und Welt ist ja nicht nur Bezug Gottes zur Welt, sondern auch In-Bezug-Genommen-Sein Gottes durch die Welt, durch das aus ihm selbst gesetzte Andere, und so handelt es sich unbeschadet der Asymmetrie im Verhältnis von Grund und Gegründetem doch auch um ein reziprokes Verhältnis. Dieses

<sup>50</sup> WENDEL, Sendschreiben [wie Anm. 49], 232.

<sup>51</sup> WENDEL, Sendschreiben [wie Anm. 49], 233f.

<sup>52</sup> WENDEL, Sendschreiben [wie Anm. 49], 233.

›Nicht-mehr-ohne-Einander‹ von Gott und Welt unterscheidet sich jedoch vom Gedanken einer Ewigkeit der Welt insofern, als Welt nicht immer schon mit Gott notwendig koexistiert und aus ihm gleichsam emaniert – er könnte sich auch schlichtweg nur auf sich selbst beziehen in einer innergöttlichen Relation und einem innergöttlichen Bildwerden –, sondern Kreation Gottes ist. Nun aber wirkt diese Kreation auf Gott zurück, mit dem sie in unauflösender Relation steht.«<sup>53</sup>

Damit erfüllt der Ansatz von Saskia Wendel in ihrer kritischen Absetzung vom monistischen Denken dennoch alle Kriterien eines differenzbewussten Pantheismus. Über einen relationalen Theismus hinaus geht die bidirektionale Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses innerhalb der grundlegenden Asymmetrie. Natürlich ist dieses Verhältnis bei Wendel als Freiheitsverhältnis gedacht und repräsentiert insofern zunächst den Mischtyp. Dennoch scheint die Rückwirkung auf Gott grundsätzlicher und stärker zu sein als in der Weise, wie Gott sich in aller Freiheit davon betreffen lassen will. Dem entspricht, dass Klaus Müller in seiner Erwiderung auf das Sendschreiben in den »Theologischen Rehabilitierungen« am Ende betont:

»Du [bist] eigentlich schon da, jedenfalls ziemlich nahe dem, was ich unter Pantheismus verstehe. Und so manche der Folgefragen, auf die ich an dieser Stelle nicht mehr eingehe (z. B. Ewigkeit der Welt versus Kreation), können philosophisch als offene Alternativen behandelt werden. Den Schlusssatz Deines Sendschreibens könnte ich ohne Weiteres als Kurzformel des Pantheismus empfehlen: dass

›[...] Gott und Welt in ihrem Verhältnis differenzierter Einheit ›nicht mehr-ohne-Einander‹ (können), trotz der Autonomie der Welt ihrem Prinzip gegenüber sowie der Eigenständigkeit Gottes der Welt gegenüber.«<sup>54</sup>

Am Beispiel des Beitrags »Theismus nach Kopernikus« lässt sich zeigen, dass der Mischtyp eher in Richtung eines reziproken bidirektionalen Pantheismus tendiert als in Richtung eines monodirektionalen relationalen Theismus. Damit wird die Wahrnehmung Klaus Müllers unterstrichen und hier die These vertreten, dass es sich

---

<sup>53</sup> WENDEL, Sendschreiben [wie Anm. 49], 241.

<sup>54</sup> WENDEL, Sendschreiben [wie Anm. 49], 239.

um einen Pantheismus wider Wissen handelt, der durch die klare Abgrenzung vom Monismus getragen ist.<sup>55</sup>

In dem Beitrag für ein Denken nach Kopernikus plädiert Wendel für die Fassung des Gottesbegriffs unter der Idee des Unbedingten, die zunächst ein epistemischer und anthropologischer Begriff ist, insofern sie der unbedingten Freiheit des Ich korrespondiert. Zugleich ist damit ein unbedingtes Sollen verbunden und stellt die Idee der Unbedingtheit schließlich einen ontologischen Begriff dar. Denn damit wird ein unbedingtes Sein und Wesen bezeichnet und ein grundloser Grund angesprochen, der nicht mehr in der Logik von Kausalität (d. h. als *causa sui*) konzipiert werden kann. Dieser grundlose Grund von allem ist mit Anselm als dasjenige zu verstehen, worüber hinaus Vollkommeneres nicht gedacht werden kann. Descartes fasst diesen Grund unter dem Begriff des Unendlichen und Hegel unterscheidet präzisierend zwischen dem Schlecht-Unendlichen formaler Unabschließbarkeit und dem wahrhaft Unendlichen dialektischer Fülle.

Gegenüber den anthropozentrischen und theozentrischen Restbeständen, die Gott als maximales Individuum und höchstes Seiendes fassen, muss Gott als Grund der intelligiblen wie der materiellen Welt gedacht werden können und darf nicht unter den Anschauungsformen von Raum und Zeit als Gott außer uns bzw. hinter der Welt oder gar als Gott nach der Welt wie ein »überirdisches Individuum« verstanden werden. Vielmehr muss er als »Mitte und Herz des Universums« begriffen werden, sodass Gott mit Cusanus und Giordano Bruno Mitte, Grund und Prinzip des Alls ist.<sup>56</sup> »Was als Schönes und Gutes auf absolute Weise fesselt, ist das Universum. Es verliert nichts, indem es alles enthält. Alles hat das Begehren, zu sein, aber nicht im Universalbegriff und auf einfache Weise, sondern als ein dies oder das.«<sup>57</sup> Positiv hervorgehoben wird, dass Gott, in Nähe zum Panpsychismus, den universalen Geist und die universale Materie in einer Koinzidenz der Gegensätze umfasst und in sich einschließt, sodass Bruno sowohl den Dualismus von Geist und Materie als auch den aristotelischen Hylemorphismus von passivem Stoff und aktiver

<sup>55</sup> Vgl. S. WENDEL, Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann, in: J. KNOP/M. LERCH/B. J. CLARET (Hg.), Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik. Festschrift für Karl-Heinz Menke, Regensburg 2015, 17–46.

<sup>56</sup> WENDEL, Theismus nach Kopernikus [wie Anm. 55], 25.

<sup>57</sup> G. BRUNO, Über die fesselnden Kräfte im Allgemeinen, in: G. BRUNO/E. SAMSONOW (Hg.) Giordano Bruno, München 1999, 166–228, hier: 167.

Form überschreitet und das Potenzial des Absoluten herausstellt, als körperhaft Einzelnes hervorzutreten. Unumwunden gibt Wendel zu, dass diese Überlegungen von Bruno vielfach pantheistisch und panentheistisch interpretiert und rezipiert wurden, wohingegen sie einen Theismus in dieses Denken eintragen will, um die Differenz zwischen Gott und Universum aufrechtzuerhalten. Ihre Auseinandersetzung mit Whitehead und Hartshorne und ihre Absetzung vom modal starken bidirektionalen Panentheismus braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden, um das zentrale Anliegen der Vergegenwärtigung Gottes im Universum und als Universum bzw. im Einzelnen im Universum und als einzelne Person darzulegen. Vor dem Hintergrund von Manfred Frank unterscheidet sie die Subjekt-Perspektive des Ich als Zur-Welt-Sein des Daseins von der Person-Perspektive als In-der-Welt-Sein des Daseins und als Anderes unter Anderem und Anderen, so aber relational als Mit-Anderen-Sein. Subjekt-Sein und Person-Sein bezeichnen deshalb keine Entitäten, sondern Vollzugsformen oder Strukturen des bewussten Lebens. Dabei ist die Subjekt-Perspektive mit dem Gedanken der transzendentalen Freiheit spontaner Selbstsetzung und der Freiheit spontaner Bestimmung *für* oder *wozu* gekennzeichnet, die das Neu- und Anderskönnen beinhaltet. Hingegen wird die Person-Perspektive davon unterschieden und Person nicht durch freie Subjektivität bestimmt. Die göttliche Subjekt-Person ist in dieser Doppelstruktur als freies Zur-Welt-Sein und als soziales In-der-Welt-Sein charakterisiert. Das bedeutet für das Gott-Welt-Verhältnis:

»Möglichkeitsbedingung dieser Relation ist Gottes Einzigkeit, also seine mit einer Subjektperspektive verbundene Selbstgewissheit, sowie sein Vermögen der Kreativität, also das Potenzial, anderes bzw. Neues hervorzubringen und in diesem Sinne einen Anfang zu setzen. Da dieses andere nicht ›nur‹ ein einzelnes ist, [...] sondern das All, der Kosmos, so ist das Verhältnis Gottes zu seinem Anderen quasi kosmisch: er bezieht sich auf einzelnes wie auf das All zugleich, auf eine Vielzahl von Welten im Universum und auf das Universum als Ganzes. So gesehen ist er auf der einen Seite Subjekt, ›einzig‹, auf der anderen Seite Person, doch als Person bezieht er sich auf alles, was ist. In diesem Sinne ist Gott eine ›kosmische Person‹, nicht aber [wie bei Hartshorne] ›kosmisches Individuum‹ und nicht nur Interaktion, sondern interagierendes Subjekt, da die Subjektperspektive nicht allein einem begrenzten, verkörperten Einzelwesen zukommen muss. [...] Diese Doppelstruktur Gottes als Subjekt und Person entspricht durchaus der

die Polarität Gottes als Ur- und Folge-Natur bzw. schöpferischer wie erwidender Liebe, von der die Prozesstheologie spricht, allerdings unter Einschreibung des Theismus.«<sup>58</sup>

Diese Unterscheidung von Ur- und Folge-Natur ergibt sich bei Wendel auch dadurch notwendig, dass Gott in der Subjekt-Perspektive vorzeitlich, doch in der Person-Perspektive zeit analog zu fassen ist. Insgesamt wird diese Kosmovision des Göttlichen mit der cusanischen Konzeption der *complexio* bzw. *implicatio* der Welt in Gott und der *explicatio* Gottes in der Welt vorgestellt. In dieser Weise ist die Subjekt-Perspektive oder Ur-Natur die Möglichkeitsbedingung und Voraussetzung des Kosmischen und der Ereignisse in ihm. Hingegen ist die Person-Perspektive als Ausfaltung Gottes durch die mentale und physische Wirklichkeit mitbestimmt, die sie als Folgenatur in sich einbezieht. Dies alles geschieht in der Perspektive der Beziehung (Relation) und wird unter der Perspektive der Freiheit für das Verhältnis von freiem Entschluss und intrinsischer Selbstentsprechung (Notwendigkeit) vorgestellt. In der Person-Perspektive ist Mentales wie Physisches und letztlich alles Positive als »coincidentia oppositorum« in Gottes Personsein zu integrieren, wohingegen alle Vermögen und Potenziale aus der Subjektperspektive der Ur-Natur hervorgehen. In dieser Konzeption wird auch die Trinitätstheologie im Sinne der Vermögen und Potenziale Gottes (vgl. Potenzenlehre bei Schelling) angezeigt, sodass die trinitarischen Hypostasen nicht kappadokisch als selbstvollmächtige Träger des göttlichen Wesensvollzugs, sondern im Sinne der lateinischen Prävalenz des Wesens als Potenziale der einen Subjektivität Gottes aufzufassen sind. Dies ist ein Konzept, das erhebliche Nähe zu einem möglichen muslimischen Verständnis von Geist und Wort als Wesens-Attribute Gottes entwickelt.<sup>59</sup>

### 7.3 Thomas Oord: Vom relationalen Open Theism zum modal starken Pantheismus

Thomas Jay Oord (\*1965) bezeichnet seine Theologie als »offene und relationale Theologie«. Damit ist er einerseits dem »open theism«

<sup>58</sup> WENDEL, Theismus nach Kopernikus [wie Anm. 55], 42f.

<sup>59</sup> Vgl. B. NITSCHKE, Der Heilige Geist im Islam. Eine Sondierung für das christlich-muslimische Gespräch, noch unveröffentlicht.

zuzuordnen,<sup>60</sup> verbindet diesen aber andererseits mit Ansätzen aus der Prozessphilosophie und kommt dadurch zu einem modal starken bidirektionalen Panentheismus. Dieser nimmt seinen Ausgang bei einer relationalen Theologie der Liebe, die Gott als jene wesentlich kenotische Liebe begreift, die in ihrer Selbstgabe alles geschöpfte Sein eröffnet und ermächtigt.

Zu den grundlegenden Annahmen des »open theism« gehört erstens die Behauptung der Willensfreiheit Gottes und die Willensfreiheit des Menschen. Gott schenkt Freiheit und tritt mit seinen Geschöpfen als lebendiger Gott der Geschichte in Beziehung. Gott erweist sich als personal zugewandt, zeitlich bestimmt und sich in seinem Sein verändernd.

Da sich für den offenen Theismus der freie Wille des Menschen und eine göttliche Allwissenheit logisch ausschließen, kann Gott – zweitens – kein Wissen über alle zukünftigen Ereignisse haben. Gott ist allwissend nur in Bezug auf die in Gesetzen »festgelegte« Wirklichkeit, jedoch nicht in Bezug auf die Menschengeschichte und ihre Zukunft, die wegen der menschlichen Freiheit offen ist: Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann er »nicht mit Sicherheit alles wissen [...], was in der Zukunft passieren wird«<sup>61</sup>, denn »[z]ukünftige Ereignisse existieren noch nicht und sind daher prinzipiell noch nicht wissbar«.<sup>62</sup> Damit wird allerdings Gott nicht als vorausgehender Grund des Seins von Welt, Zeit und Geschichte verstanden, der kopräsent zu allen Ereignissen der Welt ist, sondern wie ein menschenanaloges und der Zeit unterworfenen Wesen gefasst.

Drittens ist dem offenen Theismus einerseits die Zukunft und der Verlauf der Geschichte – und zwar auch für Gott – offen, andererseits ist Gott selbst, der sich der Schöpfung personal zuwendet, offen. Damit wird die Dimension des Zeitlichen in Gott und sein Handeln eingetragen.

---

<sup>60</sup> Vgl. TH. J. OORD, *Open and Relational Theology. An Introduction to Life-Changing Ideas*, Downers Grove 2021; TH. J. OORD/W. A. SCHWARTZ, *Panentheism and Panexperientialism for Open and Relational Theology*, in: G. BRÜNTRUP/B. P. GÖCKE/L. JASKOLLA (Hg.), *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind* (= Innsbruck studies in philosophy of religion 2), Paderborn 2020, 231–252.

<sup>61</sup> TH. J. OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht. Ein offener und relationaler Zugang zum Wirken Gottes in der Welt*, Gasmere 2020, 107.

<sup>62</sup> OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 107; vgl. G. A. BOYD, *The Open Theism View*, in: J. K. BEILBY/ P. R. EDDY, *Divine Foreknowledge. Four Views*, Westmont 2001, 14.

Entscheidend ist – viertens – die Annahme, dass »Liebe [...] die primäre Eigenschaft Gottes« ist und Gott »uns [aufruft], ein Leben in Liebe zu führen«. <sup>63</sup>

Mit den Verfassern von *Openness of God* ist Oord der Überzeugung, dass »die übergreifende Botschaft der Bibel am besten zu den [...] grundlegenden Vorstellungen offener und relationaler Theologie passt«. <sup>64</sup> Mit der Prozesstheologie, die er als »Relationale Theologie« interpretiert, teilt Oord die Idee, dass die Zuwendung Gottes zur Welt weniger als ein Interventionismus denn als den geschaffenen Dingen innerlich gegenwärtige, lockende Kraft aufzufassen ist. <sup>65</sup> Open Theism und Prozessdenken gehen außerdem gemeinsam »davon aus, dass die Schöpfung eine Rückkoppelung auf Gott entfaltet, weil Gott eine maximal empathische Wirklichkeit ist, die sich von allem, was ist, zuinnerst betreffen lässt«. <sup>66</sup>

#### 8.4.1 Gottes Sein als Liebe – »wesentliche Kenosis«

Weil Gott in seinem Wesen selbst Liebe ist und sich in seinem Sein als Liebe vollzieht [»Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8.16)], ist er als liebende Relationalität wesentlich und unmittelbar auf die Liebe zur Schöpfung hin geöffnet: »Gottes Liebe ist nicht egoistisch. Gottes Liebe ist viel mehr als die Selbstbetrachtung in der Dreifaltigkeit. Wir sollten glauben, dass Gott mit einer Welt von Geschöpfen in Beziehung steht, mit denen liebevolle Beziehungen des Gebens und Empfangens entstehen.« <sup>67</sup> Oord geht davon aus, dass die Liebe als zentrale Wesenseigenschaft auch eine intrinsisch notwendige, weil ihm wesensmäßig entsprechende Beziehung zur Welt impliziert. Es gilt: »Gottes wesentliche Beziehung zur Welt und innerhalb der Trinität macht es plausibel zu sagen, dass Gott Liebe ist und dass Gott uns notwendigerweise liebt.« <sup>68</sup> Die Auszeichnung der Liebe

<sup>63</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 107.

<sup>64</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 105f.

<sup>65</sup> Vgl. M. REMÉNYI, Gott ist die Liebe. Zu Thomas J. Oords Projekt einer essentiellen Kenosis, in: TH. J. OORD, Gottes Liebe zwingt nicht. Ein offener und relationaler Zugang zum Wirken Gottes in der Welt, Downers Grove 2020, 223–238, hier: 230.

<sup>66</sup> REMÉNYI, Gott ist die Liebe [wie Anm. 65], 230.

<sup>67</sup> TH. J. OORD, The Nature of Love. A Theology, Danvers 2010, 81.

<sup>68</sup> OORD, The Nature of Love [wie Anm. 67], 107. Mit polemischer Zuspitzung präzisiert Oord seine Position in Abgrenzung von und in Bezug zu Barths Trinitätstheologie und der Prozesstheologie: »Einige Theologen scheinen zu glauben, dass wir

als primäres Wesensattribut lässt in gewisser Weise unterbestimmt, dass Gott in seinem trinitarischen Selbstvollzug Liebe ist. Gegenüber einer Vorstellung innertrinitarischer *Communio*, die als Liebesgemeinschaft in sich selbst Freiheit und Liebe realisiert und daher Schöpfung nicht notwendig annehmen muss, lehnt Oord, vermutlich in Nähe zu den antitrinitarischen Arminianern, dies als egoistische Selbstbespiegelung ab und betont die intrinsische Notwendigkeit der Schöpfung aus kenotischer Liebe.

Denn Gott ist *qua* kenotischer Liebe ekstatisch, sich-verschenkend in Liebe und aus Liebe, sodass die Schöpfung in der Liebe selbst Vollendung findet. Es gehört zum Wesensvollzug Gottes, zu lieben, sodass Gott nicht nichtlieben kann, aber dennoch frei ist in der Weise, wie er seine Liebe vollzieht und zur Geltung bringt. *Kenosis* wird konsequent als Bestimmung des Wesens Gottes gedacht. Jesu kenotische Liebe ist dabei Ausdruck des Wesens Gottes.<sup>69</sup> *Kenosis* wird als ermächtigende »Selbst-Gabe« verstanden, in Anlehnung an den paränetisch-menschendienlichen Charakter des Begriffs im Philipper-Hymnus.<sup>70</sup> Liebe als »wesensmäßige Kenose« ist darin von der Unfähigkeit, zu zwingen oder zu kontrollieren, bestimmt:

»Liebe zwingt nicht im metaphysischen Sinn, weil sie andere niemals kontrolliert. Bezogen auf Gott heißt das, dass die Unfähigkeit zum Zwang im metaphysischen Sinn bedeutet, dass Gott andere oder Situationen nicht kontrollieren kann.«<sup>71</sup>

---

zwischen zwei Optionen wählen müssen [...] Sie gehen davon aus, dass wir wählen müssen zwischen der Behauptung, dass Gott notwendigerweise in der Dreifaltigkeit liebt oder Gott notwendigerweise die Geschöpfe liebt. Viele selbsternannte Trinitarische Theologen bejahen die ewige Liebe in der Trinität; die Prozesstheologie impliziert, dass Gott die Schöpfung ewig liebt. Die essentielle Kenosis-Theologie [...] besagt, dass Gott sowohl notwendigerweise in der Trinität liebt als auch notwendigerweise die Geschöpfe liebt« (OORD, *The Nature of Love* [wie Anm. 67], 131).

<sup>69</sup> »Kenosis [dient] heute primär zur Beschreibung der Art und Weise, wie Jesus das Wesen Gottes offenbart. Anstatt sich vorzustellen, wie Gott in der Inkarnation auf bestimmte Eigenschaften verzichtete, denken mittlerweile viele, dass die Kenosis Jesu uns zeigt, wer Gott ist und wie er handelt. [...] Daher denke ich, wenn ich von Kenosis spreche, weniger daran, wie Gott Mensch wurde, sondern eher daran, wie man Gottes Wesen im Licht inkarnierter Liebe verstehen kann. Denn Jesus ist, wie der Verfasser des Hebräerbriefes es formuliert, »das Abbild seines [Gottes] Wesens« (Hebr 1,3). Im Licht der kenotischen Liebe Jesu können wir etwas über Gottes Wesen erfahren.« (OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 154).

<sup>70</sup> Vgl. OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 157.

<sup>71</sup> OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 182.



Daher ist es konsequent, wenn Gott selbst die Schöpfung und den Menschen in eine Eigengesetzlichkeit und in die Offenheit einer Entwicklung hinein freigibt, die nicht prädestiniert und nicht vorkontrolliert ist. Die Schöpfung selbst ist durch Prozesse der evolutiven und komplexitätssteigernden Selbstorganisation gekennzeichnet. Mensch und Schöpfung beruft und lockt Gott hin zur Realisierung ihres Wohlergehens, um seine Liebe zu vergegenwärtigen.<sup>72</sup>

Weil die Liebe Gottes als primäre Wesenseigenschaft seiner Souveränität und Macht vorausgeht, also die Klammer oder das Vorzeichen seines Handelns ist, muss sich Gott nicht erst dazu entscheiden, über seine Geschöpfe keine kontrollierende Herrschaft auszuüben. Liebe kann nur freigebend, lockend und einladend sein.<sup>73</sup> Wie für Gott die Selbstentäußerung nicht Selbstverlust bedeutet, so der Mitvollzug kenotischer Liebe seitens der Menschen nicht Selbstverzicht und Selbstpreisgabe. Vielmehr werden Prozesse gesunder Selbstliebe initiiert, aus der die Überschüssigkeit der Liebe hervorgeht.<sup>74</sup> Die Kenosis dezentriert die Selbstliebe und fördert die Selbstlosigkeit, ohne das Selbstinteresse aufzuheben.

#### 8.4.2 Schöpfung als »Creatio ex Creatione a Natura Amoris«

Weil Gott von Ewigkeit her Liebe ist und Liebe relational ist, ist Gott der Schöpfung immer schon zugewandt. Er erschafft immer und zu jeder Zeit wegen seiner Liebe. Diese Vorstellung kann nach Oord nicht mit dem Gedanken der *creatio ex nihilo* übereingebracht werden. Zum einen setzt *creatio ex nihilo* für Oord – im Sinne der

<sup>72</sup> »Gottes Wirken in unserer Welt zeichnet sich dadurch aus, dass er die Schöpfung zum Wohlergehen ermächtigt und inspiriert. Gott erhält zudem notwendigerweise die Gesetzmäßigkeiten des Universums aufrecht, weil diese Regelmäßigkeiten aus Gottes ewigem Wesen der Liebe stammen. Der Zufall in der Welt und der geschöpfliche freie Wille sind genuin. Gott ist keine Art Diktator, der auf mysteriöse Weise die Fäden zieht. Gott kontrolliert andere niemals. Dennoch wirkt Gott Wunder – allerdings ohne dabei Zwang auszuüben. Gott erhält die ganze Schöpfung auf fürsorgliche Weise und beruft sie zu Liebe und Schönheit.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 91f.).

<sup>73</sup> Vgl. OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 157.

<sup>74</sup> »Kenosis als sich selbst verschenkende, andere ermächtigende Liebe fördert zudem die gesunde Selbstliebe. Sich selbst schenkende Liebe beinhaltet zuweilen auch Selbstopfer. Leider glaubten viele Christen lange, dass sich selbst schenkende Liebe dem Handeln zum eigenen Wohlergehen widerspricht.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 158).

Prozessphilosophie – eine Allmacht voraus, die, weil sie in souveräner Entscheidung alles hervorbringt, auch alles ordnen und dirigieren muss. Solches kann freilich nicht der Fall sein, wenn Gottes Allmacht relational als Allliebe gefasst wird, dass also Gottes Liebe alles vermag, was Liebe vermag. Dabei irritiert die Festschreibung, nach welcher Vertreter der *creatio ex nihilo* keine guten Gründe haben, Gott in seinem Wesen als Liebe zu bestimmen. Denn es gehört zur Standarddeutung deutscher bzw. kontinentaler Theologie, die *creatio ex nihilo* als *creatio ex amore* zu begreifen.<sup>75</sup>

Zum anderen interpretiert Oord den Gedanken der *creatio ex nihilo* so, dass das Konzept der Liebe darin nicht als Wesensbestimmung Gottes gefasst würde und Gottes Liebe zur Welt darum widerrufbar wäre. Das ist eine ziemliche Verzerrung aller Konzepte, welche aufgrund der Freiheitsbestimmtheit und Allmacht der Liebe eine *creatio ex nihilo* vertreten. Mit dem Gedanken der *creatio ex nihilo* wird von Oord willkürliche Allmacht im Sinne der *potentia Dei absoluta* verbunden, gemäß der Gott sich auch entschließen könnte, die Schöpfung und die Geschöpfe nicht zu lieben:

»Da die *creatio ex nihilo* impliziert, dass Gottes ewige Natur keine Liebe zur Schöpfung beinhaltet, haben diejenigen, die die Schöpfung aus dem Nichts annehmen, keinen Grund anzunehmen, dass Gott auch morgen noch die Geschöpfe lieben wird. Die *creatio ex nihilo* stützt nicht die Ansicht, dass Gott uns immer lieben wird.«<sup>76</sup>

So vertritt Oord eine kuriose Differenz bzw. einen Antagonismus zwischen dem Wesen Gottes als Liebe (Oord) und Gottes freier Selbstbestimmung (Position der *creatio ex nihilo*). Dies hat seinen Grund darin, dass Oord den inneren Zusammenhang von Freiheit und Liebe nicht bedenkt. Im Sinne von Hermann Krings und Thomas Pröpfer (1941–2015) kann Freiheit als Wollen der anderen Freiheit bestimmt werden. Sie ist gerade offen dafür, sich auch als unbedingte Liebe und unbedingter Zuspruch an anderes Leben und an andere Freiheit zu bestimmen.<sup>77</sup> Sofern der unbedingte Entschluss zu anderer

---

<sup>75</sup> Vgl. K. VON STOSCH, Allmacht als Liebe denken: Zur Verteidigung einer theologischen Grunderkenntnis neuerer Theologie, in: TH. MARSCHLER/TH. SCHÄRTL (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen Systematischer Theologie und Analytischer Philosophie, Münster 2016, 251–266.

<sup>76</sup> OORD, God Always Creates out of Creation in Love [wie Anm. 12], 119.

<sup>77</sup> Vgl. H. KRINGS, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (= RPPH 12), Freiburg u. a. 1980, 170: »Der Vollzug der Freiheit als Bejahung anderer Freiheit enthält einen

Freiheit einen Überschuss an Unbedingtheit enthält, der mit der Bejahung anderer Freiheit und dem Wollen anderer Freiheit einhergeht, kann die Bejahung der anderen Freiheit sich zur Liebe als Bejahung der anderen Person in ihrer individuellen Persönlichkeit weiten und vertiefen. Die Bejahung von Dasein und Dass-Sein der anderen Freiheit weitet sich in der Liebe auf das Sosein der konkreten Person hin. Liebe ist deshalb Liebe nur aus Freiheit und in Freiheit. Sie ist wesentlich *freigebend*, in Freiheit hinein entlassend, und *freigiebig*, sich verschenkend.

---

unbedingten Anspruch; er besitzt als unbedingtes Sich-öffnen die Dimension des Unbedingten und greift, kraft seiner eigenen Form, auf unbedingte Freiheit vor. Transzendentale Freiheit realisiert sich darum in der Bejahung anderer Freiheit und im Vorgriff auf unbedingte Freiheit«. Vgl. ebd. 173f.: »Die Grundkategorie, unter der Gott im Neuen Testament begriffen wird, ist die Kategorie der Liebe, d. h., eines freien Sichöffnens und Hingebens in sich selbst [...] und für die Menschen [...]. Das ursprüngliche Sich-Öffnen konstituiert jene Materialität des Wollens, welche das inhaltlich bestimmte Tun unmittelbar und nicht vermittelt durch eine Vorschrift als freies Tun hervorgehen lässt.« PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. 1 [wie Anm. 42], 608f.: »So liegt die Bedeutung des Freiheitsdenkens für das Verständnis des *Geschichts- und Offenbarungshandelns Gottes* grundlegend darin, dass es um der Freiheit Gottes wie des Menschen willen, ohne die Gottes Liebe als solche weder den Menschen erreichen noch der Mensch Gottes Verherrlichung und Ehre sein könnte, die Geschichte zwischen beiden ernsthaft als *offene* zu denken verlangt und auch ermöglicht. So einzigartig nämlich, um dies schon vorwegzunehmen, Gottes Allmacht gegenüber jeder endlichen, gegensatzabhängigen und abhängig haltenden Macht schon darin erscheint, dass sie freie, auch zu ihm sich verhaltende Wesen hervorbringt und sein lassen kann, so wenig kann es ihr widersprechen, dass er selber sich dazu bestimmte, sich von ihnen bestimmen zu lassen, und eine entsprechend offene Geschichte mit ihnen riskierte – bis hin zu dem Ereignis, *quo nil maius fieri potest*, in dem er sich selbst, doch ohne vernichtet zu werden, dem tödenden Widerspruch preisgab und seine Allmacht als Allmacht der *Liebe*, als wahrhaft göttliche Allmacht *erwies*. Ihre wesentliche Ursprünglichkeit erlaubt es nun grundsätzlich (eben dies intendierte ja schon der Begriff der *potentia Dei absoluta* bei *Duns Scotus* und *Ockham*), Gottes schöpferische Freiheit und wirksame Unmittelbarkeit in jedem Moment auch seines geordneten Handelns und eben damit seine Fähigkeit zu denken, auf das Tun der freien Menschen antwortend eingehen zu können – dies aber so, dass sein grundlegender Heilsratschluss unverändert, er selbst im Stehen zu sich und seiner je größeren Liebe beständig, in seinen kontingenten Entschlüssen also mit sich identisch bleibt: primäres Subjekt einer offenen Geschichte, die ihm gleichwohl nicht entgleitet, verfällt oder zersplittert, sondern in Gottes originärer Innovationsmacht, deren Möglichkeiten niemals erschöpft sind, ihre verheißungsvolle Zukunft behält und ihre Kontinuität aus der steten, einsatzwilligen Treue seines unbedingt entschiedenen universalen Heilswillens gewinnt.«

Oord hingegen bestimmt Liebe, Freiheit und Wille zeitlich nacheinander und einander entgegengesetzt:

»Mein Modell, das Gott als wesentlich kenotisch denkt, [setzt] Gottes Selbstbegrenzung als unfreiwillig [an]. Gottes Wesen der Liebe geht seinem souveränen Willen logisch voraus. Das bedeutet, dass Gottes sich selbstbegrenzende Kenosis primär in Gottes ewigem und unveränderlichem Wesen der Liebe gründet und nicht in einer freiwilligen Entscheidung Gottes.«<sup>78</sup>

Das ungeklärte Verhältnis zwischen Freiheit und Liebe, das den Gedanken der Freiheit Gottes – im Unterschied zur Liebe – mit einer Konzeption der *potentia Dei absoluta* als Willkür verbindet und die Bestimmungen der Arminianer aktualisiert, trägt dann die Konsequenz in sich:

»Gott ist nicht frei in der Entscheidung, ob er lieben will, weil Gottes Wesen Liebe ist. Hierin stimmt wesentliche Kenosis mit Jacob Arminius überein, der sagt, Gott sei nicht aus freien Stücken gut; das heißt, er ist nicht gut im Sinne einer frei von ihm gewählten Eigenschaft, sondern im Sinne einer wesentlichen Notwendigkeit.«<sup>79</sup>

Damit übergeht Oord, dass Gottes trinitarischer Selbstvollzug in neueren Diskursen wesentlich als Liebe und seine Allmacht als Allliebe bestimmt wird.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 92.

<sup>79</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 160.

<sup>80</sup> Vgl. VON STOSCH, Allmacht als Liebe denken [wie Anm. 75], 251–266; OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 190: »In meinen Augen ist Gott mindestens in dreierlei Hinsicht allmächtig. Gott ist ... 1. mächtiger als alle anderen. 2. der einzige, der Macht auf alles ausübt, was existiert. 3. die letzte Quelle der Macht für alle Geschöpfe. Als der eine Allmächtige verwirklicht Gott Macht durch seine sich selbst schenkende Kenosis, der nichts und niemanden zwingenden Liebe. Göttliche Liebe ist die Vorbedingung der Allmacht Gottes.« Präziser ließe sich hier sagen, dass Gottes Liebe der Wesensvollzug seiner Allmacht ist und Gottes Allmacht alles vermag, was Liebe vermag. Auch: »Im Gegensatz [zu Sanders' Position] glaube ich tatsächlich, dass Gottes Wesen die Art von Welt vorgibt, die Gott erschaffen musste. Gott musste gemäß seinem göttlichen Wesen handeln und die alle anderen überragende Eigenschaft seines Wesens ist die Liebe. Aus diesem Grund glaube ich, dass die Liebe Gottes letztgültiger Wegweiser bei der Erschaffung der Welt ist. In meinen Augen geht die Liebe der Macht im Wesen Gottes logisch voraus. Wenn die Liebe die Souveränität überragt, hat das Konsequenzen dafür, wie wir uns Gottes fortwährendes Schaffen und In-Beziehung-treten mit seinen Geschöpfen vorstellen sollten.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 147; vgl. J. SANDERS, *The God Who Risks. A Theology of Divine Providence*, Downers Grove <sup>2</sup>2007, 71).

Der Unterschied zwischen Gott und den Menschen besteht nach Oord nun darin, dass freie Geschöpfe frei entscheiden können, ob sie lieben wollen und wie sie diese Liebe ausdrücken: »Sie besitzen kein ewiges Wesen, das in der Liebe alle anderen Eigenschaften überragt und notwendiger Bestandteil ihres Wesens ist. Aus diesem Grund können Geschöpfe sündigen oder Übel tun.«<sup>81</sup> So sind die Geschöpfe frei, zu sündigen und Übles zu tun, wohingegen Gott in dieser Hinsicht nicht frei ist. Dieses Argument unterstreicht die Wahlfreiheit und Optionen-Freiheit und bestimmt die Sünde als genuine Möglichkeit der Freiheit.

Durch die Trennung und gegenseitige Äußerlichkeit von Freiheit und Liebe kommt es schließlich zu etwas drastischen Formulierungen von Gottes Agape-Güte und einem pointillistischen Verständnis von Gottes Freiheit im Blick auf die Prozesse der Schöpfung und die Geschichte der Menschen. Zum einen ist Gott nicht frei im Blick auf die Tat der Schöpfung: »Gottes liebendes Wesen verlangt von Gott, eine Welt mit Geschöpfen zu erschaffen.«<sup>82</sup> Zum anderen

»geht wesentliche Kenosis davon aus, dass Gott frei entscheidet, wie er diese Liebe jeden Augenblick aufs Neue mit Leben füllt. In dieser Hinsicht ist Gott vollkommen frei. In jedem Moment entscheidet Gott aus freien Stücken, auf die eine Art statt auf die andere zu lieben, weil verschiedene Optionen verfügbar sind.«<sup>83</sup>

### 8.4.3 Das Weltverhältnis Gottes

Gottes Wesen als Liebe gibt dabei vor, welche Art von Welt hervorgebracht wird (werden muss): 1. Gott kooperiert mit der von ihm ermächtigten und inspirierten Schöpfung. Da Gott nicht zwingt, setzt er die Wesen als selbstwirksam und eigengesetzlich frei. 2. Die Regelmäßigkeiten in der Schöpfung stammen aus Gottes Wesen als

<sup>81</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 161.

<sup>82</sup> »So viele verschiedene Geschöpfe zu lieben verlangt Gott verschiedenartige Handlungsweisen ab. Gott ist keine stationäre Macht oder ein unpersönlicher Eisklotz. Vielmehr bekräftigt wesentliche Kenosis, dass sich das göttliche Handeln verändert, weil Gott persönlich in wechselseitige Beziehungen, die auf Geben und Nehmen beruhen, mit all seinen Geschöpfen verwickelt ist. Die himmlische Sehnsucht nach dem Wohlergehen aller fordert Gott zu verschiedenen Liebestaten auf.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 145).

<sup>83</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 160.

Liebe und werden daher erhalten: »Weil Gottes Wesen Liebe ist, schenkt Gott seinen Geschöpfen Freiheit, Wirkmacht und Selbstorganisation und er erhält die Regelmäßigkeiten der Natur aufrecht.«<sup>84</sup> Gottes Schöpfung aus Liebe steht in Kontinuität mit der ermächtigten Eigengesetzlichkeit der Schöpfung, da Gott als ermächtigende bleibende Kausalität in der eigenen Kausalität der Schöpfung ist: »Der Gott, der immer anwesend und aktiv in seiner Schöpfung ist, muss niemals intervenieren.«<sup>85</sup> 3. Die Möglichkeit von Wundern wird in diesem Zusammenhang affirmiert. Diese werden als gute, außergewöhnliche Ereignisse, die durch Gottes nicht kontrollierende Liebe geschehen, aufgefasst. Gott eröffnet dabei, angepasst an eine bestimmte Situation, den Menschen und Wesen in der Welt neue eigene Vollzugsmöglichkeiten in Form, Struktur und Lebensart. So sind die Geschöpfe frei, diese eröffneten Möglichkeiten anzunehmen oder sich diesen gegenüber zu verschließen. Wunder sind also besondere Chancen und Befähigungen zur Kooperation mit dem in Liebe kontinuierlich erschaffenden Gott.

Damit ist auch klar, dass Gott einerseits als Geist allgegenwärtig innerlich ist und handelt und andererseits nicht als ein Seiendes unter Seienden, als eine raum-zeitlich-physikalisch interventionierende Größe oder Ursache gedacht werden kann. Gott bewirkt als er selbst (der Unendliche und Vollkommene) die Differenz zur Schöpfung, die in einer realen Unterschiedenheit zu Gott existiert, obwohl sie ganz aus Gottes Liebe hervorgegangen ist und in der fortwährenden erschaffenden Liebe Gottes existiert. Entsprechend kann und will Gott einerseits nicht jedes Ereignis in der Schöpfung und in der Menschengeschichte vorherbestimmen oder kontrollieren oder gar determinieren:

»Wenn Gottes Liebe kooperiert, anstatt zu kontrollieren und wenn Gott Gewissheiten aufs Spiel setzt und sie nicht erzwingt, dann verhindert Liebe als logisch primäre Eigenschaft, dass Gott alles bestimmt. Gott kann den Geliebten zu nichts zwingen, weil, wie Sanders richtig erklärt, Liebe sich nicht gewaltsam aufzwingt.«<sup>86</sup>

<sup>84</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 92.

<sup>85</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 195. Auch: »Laut der wesentlichen Kenosis entsteht das dynamische, gelegentlich chaotische und teilweise zufällige Universum mit seinen verschiedenen Systemen und Prozessen aus Gottes notwendig kreativer und kenotischer Liebe. Der freie Prozess des Lebens ist ein wesentlicher Ausdruck göttlicher Gnade.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 172).

<sup>86</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 146.

Andererseits gibt es bei Oord keine methodologische Klärung, wie diese kooperative Wirksamkeit und die Dialogizität Gottes gedacht werden können. Es dominiert eine pointillistische und aktualistische Vorstellung von Gottes Handeln, die zur Folge hat, dass die Liebe für unzählige Geschöpfe ein gleichzeitiges, vielförmiges und maßgeschneidertes Handeln in jedem Augenblick verlangt, das an Adressaten und Situationen angepasst ist, mit der Befähigung, sich zu verändern und sich erneut anzupassen.<sup>87</sup> Zwar nicht im Sinne des Interventionismus, jedoch im Sinne eines pluralen und zugleich situationsentsprechenden dynamischen Aktionismus wird Gott als die übergroße Mega-Instanz gedacht, die sich adressatengemäß und situationsgemäß in Liebe zuwendet. Wie solche *potentia Dei ordinata* genauerhin zu denken ist, wird nicht gezeigt. Insofern setzt Oord durchaus ein Handeln Gottes in und durch geschöpfliche Zweitursachen an, ohne Gott selbst auf die Ebene von geschöpflichen Zweitursachen zu bringen.<sup>88</sup>

Insgesamt bleibt schwer verständlich, wie dieser Dauer-Aktionismus nicht der prinzipialen Erstursächlichkeit Gottes widersprechen soll, in der »die Prozesse [der Selbstorganisation] und Regelmäßigkeiten unseres Lebens [...] aus Gottes Wesen der kenotischen Liebe«<sup>89</sup> entspringen. Diese Inkohärenz Oords spiegelt sich auch in die Frage nach einer Quasi-Körperlichkeit Gottes wider, die Oord an der Metaphorik der *ruah* festmacht. Diese wird entweder als »Verstand« oder als »Wind« übersetzt und hat im ersten Falle immateriellen und im zweiten Falle naturalen Charakter. Für beide Charaktere wird eine

<sup>87</sup> Vgl. OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 165.

<sup>88</sup> »Obwohl wesentliche Kenosis unterstreicht, dass Gott nicht zwingen kann, versteht sie Gott als allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Quelle der Wunder, der stets durch andere und anderes nicht kontrollierende Liebe handelt.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 189). Ausführlicher: »Meiner Überzeugung nach ereignet sich ein besonderes Wirken Gottes, das Wunder ermöglicht, wenn Gott seinen Geschöpfen neue Möglichkeiten, Formen, Strukturen oder Lebewesen eröffnet. [...] Diese von Gott geschenkten neuartigen Möglichkeiten und die neuen Lebensweisen sind maßgeschneidert für die jeweilige Situation oder das Geschöpf. [...] Gott berücksichtigt die Vergangenheit und die Gegenwart und lädt so auf liebende Weise seine Geschöpfe und die Schöpfung ein, mit ihm zu kooperieren und eine Zukunft zu schaffen, in der das Wohlergehen auf erstaunliche und positive Weise verwirklicht werden kann. Wunder geschehen, wenn Geschöpfe dieses besondere Wirken Gottes bejahend annehmen.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 196–199).

<sup>89</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 174.

Kausalität beansprucht.<sup>90</sup> Obwohl die *ruah* von Oord kausal angesetzt wird, gilt: »Als allgegenwärtiger Geist ohne lokalisierten, göttlichen Körper kann Gott keinen göttlichen, körperlichen Einfluss als lokalisierter Körper ausüben.«<sup>91</sup> Hier wird deutlich, dass Oord nicht über ein methodenpolitisch reflektiertes Instrumentarium verfügt, um das Wirken Gottes als Liebe in der Welt und hinsichtlich der Form seiner Wirkfähigkeit angemessen durchzubestimmen. Bereits die traditionelle Unterscheidung zwischen einem prinzipiierend-erstursächlichem und einem geschöpflich-zweitursächlichem Handeln steht ihm nicht zur Verfügung.

#### 8.4.4 Feedbackschleife: Rückwirkung der Welt, der Menschengeschichte auf Gott?

Steht im Mittelpunkt der Monographie von Oord die Frage nach der Kompatibilität der Liebe Gottes mit dem Leiden der Schöpfung, so hält er im Sinne einer apologetisch dimensionierten Theodizee fest, dass Gottes wesentliche Kenosis beinhaltet, dass Gott die Übel, welche Geschöpfe verursachen, selbst nicht will und nicht verursacht.<sup>92</sup> Insofern Gott nun den freien Willen des Menschen und die gut machende Eigengesetzlichkeit der Natur will, kann er diese nicht außer Kraft setzen und nicht verhindern, dass die aus der göttlichen Quelle freigesetzte menschliche Freiheit und Natürlichkeit Übel und Böses realisiert. Zugleich verbindet Oord den Gedanken der Kenosis

---

<sup>90</sup> »Ich fühle mich jedoch zu den Theorien hingezogen, die Gott als Geist denken, den wir unmittelbar durch nichtsinnliche Mittel wahrnehmen können. [...] Die Behauptung, dass Gott allgegenwärtiger Geist ist, bedeutet nicht, dass Gott auf gar keine Weise Körperlichkeit besitzt. Ich glaube, dass der Präsenz Gottes stets eine körperliche Dimension innewohnt, obwohl wir sie nicht mit unseren fünf Sinnen wahrnehmen können. [...] Der hebräische Begriff *ruakh*, welcher sich manchmal auf Gott bezieht, kann mit ›Verstand‹ übersetzt werden. [...] Diese Analogie ist hilfreich, weil wir, obwohl wir nicht in der Lage sind, einen Verstand mit unseren fünf Sinnen wahrzunehmen, dennoch daran glauben, dass er kausalen Einfluss ausübt. Ein Verstand besitzt außerdem eine subjektive Einheit, die es ermöglicht, Entscheidungen zu fällen und zielgerichtet zu handeln. [...] Der biblische Terminus *ruakh* kann auch mit ›Atem‹ übersetzt werden. Wind besitzt eine physikalische Dimension, obwohl wir ihn nicht sehen können. Wind übt zudem kausale Macht aus. Wir sehen die Auswirkungen des Windes, zum Beispiel wenn wir winzige Teilchen beobachten, die von ihm in die Luft gewirbelt werden.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 176f.).

<sup>91</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 178.

<sup>92</sup> Vgl. OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 169; vgl. ebd. 139.



mit einer Einschränkung der souveränen Macht Gottes, sodass Gott nicht mehr allmächtig ist.<sup>93</sup>

»Ich bin [...] überzeugt, dass der souveräne und liebende Gott, wenn er vieles einfach eigenmächtig verfügen kann, sinnloses Unheil, Vergewaltigung und den Tod abwenden sollte. Der Gott, der quasi bei jeder Tat sein Veto einlegen kann, sollte das bei Taten genuinen Übels auch tun.«<sup>94</sup>

Doch kenotische Liebe kann nicht zwingen. Um Übel zu verhindern, die in zufälligen Ereignissen Gestalt gewinnen, müsste Gott ein Vorherwissen für sie haben, interventionistisch eingreifen und entsprechende Alternativen veranlassen. In einem solchen Vorherwissen und dirigistischen Umleiten der Geschehnisse würde Gott sein eigenes Wesen aber verfehlen.<sup>95</sup>

Sodann wird der konkrete Interventionismus auf der Ebene der Zweitursachen abgelehnt: Weil Gott in der Welt nicht körperlich präsent ist, kann er sich nicht kategorial »zwischen zwei Parteien [...] stellen«.<sup>96</sup> Allerdings kann Gott »durch seine Überzeugungskunst diejenigen, die lokalisierte Körper besitzen, auffordern das Gute zu tun«.<sup>97</sup> Wie Letzteres wiederum zu denken wäre, lässt Oord ebenso offen wie die Prozessphilosophie. Solche Vermittlungsfragen der Vergewärtigung von Transzendenz in Immanenz werden zwar dialogisch benannt und durch Liebe charakterisiert, aber nicht methodisch reflektiert.

Abschließend ist noch einmal *expressis verbis* nach den panentheistischen Kriterien der Feedbackschleife und der Zeitlichkeit Gottes zu fragen.

<sup>93</sup> Vgl. OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 165–168.

<sup>94</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 139.

<sup>95</sup> Vielmehr gilt umgekehrt aus der Liebe Gottes heraus: »Die gesetzesähnlichen Regelmäßigkeiten des Universums sind Ausdruck der Liebe Gottes, die selbst ihren Ursprung im Wesen Gottes haben, das andere und anderes nicht kontrollierende Liebe ist. [...] Die Regelmäßigkeiten unserer Existenz – die sogenannten Naturgesetze – bildeten sich in der Geschichte der Evolution als neuartige Organismen heraus – und als Antwort auf Gottes Liebe. Die Verlässlichkeit göttlicher Liebe schafft Regelmäßigkeiten, weil Geschöpfe je nach dem Wesen ihrer Existenz und dem Grad und dem Umfang an Wirkmacht, den sie besitzen, reagieren.« (OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 172f.).

<sup>96</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 178.

<sup>97</sup> OORD, Gottes Liebe zwingt nicht [wie Anm. 61], 178.

Eine modal schwache Form wird erkennbar, wenn Oord auf das Moment des Mitgefühls in der Liebe kommt und dieses nach verschiedenen Seiten hin vertieft: Entsprechend gilt nach Richard E. Creel (\*1940), dass Gott, wenn er liebt, mit denen mitfühlen muss, die er liebt. »Jedes Wesen, das den Freuden und Leiden anderer leidensunfähig oder gleichgültig gegenübersteht, ist lieblos und daher des Titels ›Gott‹ nicht würdig.«<sup>98</sup> Ein personaler Gott tritt in Dialog mit anderen, was bedeutet, dass Gott »eine solche Interaktion bei Entscheidungen über und in Reaktion auf [seine Geschöpfe] berücksichtigt«<sup>99</sup> müsse. Wenn Gott eine solche Interaktion wirklich berücksichtigt, dann affizieren die Geschöpfe Gott und führen in Gott zu unterschiedlichen Reaktionen. In Nähe zum evangelikalischen Biblizismus beruft sich Oord unmittelbar auf das biblische Zeugnis:

»[D]ie Schriften des Alten Testaments bezeugen eine relationale Gottheit. Gott schließt einen Bund, indem er in wechselseitige, auf Interaktion beruhende Beziehungen eintritt. In diesem Bund mit den Menschen gibt Gott einige Versprechen, deren Erfüllung von den Reaktionen seiner Geschöpfe abhängt [...] Die Autoren des Alten Testaments berichten außerdem, dass Gott bereut, lernt oder seine Pläne ändert. Tatsächlich ändert Gott manchmal seine Meinung.«<sup>100</sup>

Mit diesem biblischen Realismus wird Gott ein Werden und Lernen unterstellt, das der prozesstheologischen Unterscheidung von Ur-Natur und Folge-Natur entspricht. Dies unterstreicht Oord, wenn er mit Clark H. Pinnock (1937–2010) eine Gott eigene Weise der Zeit ansetzt und insofern Gott sich zeitlich entwickelnd denkt.<sup>101</sup> Dann gilt:

»Gott in seiner Güte gewährt den Menschen die entscheidende Freiheit, um den Willen Gottes für ihr Leben entweder anzunehmen und daran mitzuarbeiten oder dagegen zu arbeiten und er tritt in dynamische, auf Geben und Nehmen beruhende Beziehungen mit uns ein.«<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> R. E. CREEL, *Immutability and Impassibility*, in: PH. L. QUINN (Hg.), *A Companion to Philosophy of Religion* (= Blackwell companions to philosophy 8), Cambridge u. a. 1997, 313–321, hier: 315; vgl. OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 123.

<sup>99</sup> OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 123.

<sup>100</sup> OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 107f.

<sup>101</sup> Vgl. OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 110.

<sup>102</sup> C. H. PINNOCK, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove 1994, 7.

Dieses unterstellte Do-ut-des-Verhältnis impliziert, dass Gottes Beziehung zur Zeit und zur Schöpfung menschenähnlich ist. Der menschenähnliche Gott »erinnert die Vergangenheit, würdigt die Gegenwart und ahnt die Zukunft.«<sup>103</sup>

Hingegen darf mit Hartshorne Gottes ewiges Wesen als unveränderlich angesehen werden.

»Jedoch verändert sich die Lebenserfahrung Gottes in jedem Moment der Beziehungen mit anderen. Sie ist veränderlich. Als das höchste nur denkbare Sein ist Gottes Wesen auf vollkommene Weise unveränderlich. Aufgrund von Erfahrungen jedoch verändert sich Gott als das vollkommenste nur denkbare Sein, wenn er neue Information und Erfahrungen sammelt.« Wenn Gott eine lebendige Person ist, die in jedem Augenblick Erfahrungen sammelt, dann könnte Gottes Erfahrung in dem einen Moment übertroffen werden von Gottes Erfahrung im nächsten [Moment]. In dieser Hinsicht verändert sich Gott. Allerdings ist diese Veränderung eine vollkommene Veränderung.«<sup>104</sup>

Daher wird der erfahrungsreiche Gott der Zukunft (Folge-Natur) genauso vollkommen sein wie der Gott des Ursprungs (Ur-Natur), nur wird er nach Hartshorne durch einen höheren Grad des Wirklichkeitsbezuges bestimmt sein.

In diesem Sinne erweist sich die Position von Oord in einer doppelten Hinsicht dem Pan-en-theismus zugeordnet. Die dialogische Perspektivität Gottes kann im Sinne der Schnittmenge oder Zwischenposition so bestimmt werden, dass Gott sich insoweit von den Prozessen der Schöpfung und der Geschichte der Menschen betreffen lässt, als er sich in seinem Mitfühlen, in seinem Bundeswillen und in seiner Liebe davon betreffen lassen will bzw. davon betroffen ist. In dieser Hinsicht steht er dem modal schwachen Pan-en-theismus nahe. Anders ist der Fall hinsichtlich der Zeitlichkeit und Erfahrungsbezogenheit Gottes gelagert. In dieser Hinsicht ist Gott notwendig einem Prozess des Lernens unterworfen und gibt es Veränderung in Gott. Deshalb ist in modal starker Weise, wie sonst im prozessphilosophischen und prozesstheologischen Denken, zwischen Ur-Natur und Folge-Natur zu unterscheiden.

<sup>103</sup> C. H. PINNOCK, *Most Moved Mover. A Theology of God's Openness* (= *The Didsbury lectures* 2000), Carlisle 2001, 41.

<sup>104</sup> CH. HARTSHORNE, *The Logic of Perfection. And Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle 1962, 66, zit. n. OORD, *Gottes Liebe zwingt nicht* [wie Anm. 61], 124.

