

Die Allmacht Gottes in der Prozesstheologie

Julia Enxing

1 Aktuelle Trends

Zunächst scheint es merkwürdig, von einer Allmacht Gottes im prozess-theologischen Gotteskonzept zu sprechen, ist es doch gerade die Absage an die Vorstellung eines allmächtigen Gottes, die oftmals als erstes mit der Prozesstheologie assoziiert wird. Kreiner und Loichinger verurteilen die Prozesstheologie aufgrund ihres modifizierten Allmachtsverständnisses. Ihr vernichtendes Urteil lautet: »Mit der Streichung des Allmachtsprädikats vollzieht die Prozesstheologie daher nicht irgendeine Korrektur am Gottesglauben, sondern genau genommen *zerstört* sie den christlichen Gottesbegriff und mit ihm die christliche Glaubenshoffnung.«¹ Wenn das prozess-theologische Verständnis der Macht Gottes jedoch den christlichen Gottesbegriff zu zerstören vermag, so sagt dies einiges über die Brisanz um die Diskussion der Macht und Wirkmacht Gottes aus. Um Kreiners und Loichingers Absage an die Prozesstheologie einschätzen und sich hierzu verhalten zu können, ist es zunächst von Interesse zu klären, welches Verständnis von Gottes Allmacht und Wirkmächtigkeit denn dem relationalen, prozess-theologischen Gottesbild zugrunde liegt. Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass es *die eine* Prozesstheologie nicht gibt. Vielmehr haben sich in den letzten Jahrzehnten verschiedene Prozesstheologien entwickelt, auch unter dem Namen »Relationale Theologien« bekannt, die ausgehend von dem gemeinsamen Verständnis eines »bewegten Bewegers« je eigene theologische und religionsphilosophische Positionen vertreten.

Bereits Anfang des 20. Jhs. erstmals als »Prozessphilosophie« bezeichnet, erreichte die US-amerikanische Denkrichtung ihren Zenit in der zwei-

¹ ALEXANDER LOICHINGER / Armin KREINER, Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch (UTB 3420), Paderborn 2010, 48.

ten Hälfte des 20. Jhs. Im deutschsprachigen Raum fand sie allerdings erst einige Zeit später Verbreitung, hauptsächlich geprägt durch die protestantischen Theologen Michael Welker und Ingolf Dalferth sowie durch den katholischen Theologen Roland Faber. Beide letztgenannten sind aktuell (auch) Professoren an der Claremont School of Theology bzw. der Claremont Graduate University; die beiden Einrichtungen arbeiten eng mit dem dortigen Center for Process Studies zusammen. Derzeit ist eine neue »prozestheologische Welle«, vornehmlich in der katholischen Theologie, in Deutschland zu bemerken, maßgeblich geprägt durch die zeitgenössische US-amerikanische feministische Theologin Catherine Keller, die gleichermaßen zur Schülergeneration der frühen und immer noch wirkenden Protagonisten John B. Cobb Jr. und David R. Griffin gehört. Die Prozesstheologie neuerer Provenienz bemüht sich um eine kreative Weiterentwicklung des prozesstheologischen Gedankenguts – gerade auch hinsichtlich einer verstärkten Integration genderpolitischer und umweltethischer Themen. Des Weiteren gibt es eine Avantgarde prozessphilosophischer Zentren im asiatischen Raum, die gerade den religionspluralistischen Zugang des Prozessdenkens für ihre Fragestellungen fruchtbar machen wollen.²

Aufgrund der zahlreichen Schattierungen prozesstheologischer Zugänge ist es – angesichts der notwendigen Kompaktheit des Beitrages – notwendig, eine Einschränkung vorzunehmen. Ich beziehe mich im Folgenden auf die Prozesstheologie, wie sie einer ihrer Gründerfiguren, Charles Hartshorne (1897–2000), vorgenommen hat. Die meisten der hier vertretenen Aussagen sind Konsens in der prozesstheologischen Landschaft, obgleich es vereinzelte Ausnahmen gibt.

2 Grundzüge der Prozesstheologie

Im Fokus des Beitrages steht das prozesstheologische Verständnis einer Allmacht Gottes. Dieses soll anhand von fünf Grundzügen vorbereitet und entwickelt werden. Im Anschluss daran erfolgt eine Auseinandersetzung mit der prozesstheologischen Allmachtskonzeption im Rahmen des sozialen Gotteskonzeptes, wie es Hartshorne vorgestellt hat. Nachdem sich einige kritische Anfragen an die hier skizzierte Vorstellung der Wirkmacht Gottes angeschlossen haben, erfolgt eine knappe Zusammenfassung der vertretenen Thesen.

² Vgl. http://www.ctr4process.org/projects/china/english_main.shtml.

Ich entwickle die fünf neoklassischen Gottesattribute in Abgrenzung zum »klassischen Theismus«³. Dieser Beitrag orientiert sich an der Definition beziehungsweise den Charakteristika von »Classical Theism«, wie sie Leftow vorgenommen hat. Leftow nennt folgende zentrale Eigenschaften des klassischen Gottesbildes: »A se; Simple; Immaterial; Not spatially extended; Without accidents; Immutable; Impassible; Eternal; Necessarily existent; Omnipresent; Perfect intellect (perfect wisdom; perfect knowledge); Perfect will (perfect power; perfect goodness).«

2.1 Die (Un-)Zeitlichkeit Gottes

Die Vorstellung eines außerhalb von Raum und Zeit existierenden Gottes, wie sie Thomas von Aquin, aber auch viele zeitgenössische Theologen, wie beispielsweise William Alston (1921–2009), vertreten, wird von prozess theologischer Seite meist nicht geteilt. Dan Dombrowski gelingt es, in überzeugender Weise darzustellen, in welche Widersprüche sich die Annahme eines atemporalen Gottes verstrickt. Folgendes Zitat bringt die Aporie auf den Punkt:

»If God is what He is partly because of the way He is related to the world, and if the world is in different states at different times, thereby entering into different relations with God at different times, it follows that God must be in different states at different times. For at one time God will have one set of relations to the world; at another time another set. Hence, if these relations are internal to God, the total concrete nature of God at the one time will be partly constituted by the relations He has to the world at the time; and so on with another time. Since these relations will be different at two times, the total concrete nature of God will be correspondingly different.«⁴

Dombrowski zeigt auf, vor welche Herausforderung die Annahme eines atemporalen Gottes gestellt ist. Eine schlüssige Erklärung, wie Gott inner-

³ BRIAN LEFTOW, God, Concepts of. Classical Theism, in: EDWARD CRAIG (Hg.), Routledge Encyclopedia of Philosophy, London 1998, 98–100, 98f. – Thomas von Aquin gilt als einer der Hauptvertreter des klassischen Theismus, weshalb der neoklassische Theismus auch unter dem Terminus des Neo-Thomismus firmiert.

⁴ DANIEL DOMBROWSKI, Alston and Hartshorne on the Concept of God, in: International Journal for Philosophy of Religion 36 (1994), 129–146, 140. Vgl. auch WILLIAM ALSTON, Hartshorne and Aquinas. A Via Media, in: JOHN B. COBB / FRANKLIN I. GAMWELL (Hg.), Existence and Actuality. Conversations with Charles Hartshorne (a Chicago original paperback), Chicago/IL 1984, 78–98, 83, 89; CHARLES HARTSHORNE, The Divine Relativity. A Social Conception of God, New Haven / London 1967, 11.

halb der Kategorien von Raum und Zeit handeln kann, wenn Gott außerhalb dieser Kategorien existiert, steht meines Erachtens noch aus. Dombrowski macht daher ein Gotteskonzept stark, das von einem *ewig zeitlichen* Gott ausgeht. Gott wird hierbei insofern als ewig zeitlich existierend gedacht, als dass es keine Zeit gab, in der Gott nicht war, und es wird auch keine Zeit geben, in der Gott nicht mehr sein wird. Trotzdem existiert Gott in der Zeit, das heißt: auch Gott erlebt eine Abfolge, eine Serie zeitlicher Momente. Es wird im Folgenden noch deutlich werden, inwiefern die Vorstellung eines ewig zeitlichen Gottes mit der Annahme eines veränderlichen und berührbaren Gottes ineinandergreift. Die Annahme, dass Gott in Raum und Zeit existiert, muss im Folgenden immer mitbedacht werden; sie ist essentiell für die sich anschließenden prozesstheologischen Gottesattribute.

2.2 Die (Un-)Veränderlichkeit Gottes

Während die klassische Theologie von einem unveränderlichen Gott ausgeht, vertritt die neoklassische Prozesstheologie das Konzept eines in höchstem Maße veränderlichen – prozessfähigen – Gottes. Hartshorne beschreibt Gott deshalb als »best and most moved mover«⁵ und kontrastiert Gott somit mit Thomas von Aquins Gottesbeschreibung des *actus purus*⁶. Hinter Thomas' Bezeichnung verbirgt sich die Vorstellung, dass Gott das einzige Wesen ist, in dem es keine Möglichkeiten gibt, die noch nicht verwirklicht sind. Wäre es anders, so der Aquinat, das heißt, gäbe es in Gott Möglichkeiten, die noch nicht verwirklicht wären, so wäre dies ein Manko Gottes. Gott wäre also weniger – in welchem Sinn auch immer – als Gott sein könnte, es gäbe daher das Potenzial in Gott, »mehr« zu werden, was für Thomas wiederum bedeutet, dass Gott dann noch nicht perfekt wäre, was undenkbar ist, da Gott sich gerade aufgrund seiner Perfektion von den Menschen unterscheidet und verehrt wird. Da es nicht möglich ist, eine perfekte Gottheit zu denken, die unverwirklichte Möglichkeiten in sich trägt, könne Gott nur als *actus purus* gedacht werden. In Gott sind also bereits alle Möglichkeiten, die Gottes Gott-Sein entsprechen, notwen-

⁵ CHARLES HARTSHORNE / MOHAMMAD VALADY, *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*, Chicago/IL 1997, 6, 39. Hartshorne greift hierbei Fritz Rothschilds Beschreibung des Gottesbildes von Rabbi Heschel auf, vgl. BROWNING et al., *In Memoriam Charles Hartshorne*: <http://www.utexas.edu/faculty/council/2000-2001/memorials/Hartshorne/hartshorne.html> (11. 11. 2010).

⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa Contra Gentiles* II, c. 16.5.

dig verwirklicht, das heißt aktualisiert.⁷ Weiterhin spricht das Verständnis eines außerhalb von Raum und Zeit existierenden Gottes gegen die Idee einer Veränderlichkeit Gottes. Veränderung setzt immer einen zeitlichen Aspekt voraus, denn sie ist nur angesichts eines Vorher und Nachher messbar bzw. denkbar.

Aus prozesstheologischer Sicht, wie sie Charles Hartshorne vertritt, gibt es in Gott Wirklichkeiten (Aktualitäten) sowie Möglichkeiten (Potenzialitäten). Verständlich wird dies erst angesichts der *Dipolarität* Gottes in einer Gott-Welt-Relation, die pantheistisch gedacht ist. Unter *Panentheismus*⁸ ist die Vorstellung zu verstehen, dass alles – so auch die Schöpfung – in Gott ist (*pan en theos*). Hierbei sind Gott und Welt jedoch nicht identisch (Pantheismus), sondern Gott ist »mehr« als Welt. Gott ist größer, umfassender als die Welt, die Welt aber ist Teil Gottes. Gott selbst wird

⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 14, art. 13–15; q. 9, art. 1–2. – Dazu: CHARLES HARTSHORNE, *The Logic of Perfection*, La Salle/IL 1991, 41.

⁸ Karl Friedrich Krause (1781–1832) verwendet als erster den Begriff »Panentheismus« (obgleich das Gedankengut des Panentheismus weitaus älter ist, weshalb Brierley auch von einer »quiet revolution« spricht: Vgl. MICHAEL W. BRIERLEY, *Naming a Quiet Revolution. The Pantheistic Turn in Modern Theology*, in: PHILIP CLAYTON / ARTHUR PEACOCKE (Hg.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids/MI 2004, 1–15, 4f.; vgl. 2f., 13. KARL C. F. KRAUSE, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaften*, Göttingen 1829, 484; JOHN W. COOPER, *Pantheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Grand Rapids/MI 2006, 121; KLAUS MÜLLER, *Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform*, in: FRANK MEIER-HAMIDI / KLAUS MÜLLER (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede*, Regensburg 2010, 9–46, bes. 43f.; KLAUS MÜLLER, *Glauben-Fragen-Denken. Bd. III. Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 744–771, bes. 744f., 747, 753f.; DERS., *Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbildes*, in: *Herder Korrespondenz Spezial 2* (2011), 33–38, bes. 36; DANIEL A. DOMBROWSKI, *Hartshorne, Platon und die Auffassung von Gott*, in: JULIA ENXING / KLAUS MÜLLER (Hg.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes (ratio fidei 47)*, Regensburg 2012, 53–72, 56; BENEDIKT P. GÖCKE, *Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses (ratio fidei 45)*, Regensburg 2012. Siehe auch die Definition im *Oxford Dictionary*, die Brierley (*Naming a Quiet Revolution*, 5) als die »klassische« bezeichnet: Pantheism. Der Sammelband CLAYTON / PEACOCKE, *In Whom We Live and Move and Have Our Being* gibt einen guten Einblick in die vielfältigen pantheistischen Herangehensweisen und Positionen. Zu Hartshornes »Pantheistic Turn« vgl. auch KLAUS MÜLLER, *Gott: Totus intra, totus extra. Über Charles Hartshornes Transformation des Theismus*, in: JULIA ENXING / KLAUS MÜLLER (Hg.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes (ratio fidei 47)*, Regensburg 2012, 11–24, 22–24; ROLAND FABER, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003, 116–118.

dabei dipolar gedacht, das heißt, in Gott werden zwei Pole angenommen.⁹ Der eine Pol ist statisch, unveränderbar. Er umfasst alle absoluten Eigenschaften Gottes (Liebe, Treue, höchstes Wesen), weshalb er auch der *absolute Pol* und alle hierunter gefassten Eigenschaften als absolut perfekte (*A-Perfektion*) verstanden werden.¹⁰ Der andere Pol bezeichnet die in der Interaktion mit der Welt verwirklichten Eigenschaften, das heißt die Konkretion der absoluten Eigenschaften. Dieser Pol ist relational, er steht in einer permanenten reziproken Interaktion mit der Welt, beeinflusst die Welt daher fortwährend und ist durch die Welt beeinflusst. Dieser Pol wird aufgrund der hier benannten relativ-perfekten Eigenschaften (*R-Perfektion*) als *relativer Pol* bezeichnet.¹¹ Die Eigenschaften des absoluten Pols bezeichnen Gottes unveränderlichen »Status«. Gott war immer das höchste und mächtigste Wesen und wird es immer sein. Gottes Liebe ist größer als die Liebe der Geschöpfe und kann von keiner anderen Entität überboten werden. Hier ist keine Veränderung denkbar.¹² Die relativen

⁹ Vgl. SANTIAGO SIA, *Religion, Reason and God. Essays in the Philosophies of Charles Hartshorne and A. N. Whitehead*, Frankfurt/New York 2004, 32; JOHN B. COBB / DAVID R. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia/PA 1976, 47f., 68; MÜLLER, *Glauben-Fragen-Denken III* (s. Anm. 8), 732f., 757. – Zur relativen und absoluten Perfektion vgl. auch CHARLES HARTSHORNE, *God, as personal*, in: VERGILIUS FERM (Hg.), *An Encyclopedia of Religion*, New York 1945, 302f. Whitehead geht ebenfalls von einer dipolaren Natur Gottes aus. Er bezeichnet die beiden Pole als »primordial« und »consequent nature«. Inwiefern diese mit dem konkreten und abstrakten Pol der hartshorneschen Konzeption vergleichbar sind, ist nicht Gegenstand dieses Beitrages. Vgl. hierzu RANDALL C. MORRIS, *Process Philosophy and Political Ideology. The Social and Political Thought of Alfred North Whitehead and Charles Hartshorne*, Albany/NY 1991, 54; TOBIAS MÜLLER, *Gott-Welt-Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads*, Paderborn 2009, 126–139, bes. 126–132. MÜLLER, *Glauben-Fragen-Denken III* (s. Anm. 8), 727f. Hartshorne sah bereits bei den Idealisten (allen voran Schelling) einen modernen Panentheismus mit einem dipolaren Gotteskonzept vertreten. Vgl. hierzu CHARLES HARTSHORNE / WILLIAM REESE, *Philosophers Speak of God*, Amherst/NY 2000, 233–243.

¹⁰ Vgl. CHARLES HARTSHORNE, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden 1964, 109–111; DERS., *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Washington/D.C. 1983, 254f.; DERS., *Insights and Oversights of Great Thinkers. An Evaluation of Western Philosophy*, Albany/NY 1983, 98f.; DERS., *Wisdom as Moderation. A Philosophy of the Middle Way*, Albany/NY 1987, 80; HARTSHORNE / VALADY, *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy* (s. Anm. 5), 81; CHARLES HARTSHORNE, *Das metaphysische System Whiteheads*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung III/4* (Sonderdruck) (1949), 566–575, 567.

¹¹ Vgl. JOHN C. MOSKOP, *Divine Omniscience and Human Freedom. Thomas Aquinas and Charles Hartshorne*, Macon/GA 1984, 69–71.

¹² A. a. O., 70. Ähnlich formuliert es auch Sia: »No matter, what anyone does, God's superiority cannot be challenged. It remains constant. God possesses an absolutely

Eigenschaften verändern sich jedoch aufgrund ihrer Interaktion mit der Welt, hier gibt es sowohl bereits Verwirklichtes als auch noch zu Verwirklichendes (oder eben nicht). Besonders deutlich wird dies am Beispiel von Gottes (All-)Wissen.

2.3 Das (All-)Wissen Gottes

Aus prozesstheologischer Sicht ist Gottes Wissen größer als alles geschöpfliche Wissen. Gott kann all das wissen, was logisch (für eine in Raum und Zeit existierende und interagierende Gottheit) zu wissen möglich ist. Gott kennt die Vergangenheit als bereits aktualisierte, das heißt Gottes Wissen um die Vergangenheit ist aktual und nicht potenzial. Gottes Wissen um die Zukunft kann jedoch nur potenzial sein, da die Zukunft noch nicht realisiert bzw. aktualisiert ist.¹³ Gottes Wissen hinsichtlich der Zukunft ist hierbei jedoch größer als das Wissen der Geschöpfe um die Zukunft, da Gott die Schöpfung als Ganze kennt und überblickt. Gott kann daher besser als alle anderen Geschöpfe die Zukunft ein- und abschätzen, ohne sie hierbei bereits vollständig zu kennen. Würde Gott die Zukunft kennen, so wäre sie für Gott bereits eine Wirklichkeit und keine Möglichkeit, sie müsste damit determiniert sein, da jede Möglichkeit, dass sich etwas anders verhält als Gott es kennt, verneint werden müsste.¹⁴ Gottes Wissen um die Gegenwart ist ein sich permanent wandelndes Wissen. Zu jedem Zeitpunkt treffen geschöpfliche Akteure Entscheidungen, die einerseits die Aktuierung von Potenzialitäten bewirken, aber andererseits auch die Negation anderer Potenzialitäten. Ein Beispiel soll an dieser Stelle das Verständnis erleichtern: Vom jetzigen Standpunkt aus betrachtet, haben Sie

immutable quality, the quality of being universally superior, or surpassing absolutely all others. Whatever non-divine creatures do, they cannot alter God being God. Thus, while God in God's relatedness is responsive to every item of reality, God's identity is infallibly secure or non-touchable. In this respect, God is absolute and immutable. For this reason, God is different from us in principle and not just in degree.« (SIA, Religion, Reason and God [s. Anm. 9], 32.) Vgl. HARTSHORNE, Man's Vision of God and the Logic of Theism (s. Anm. 10), 46; DERS., Das metaphysische System Whiteheads (s. Anm. 10), 573f. Inwiefern ein dynamischer Vollkommenheitsbegriff, das heißt eine Steigerung von Vollkommenheit (hier durch Selbstüberbietung) möglich ist, wird deutlich in MÜLLER, Glauben-Fragen-Denken III (s. Anm. 8), 735.

¹³ Gott kennt die Aktualitäten als Aktualitäten und die Potenzialitäten als Potenzialitäten (vgl. HARTSHORNE, The Divine Relativity [s. Anm. 4], 121).

¹⁴ Vgl. DONALD W. VINEY, The Varieties of Theism and the Openness of God. Charles Hartshorne and Free-Will Theism, in: The Personalist Forum 14/2 (1998), 199–238 (Viney Discussion, 239–245), 218.

die Möglichkeit, morgen ein Eis essen zu gehen. Es handelt sich somit also um eine Potenzialität, nicht um eine bereits realisierte Wirklichkeit. Auch für Gott ist ihr mögliches Eis-essen-gehen eine Möglichkeit und keine Wirklichkeit. Wäre es für Gott eine Wirklichkeit, so könnten Sie sich nicht mehr dagegen entscheiden, morgen ein Eis essen zu gehen, da Gott sonst ein falsches Wissen hätte, was logisch unvereinbar mit Gottes perfektem Wissen ist. Könnten Sie sich aber nicht mehr dagegen entscheiden, so wären Sie gezwungen, morgen ein Eis zu essen, also nicht mehr frei, sich gegen ein Eis zu entscheiden. Für Sie besteht aus heutiger Sicht aber nach wie vor die Möglichkeit, morgen ein Eis zu essen oder nicht – beides sind Möglichkeiten. Sobald eine dieser Möglichkeiten realisiert wird (und eine von beiden muss logisch realisiert werden, es gibt nur die Möglichkeit a) ein Eis zu essen oder b) kein Eis zu essen), so bedeutet dies, dass eine andere Möglichkeit nicht realisiert wird. Gehen Sie morgen also kein Eis essen, so wird Möglichkeit b) aktualisiert, nicht jedoch Möglichkeit a). Für Gottes Wissen bedeutet dies, dass es sich verändert hat. Gottes Wissen um Ihr mögliches Eis-essen hat sich morgen in ein Wissen um Ihr aktuelles Eis-essen gewandelt, oder eben nicht. Hartschorne sagt, Gottes vorheriger Wissensstand wird aktualisiert, er wird also durch einen aktuelleren Wissensstand abgelöst oder auch »überboten«. Es muss jedoch beachtet werden, dass Gott von keiner anderen Entität *als Gott selbst* überboten werden kann. Da sich Gottes Wissen fortwährend aktualisiert, bezeichnet Hartshorne Gott auch als »self-surpassing surpasser of all«¹⁵.

Es ist wichtig zu beachten, dass das hier aufgezeigte Verständnis nur angesichts eines temporalen Gottesverständnisses logisch konsistent ist. Vertritt man hingegen ein atemporales Gottesbild, so impliziert dies ein zeitunabhängiges Allwissen Gottes. Wenn Gott außerhalb von Raum und Zeit existiert, so ist auch das göttliche Wissen ein raum- und zeitloses. Unter Allwissenheit wird dann meist eine Art Zusammenschau verstanden, in dem Sinn, dass Gott die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft »auf einmal« überblickt und den Verlauf der Welt somit kennt. Ein solches Konzept ist vor die Herausforderung gestellt, zu erklären, wie ein Gott, der außerhalb von Raum und Zeit existiert, innerhalb von Raum und Zeit agieren kann. Dombrowskis Anfrage wurde bereits angeführt und soll hier noch einmal erläutert werden: Dombrowski verweist auf Alston, der das Problem einer zeitlichen Welt und eines unzeitlichen Gottes, wie Alston Gott denkt, mit einer zeitlosen Zusammenschau des Zeitlichen zu lösen

¹⁵ HARTSHORNE, *The Divine Relativity* (s. Anm. 4), 20.

versucht. Nach Alston koexistieren alle Zeiten im zeitlosen Gott. Er schlägt vor, »that times are co-present to God«¹⁶.

»Alston returns to the Boethian-Thomistic notion of the specious present for God on the analogue of a human beings's perceiving some temporally extended stretch of a process in one temporally indivisible act. For example, one can perceive the flight of a bee ›all at once‹ without first perceiving the first half of the stretch of flight and then perceiving the second. One's perception can be without temporal succession even if the object of one's perception is in fact temporally successive. All we have to do, on Alston's view, is expand our specious present to cover all of time and we have a model for God's awareness of the world [...]. This is a much more difficult project for me to imagine than it is for Alston. Apparently he thinks it is easy to conceptualize God ›seeing‹ Neanderthal man, Moses, Cleopatra, Jesus, Leonardo da Vinci, Rasputin, Dorothy Day, and Ted Bundy all at once. But even if this were possible to have non-successive awareness of a vast succession, which I deny, it is even more implausible to claim, as does Alston, that God could have nonsuccessive responses to stages of that succession.«¹⁷

Dombrowski begegnet Alston mit folgendem Einwand:

»To the rather simple objection that if God changed God would not be perfect, for if God were perfect there would be no need to change, Hartshorne makes this reply: to be supremely excellent God must at any particular time be the greatest conceivable being, the all-worshipful being. But at a later time, or in a new situation in which some creature that previously did not suffer now suffers, God has new opportunities to exhibit supreme excellence. That is, God's perfection does not allow God to change, but requires God to change.«¹⁸

¹⁶ DOMBROWSKI, Alston and Hartshorne on the Concept of God (s. Anm. 4), 142.

¹⁷ A. a. O., 141. Vgl. auch ALSTON, Hartshorne and Aquinas (s. Anm. 4), 91, 91; vgl. auch COBB/GAMWELL, Existence and Actuality (s. Anm. 4), 98–102.

¹⁸ DANIEL A. DOMBROWSKI, Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God, Albany/NY 1996, 24f. Hartshornes Aussage bringt Dombrowskis Argument auf den Punkt: »Likewise, whereas ordinary individuals maintain themselves only in some environments, not in all, the unsurpassable individual must have unlimited ability to adapt to varying states of reality. It is thus completely ›unspecialized‹ in the ecological sense, possessing an absolutely general or unsurpassable power of adaption to things.« (CHARLES HARTSHORNE, A Natural Theology for Our Time, La Salle/IL 1967, 39.)

Dombrowski zeigt hiermit auf, dass der Konflikt, der sich aus der Annahme eines atemporalen Gottes, der die temporale Welt in einer zeitlosen Zusammenschau erblickt, ergibt, ein mehrfacher ist: Zum einen bleibt unvorstellbar, wie eine solche Zusammenschau gedacht werden kann. Wie ist es möglich, dass Gott Jesus und seine Jünger und Jüngerinnen parallel oder »zeitlos gleichzeitig« mit uns heute wahrnimmt? Außerdem ergibt sich das bereits erwähnte Problem der Reaktion und Interaktion Gottes, die ja eine zeitliche sein muss oder zumindest innerhalb unserer zeitlichen Kategorien wahrgenommen wird.¹⁹ Sowohl Viney als auch Dombrowski arbeiten deutlich heraus, dass die These des klassischen Theismus, wonach Gott zwar atemporal ist, jedoch aufgrund seiner Allwissenheit alle zeitlichen Momente, das heißt die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf eine ewige zeitunabhängige Weise kennt, logisch inkonsistent ist. Für sie kann Gott von zeitlichen Dingen einzig ein zeitliches Wissen haben. Sind wir indeterminierte, freie Wesen, dann kann Gott nicht bereits ein aktuelles Wissen von unserer Zukunft haben, sondern lediglich von unserer Vergangenheit. Gottes Wissen um unsere Zukunft muss potenzial sein, soll auch unsere Zukunft potenzial sein.²⁰ Die Gegenwart kennt Gott als eine Aufeinanderfolge von zeitlichen Momenten, also als einen Prozess, in dem aus Möglichkeiten Wirklichkeiten werden. Gleichwohl wird – ebenfalls in einer zeitlichen Aufeinanderfolge von Momenten – aus Gottes potenziellem ein aktuelles Wissen. Gott unterscheidet sich allerdings im Umfang und in der Angemessenheit des göttlichen Wissens, wie Viney formuliert. Gottes Kenntnis hinsichtlich der bestehenden Möglichkeiten und Wirklichkeit ist zu jeder Zeit ein vollkommenes. Daraus folgt, dass Gott um jedes Detail unserer Vergangenheit sowie jede Möglichkeit weiß. Gottes Wissen um unsere Zukunft ist somit stets adäquater als unseres, da wir weder über eine vollkommene Kenntnis der Vergangenheit verfügen noch alle Potenziale (der Zukunft) kennen.²¹

¹⁹ Vgl. DOMBROWSKI, Alston and Hartshorne on the Concept of God (s. . . 4), 141; ALSTON, Hartshorne and Aquinas (s. Anm. 4), 91; COBB/GAMWELL, Existence and Actuality (s. Anm. 4), 98–102; KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1991, 89.

²⁰ Vgl. JULIA ENXING, Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (ratio fidei 50), Regensburg 2013, 140f. Viney weist darauf hin, dass sich dieser Konflikt bereits bei Aristoteles (De interpretatione IX.) finden lässt. Vgl. DONALD W. VINEY / GEORGE SHIELDS, Charles Hartshorne: Dipolar Theism, in: Internet Encyclopedia of Philosophy (<http://www.iep.utm.edu/hart-d-t/>) (10. 10. 2015); DONALD W. VINEY, Does Omniscience Imply Foreknowledge? Crag on Hartshorne, in: Process Studies 18/1 (1989), 30–37, 31; HARTSHORNE, God, as personal (s. Anm. 9).

²¹ Vgl. ENXING, Gott im Werden (s. Anm. 20), 150f., s. hierzu auch Kap. 4.2. Vgl. Vi-

Weiterhin ist die Vorstellung, dass Gott unsere Zukunft kennt, ohne sie jedoch vorherzubestimmen, höchst abstrakt und innerhalb unserer Denkräume logisch nicht nachvollziehbar (was allerdings nicht automatisch bedeutet, dass es so nicht doch sein könnte).

Es wurde bereits angedeutet, dass das hier dargelegte dipolar-panentheistische Gottesverständnis in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage der Berührbarkeit Gottes steht, was im folgenden Abschnitt näher beleuchtet werden soll.

2.4 Die (Un-)Berührbarkeit Gottes

Die Idee eines unveränderlichen, da absolut perfekten und außerhalb von Raum und Zeit existierenden Gottes ist unverträglich mit der Vorstellung eines berührbaren Gottes. Anselm von Canterbury kann als Beispiel eines Vertreters des erstgenannten Konzepts angeführt werden. In seinem *Proslogion* heißt es:

»Wie aber bist Du zugleich barmherzig und leidensunfähig? Denn wenn Du leidensunfähig bist, fühlst Du nicht mit; wenn Du [aber] nicht mitfühlst, hast Du kein Herz, das aus Mitgefühl mit dem Elenden leidet – was so viel heißt wie barmherzig sein. Bist Du aber nicht barmherzig, woher kommt dann den Elenden so viel Trost? Wie also, Herr, bist Du barmherzig und wie bist Du es nicht, wenn nicht so, dass du es mit Rücksicht auf uns bist, nicht aber mit Rücksicht auf Dich? Du bist es nämlich gemäß unserem Empfinden, aber nicht gemäß Deinem. Wenn Du nämlich auf uns Elende siehst, so verspüren wir die Wirkung des Barmherzigen, Du [hingegen] verspürst keine Regung. Du bist also barmherzig, weil Du die Elenden errettet und Deine Sünder verschonst; und Du bist es nicht, weil Du von keinem Mitleid mit dem Elend berührt wirst.«²²

NEY/SIELDS, Charles Hartshorne: Dipolar Theism (s. Anm. 20). Schmelter spricht in diesem Zusammenhang von Gottes höherer »Prognosekompetenz«: DENIS SCHMELTER, Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen, Marburg 2012, 334.

²² ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, VIII. 33. Vgl. auch MARIAN F. SIA / SANTIAGO SIA, *From Question to Quest. Literary-Philosophical Enquiries into the Challenges of Life*, Newcastle 2010, 213f. – Zur Unberührbarkeit Gottes im klassischen Theismus vgl. auch THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 8, art. 1 ad2; q. 28, art. 1 ad3; q. 105, art. 2 ad1. Vgl. auch MÜLLER, *Glauben-Fragen-Denken* III (s. Anm. 8), 756f.; DERS., *Paradigmenwechsel zum Pantheismus?* (s. Anm. 8), 37.

Anstelle der Berührbarkeit Gottes könnte man auch von einer »Beeinflussbarkeit« sprechen. Obwohl die beiden Begriffe nicht gleichzusetzen sind, so ist für das hier darzulegende Verständnis entscheidend, ob es eine gewisse Offenheit oder auch »Durchlässigkeit« Gottes für die Impulse und Aktionen der Geschöpfe gibt bzw. geben kann, oder ob eine solche logisch inkonsistent ist. Während Anselm die Möglichkeit einer reziproken Gott-Welt-Beziehung negiert, erachtet Hartshorne eine solche für notwendig. Es ist essentiell für sein Verständnis eines *sozialen Gottes*²³, dass dieser in einer wechselseitigen Beziehung²⁴ zur Welt steht. Wenn die Welt Teil Gottes ist, also in Gott ist, dann muss Gott von dieser Welt, die Teil von Gott ist, berührt werden. Die Welt ist daher Beziehungspartnerin Gottes. Hartshorne kann Gottes Liebe zur Welt nicht anders denken als eine beidseitige Liebesbeziehung, die eine gegenseitige Beeinflussbarkeit beider Seiten notwendig postuliert.²⁵ Eine einseitige Beziehung wäre keine echte Liebesbeziehung. Man kann es in etwa so erklären: Wenn Gott die Geschöpfe, z.B. uns Menschen, wirklich liebt, so kann es Gott nicht egal sein, ob und wie wir leben. Wenn Gott uns geschaffen hat, dann gebietet es Gottes liebevolles Interesse an uns, dass es für Gott »anders« ist, wenn wir uns gegenseitig töten und ausschließlich nach unserer eigenen Habgier handeln, als wenn wir uns bemühen, nach allen Kräften Gottes Gebote zu halten und seinen Willen zu suchen. Gott muss demnach notwendig berührbar sein. Erneut: Diese Berührbarkeit Gottes setzt die prinzipielle Möglichkeit der Veränderung Gottes voraus, was wiederum eine zeitliche Komponente impliziert.

2.5 Die (Un-)Körperlichkeit Gottes

Die Frage nach der Bedeutung der Metapher »Körper Gottes«, hängt eng mit dem bisher beschriebenen pantheistischen Verständnis eines berührbaren Gottes zusammen, ohne dass sie damit bereits beantwortet

²³ Hartshorne nennt Gott »the supreme *socius*«, in: CHARLES HARTSHORNE, *Reality as Social Process. Studies in Metaphysics and Religion*, New York 1971, 135. Vgl. J. KENNEDY, *The Person and Immortality in the Writings of Charles Hartshorne*, Rom 1992, 74; CAROL P. CHRIST, *Feminist Reimaginings of the Divine and Hartshorne's God. One and the Same?*, in: *Feminist Theology* 11/1 (2002), 99–115, 112; COOPER, *Pantheism. The Other God of the Philosophers* (s. Anm. 8), 181; INGOLF U. DALFERTH, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 197f.

²⁴ Zum Gedanken der Beziehung Gottes zur Welt, vgl. auch: PETER WALTER, *Theologischer Grundkurs: Einführung in die katholische Glaubenslehre*, in: KARLHEINZ RUHSTORFER (Hg.), *Systematische Theologie (Theologie Studieren Modul 3)*, Paderborn 2011, 89–187, 134f.

²⁵ Vgl. SIA, *Religion, Reason and God* (s. Anm. 9), 37.

wäre. Sie betrifft ebenfalls die komplexe Frage nach der Vorstellung der Schöpfung der Welt. Während der klassische Theismus davon ausgeht, dass die Metapher des »Körper Gottes« abzulehnen sei, da einen Körper zu haben zugleich bedeutet, begrenzt zu sein und verletzbar zu sein, hat die Prozesstheologie – allen voran Sallie McFague – die Metapher der *Welt als Körper Gottes* geprägt.²⁶ In der Welt handelt Gott, an der Welt freut Gott sich, und Gott leidet, wenn ein Glied des göttlichen Leibes leidet, ohne dass damit die Möglichkeit eines Sterbens Gottes impliziert wäre. Genauso, wie wir nicht ohne unseren Körper existieren können, existiert Gott notwendig mit und in Gottes Körper, womit die prozesstheologische Vorstellung von Schöpfung erläutert werden muss: Klassische Gotteskonzepte vertreten häufig die Idee einer *creatio ex nihilo*, einer »Schöpfung aus dem Nichts«. Hiermit verbunden ist meist die Überzeugung, dass Gott nicht auf eine Schöpfung angewiesen ist. Gott hätte sich somit dagegen entscheiden können, schöpferisch tätig zu sein.²⁷ Gott wäre also in gleichem Maße Gott, auch ohne eine Schöpfung: die/eine Schöpfung ist daher kontingent. In den meisten Prozesstheologien wird dagegen die Ansicht vertreten, dass Gott zwar sehr wohl eine *andere* Welt hätte erschaffen können und es vielleicht auch getan hat oder tun wird, nicht jedoch ohne Welt existieren kann, da es notwendig zu Gott gehört, schöpferisch tätig zu sein. Es ist gleichsam eine ontologische Bestimmung Gottes, Schöpfergott zu sein. Hiermit verbunden ist die Überzeugung, dass es keine Zeit gegeben haben kann, in der Gott ohne Schöpfung existierte, wobei die Vorstellungen, was unter »Schöpfung« zu verstehen ist (Materie, Energie etc.) variieren. Ausschlaggebend ist die Formatierung dieser immer schon dagewesenen »Schöpfung« (womöglich unter anderem) in das, was wir

²⁶ Vgl. HARTSHORNE, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (s. Anm. 10), 18; VINEY, *The Varieties of Theism and the Openness of God* (s. Anm. 14), 205. – Für weitere ausführliche Gedanken der Idee der »Welt als Körper Gottes« siehe SALLY McFAGUE, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis/MN 1993; GRACE JANTZEN, *God's World, God's Body*, Philadelphia/PA 1984; BRIERLEY, *Naming a Quiet Revolution* (s. Anm. 8); DOMBROWSKI, *Alston and Hartshorne on the Concept of God* (s. Anm. 4), 133f.; HARTSHORNE, *God, as personal* (s. Anm. 9); FABER, *Gott als Poet der Welt* (s. Anm. 8), 31, 41; JULIA ENXING, *God's World – God's Body*. Online-Publikation in der Reihe *Ars Disputandi. The Online Journal for Philosophy of Religion* (im Erscheinen). Cooper weist treffend darauf hin, dass die Annahme, die Welt sei der Körper Gottes, sowohl eine gegenseitige Einflussnahme von Welt und Gott bedingt als auch die Welt als Teil der Identität Gottes versteht. Vgl. COOPER, *Panentheism. The Other God of the Philosophers* (s. Anm. 8), bes. 178, 180, 184, 193, 196f.

²⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 45, art. 1–2; DERS., *Summa Contra Gentiles* II, c. 16.31–38; c. 38,15.

heute als Schöpfung erkennen. Catherine Keller beschreibt den Schöpfungsvorgang als eine *Schöpfung aus der Tiefe* (*creatio ex profundis*)²⁸. Aufgrund von Gottes nie endender Interaktion mit dem Geschaffenen ist die Rede von einer *kontinuierlichen Schöpfung* (*creatio continua*).²⁹ Wie Gottes Interaktion mit der Welt genauer zu verstehen ist, soll im nächsten Punkt erklärt werden.³⁰

3 Die Wirkmacht Gottes in Charles Hartshornes sozialem Gotteskonzept

Bisher wurde das prozesstheologische Gottesverständnis dargelegt, das Gott als mächtig, nicht jedoch als allmächtig denkt. Gott ist in dieser Vorstellung zwar das mächtigste Wesen (*cosmic power*), gleichzeitig *eine*

²⁸ Hierunter ist die Theorie zu verstehen, dass Gott die Welt »aus der Tiefe« schuf (im Gegensatz zu der Annahme einer Schöpfung »aus dem Nichts«). »Ex profundis et continua« meint weiterhin, dass diese Schöpfung kontinuierlich weitergeht und nicht einmal stattfand und dann sich selbst überlassen wurde. Vgl. hierzu: CATHERINE KELLER, *Ex profundis. Die verlorene Chaostheorie der Schöpfung*, in: SEVERIN J. LEDERHILGER (Hg.), *Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie* (7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2005), Frankfurt / New York 2006, 39–57; DIES., *Creatio ex profundis. Chaostheorie und Schöpfungslehre*, in: *Evangelische Theologie* 69, 5 (2009), 356–366; DIES., *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, London / New York 2003, bes. 155–228.

²⁹ Vgl. KARLHEINZ RUHSTORFER, *Gotteslehre* (Gegenwärtig Glauben Denken 2), Paderborn 2010, 65–69.

³⁰ »But the divine fiat must be as good as any other possible one. Thus God is free in what he does, and yet is not free to act in inferior fashion. He is slave to his goodness, if you will. But he can express this goodness as he pleases in any world arrangement that is not inferior to any possible other, so far as God determined or might determine it.« (HARTSHORNE, *The Divine Relativity* [s. Anm. 4], 137f.) – »God requires a world, but not *the* world. By contrast, what the world requires is not simply *a* God but *the* one and only possible God, the Worshipful One.« (DERS., *A Natural Theology for Our Time* [s. Anm. 18], 64f.) Vgl. HARTSHORNE / REESE, *Philosophers Speak of God* (s. Anm. 9), 22; DAVID R. GRIFFIN, *Process Theology and the Christian Good News. A Response to Classical Free Will Theism*, in: JOHN B. COBB / CLARK H. PINNOCK (Hg.), *Searching for an Adequate God. A Dialogue Between Process and Free Will Theists*, Grand Rapids/MI 2000, 1–38, 12; DERS., *In Response to William Hasker*, in: JOHN B. COBB / CLARK H. PINNOCK (Hg.), *Searching for an Adequate God. A Dialogue Between Process and Free Will Theists*, Grand Rapids/MI 2000, 246–262, 247–253; HARTSHORNE, *Das metaphysische System Whiteheads* (s. Anm. 10), 575; BRIERLEY, *Naming a Quiet Revolution* (s. Anm. 8), 9; MÜLLER, *Gott – größer als der Monotheismus?* (s. Anm. 8), 43; DERS., *Glauben-Fragen-Denken III* (s. Anm. 8), 728, 738; INGOLF U. DALFERTH, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven 2006, 82.

Macht in einem vielfältigen Zusammenspiel von Einzelmächten (*local powers*). Wie aber ist Gottes Wirken in der Welt zu denken, wenn kein einseitiges Eingreifen ins Weltgeschehen möglich ist, sondern jeder Vorgang als eine Vielzahl von miteinander oder gegeneinander wirkenden Kräften verstanden werden muss?³¹ Whitehead beschreibt Gottes Handeln in der Welt als *persuasion*³², ein Terminus, für den es schwer ist, eine adäquate Übersetzung zu finden. Gemeint ist die Vorstellung eines »liebevollen Lockens«, oder auch einer »Überzeugung« der Handlungspartner.

Obgleich Gottes Locken eine Wirkmacht unter vielen ist, unterscheidet es sich hinsichtlich seiner Adäquatheit. Gott hat einen Plan für die Schöpfung, keinen konkreten, da Gott die Welt nicht determiniert, jedoch einen abstrakten: Es geht um ein Hinwirken auf eine größtmögliche Harmonie der Welt. Die Harmonie der Welt zu erhöhen ist eine Art Leitmotiv des göttlichen Überzeugens.³³ Da Gott den größtmöglichen Überblick hat, die Vergangenheit jeder Entität kennt, kann Gott die Zukunft bestmöglich einschätzen. Daher ist Gottes Locken stets von maximaler Adäquatheit gekennzeichnet und kann insofern als mächtiger als alles andere Wirken bezeichnet werden – ohne hierunter die Möglichkeit eines einseitigen Handlungsvollzugs zu verstehen.³⁴

Besondere Bedeutung erhält diese neoklassische Konzeption hinsichtlich des Theodizeeproblems. Die Frage, warum Gott Ereignisse, die offensichtlich der Annahme eines allliebenden, allgütigen, allwissenden und

³¹ Vgl. HARTSHORNE, *The Divine Relativity* (s. Anm. 4), 134.

³² »This divine method of world control is called ›persuasion‹ by Whitehead and is one of the greatest of all metaphysical discoveries, largely to be credited to Whitehead himself.« (HARTSHORNE, *The Divine Relativity* [s. Anm. 4], 142.) Vgl. ALFRED N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, New York 181969, 53, 87–109; HARTSHORNE, *The Divine Relativity* (s. Anm. 4), 135; COBB/GRIFFIN, *Process Theology* (s. Anm. 8), 69; SIA/SIA, *From Question to Quest* (s. Anm. 22), 215, 220. In diesem Beitrag wird »persuasion« mit »Überzeugung« übersetzt. Ich erachte »Überredung« ebenfalls als eine angemessene Übersetzung (so auch in MÜLLER, *Gott-Welt-Kreativität* (s. Anm. 9), bes. 269.), wähle allerdings »Überzeugung«, da »Überredung« negativ konnotiert ist und somit leicht im Sinne von »solange nörgeln, bis ich bekomme, was ich möchte« missverstanden wird. Whitehead selbst spricht auch von »lure«, das entspricht einem göttlichen »Locken«. Vgl. ALFRED N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1969, bes. 103, 105, 107, 214, 216f., 262. HARTSHORNE, *Das metaphysische System Whiteheads* (s. Anm. 10), 575. Dalferth spricht von »Verlockung«, siehe DALFERTH, *Gott* (s. Anm. 23), 180.

³³ Vgl. MORRIS, *Process Philosophy and Political Ideology* (s. Anm. 9), 88–90.

³⁴ Vgl. VINEY/SHIELDS, *Charles Hartshorne: Dipolar Theism* (s. Anm. 20). Siehe hierzu auch ENXING, *Gott im Werden* (s. Anm. 20), Kap. 190–239. Schmelter spricht in diesem Zusammenhang von Gottes höherer »Prognosekompetenz« (SCHMELTER, *Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe* [s. Anm. 21], 334).

allmächtigen Gottes widersprechen, zulässt, ist durch die Modifikation eben jener genannten Attribute *ad absurdum* geführt. So schlicht die Antwort ist, so überzeugend ist sie in ihrer Stringenz: Gott kann nicht einseitig ins Weltgeschehen eingreifen, selbst wenn Gott dies wollte – und es spricht alles dafür, davon auszugehen, dass Gott dies möchte und auch permanent versucht –; das Weltgeschehen wird jedoch von multiplen Akteuren gelenkt und mitbestimmt. Kritiker werfen ein, dass das wohl ein ziemlich armseliger Gott sein muss, der permanent Besserungsversuche unternimmt, jedoch ganz offensichtlich fortwährend scheitert.

Dombrowski erhebt Einspruch: Dass Gott uns nicht »zwingen« kann, bestimmte Dinge zu tun, schränkt die göttliche Macht nicht ein, da es keine Macht gibt, die Unsinn wahr macht. »Macht über uns« wäre nicht Macht über *uns*, wenn unsere Existenzen und Handlungen absolut keine Bedeutung hätten. Natürlich wird der klassische Theist erwidern, dass es keine frohe Kunde ist zu erfahren, dass Gott sich sehr bemüht und nur eventuell erfolgreich damit ist, das Gute in die Welt einzuführen. Aber ist es eine bessere Nachricht, vom klassischen Theisten zu erfahren, dass Gott ungeheuerliches Leiden hätte verhindern können (wie etwa eine Missbildung eines Kindes), sich aber entschloss, es nicht zu tun? Gottes »Größe« wird in der neoklassischen Sichtweise nur verringert, wenn Macht ausschließlich mit Initiative und Aggressivität und Nonrelationalität assoziiert ist. An dieser Stelle ist es vielleicht nicht unerheblich zu beachten, dass in einigen berühmten Texten der christlichen Schriften Jesus zu Füßen einer zwingenden, unilateralen Macht steht, aber auf dem Gipfel überzeugender, relationaler Macht.³⁵

Es wird deutlich, dass die Modifikation des Allmachtsverständnisses, so wie die Prozesstheologie sie vornimmt, eine überzeugende – vielleicht sogar die überzeugendste – Antwort auf Leibniz' Frage ist, wie das Übel in der Welt mit der Annahme eines liebenden und gütigen Gottes vereinbar sei. Das Theodizeeproblem darf in seiner Schärfe nicht unterschätzt werden, nicht umsonst nannte Georg Büchner es »den Fels des Atheismus«³⁶. Es ist wohl der stärkste Einwand gegen die monotheistische Gottheit, wie sie in den drei großen Weltreligionen verehrt wird.

³⁵ DOMBROWSKI, Hartshorne, Platon und die Auffassung von Gott (s. Anm. 4), 61.

³⁶ GEORG BÜCHNER, Dantons Tod, dritter Akt, erste Szene.

4 Kritische Anfragen

So überzeugend das prozesstheologische Gotteskonzept ist, es wirft zugleich einige Fragen auf, von denen im Folgenden drei dargelegt werden sollen.

4.1 Christologie

Die Prozesstheologie, wie sie Charles Hartshorne versteht, bleibt eine Antwort auf die Frage schuldig, wie das Christusgeschehen verstanden werden soll, wenn Gott nicht unilateral handeln kann. Für Hartshorne ist Jesus zwar mit einer besonders großen Macht und einem besonders weitreichenden Einfluss ausgestattet, alle Wundertaten und insbesondere das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen lassen sich allerdings mit einem kooperierenden, lockenden Gott allein nicht erklären. Hartshorne würde vermutlich sagen (er hat zur Frage der Christologie keine Stellung genommen), dass im Falle der Auferstehung Jesu Christi die göttlichen Wirkmächte mit den weltlichen Mächten kooperiert haben. Prozesstheologisch kann es dann aber keine Garantie für Jesu Auferstehung gegeben haben, und auch der Kreuzestod kann nicht im Vorhinein von Gott gewusst worden sein. Aufgrund der Vorerfahrungen Jesu wäre ein tragisches Ende zwar absehbar gewesen, nicht jedoch unabwendbar. Die Möglichkeit, dass Judas ihn nicht verraten und Pilatus nicht auf den Plan getreten wäre, hätte bestehen müssen. Es hätte also auch anders kommen können – eine Vorstellung, die sich mit der christlichen Überzeugung des Logos und den bereits im Alten Testament zu verzeichnenden »Anspielungen« auf den Kreuzestod Christi nur schwer vereinbaren lässt. Dass das prozesstheologische Verständnis dennoch nicht in einem Widerspruch zum biblischen Zeugnis und zur christlichen Tradition steht, zeigen gerade die Arbeiten der Prozesstheologen Marjorie Suchocki, John Cobb, Joseph Bracken und Bruce Epperly.

Das prozesstheologisch (zumindest in seinen Ursprüngen) eher schwache Christusverständnis wird aus christlicher Perspektive häufig als Defizit verstanden. Es wäre jedoch verkürzt, hier nur auf die Schwächen der prozesstheologischen Christologie hinzuweisen. Gerade in ihrer offenen Christologie liegt zugleich eine Stärke hinsichtlich ihrer Universalität und interreligiösen Anschlussfähigkeit. Bereits seit ihrem ersten Aufkommen wecken prozesstheologische und prozessphilosophische Gott- und Weltverständnisse Interesse bei anderen Religionen, vor allem im asiatischen Raum. Sie sind Basis zahlreicher Kooperationen zwischen christlichen und asiatischen Philosophien und Theologien. Deshalb soll

an dieser Stelle nochmals ausdrücklich auf den prozesstheologischen und -philosophischen Beitrag zum interreligiösen Dialog hingewiesen werden.

4.2 Eschatologie

Meine zweite Anfrage bezieht sich auf die prozesstheologisch zu rechtfertigende Hoffnung auf ein Leben im Reich Gottes. Es gehört zum festen Bestandteil christlicher Glaubenshoffnung, einst an der Erlösung der Welt zu partizipieren und »verwandelt« ins »himmlische Jerusalem« aufgenommen zu werden. Die Wiederkehr des Messias, die Erlösung der Welt, aber auch die Vorstellung von einem gerechten Gericht erfüllen viele Gläubige mit Hoffnung, Kraft und Eifer, bereits heute ihren Einsatz für das Reich Gottes zu leisten und in Vorfreude auf ein ewiges Leben bei Gott das Diesseits zu bestehen. Welchen Einfluss hat nun also das prozesstheologische Verständnis einer mächtigen, mächtigsten, aber nicht allmächtigen – im traditionellen Sinne – Gottheit, der es unter Umständen nicht möglich ist, die Welt zu erlösen, da womöglich zu viele andere Mächte eben jener Erlösungstat entgegenwirken? Kann die christliche Hoffnung und Zuversicht auf Gottes Heilshandeln aufrecht gehalten werden, wenn eine Erlösung der Welt denkbar, aber nicht garantiert ist?

Zwar leben Christen und Christinnen nicht mit einem Garantieschein für das einst erlöste Leben, sondern mit einer *Hoffnung* auf die Erfüllung der göttlichen Verheißung. Die Frage ist aber, ob diese Hoffnung auch angesichts des prozesstheologisch-relationalen Gotteskonzeptes Bestand hat. Es muss bedacht werden, dass die christliche Hoffnung zwar aus einem starken Glauben, nicht jedoch aus Beweiswissen resultiert. Wir haben keinen Beweis, keine absolute Sicherheit dafür, dass Christus tatsächlich wiederkehren wird. Wir haben gute Gründe dafür, an Christi Kommen und an eine Auferstehung der Toten zu glauben, es handelt sich aber um einen Glauben, nicht um Wissen. Dieser Aspekt scheint mir relevant angesichts der Frage, inwiefern das prozesstheologische Gottesverständnis diesen Glauben zu schmälern vermag. Meines Erachtens lässt sich der Glaube an Gottes Wirkmacht und die Hoffnung auf ein unwiderstehliches Locken auch angesichts des neoklassischen Gottesbildes aufrechterhalten. Grund hierfür sind in erster Linie Gottes Liebe und authentische Beziehung mit Gottes Geschöpfen. Gute Gründe sprechen dafür, davon auszugehen, dass unser Einlassen auf diese Beziehung und unsere Investition in sie ihre Früchte tragen wird, gerade weil wir nicht die Marionetten eines allmächtigen Planers sind, sondern an der Beziehungsgestaltung aktiv partizipieren

und somit ebenfalls die Möglichkeit haben, am Reich Gottes mitzuwirken und Gottes Kommen zu antizipieren.

4.3 Bittgebet

Mein letzter Einwand betrifft die Frage nach der Logik des Bittgebets angesichts des prozesstheologischen Gottesverständnisses. Kann man Gott um etwas bitten, wenn Gottes Handlungsmöglichkeiten in einem Überzeugen und Locken liegen, ein eigenmächtiges, einseitiges Eingreifen jedoch aus genannten Gründen für unmöglich erachtet wird?³⁷ Wenn Gott die Zukunft nicht kennt und darüber hinaus auf die Mitarbeit fehlbarer Kreaturen angewiesen ist, so ist jedes Bittgebet unsinnig. Wenn Gott ohnehin, selbst wenn Gott wollte, nicht eingreifen könnte, sondern höchstens lockend agiert, wozu dann all die Mühe und Hoffnung? Eine Hoffnung, die in solch einen biegsamen und »schwachen« Gott gesetzt wird, ist vergebens, wie Sproul³⁸, Ascol³⁹ und Nixon⁴⁰ argumentieren. Basinger, Boyd und Pinnock machen allerdings deutlich, dass trotz der Zusammenarbeit und reziproken Interaktion im Gestalten des Zukünftigen Bittgebete keinesfalls absurd sind.⁴¹

Stellt man die Frage nach dem Bittgebet, so muss immer auch die Sinnhaftigkeit eines solchen Gebets im Ganzen mitbedacht werden. Unterschiedliche Positionen sind zu verzeichnen, die hier nur angedeutet werden sollen: Was ist mit jenen, die Gott nicht kennen? Wirkt Gott in ihrem Leben weniger oder lockt Gott sie nicht zum Guten, weil sie Gott nicht darum bitten? Was für eine Gottheit ist das, die sich bitten lässt bzw. gebeten werden möchte? All jenen, die ihr Gottesbild nicht mit der Annahme eines Gebeten-werden-wollens vereinbaren können, lehnen häufig die Wirkung des Bittgebetes an Gott ab und verweisen auf den »psychologischen Effekt« und Impact, den ein solches Gebet im Beter oder in der Beterin auslöst. Hier ist an den »Raum« zu denken, den ein solches Gebet im betenden Menschen bereitet, die Energie und Kraft, die durch die

³⁷ Vgl. die Kritik von R. C. SPROUL JR., *Atlas Shrugged. Worshipping in the Beauty of Holiness*, in: WILSON, DOUGLAS (Hg.), *Bound Only Once. The Failure of Open Theism*, Moscow/ID 2001, 53–63.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. THOMAS K. ASCOL, *Pastoral Implications of Open Theism*, in: DOUGLAS WILSON (Hg.), *Bound Only Once. The Failure of Open Theism*, Moscow/ID 2001, 173–190, 182–186.

⁴⁰ Vgl. JOOST F. NIXON, *Open Idolatry*, in: DOUGLAS WILSON (Hg.), *Bound Only Once. The Failure of Open Theism*, Moscow/ID 2001, 205–217, 206.

⁴¹ Vgl. ENXING, *Gott im Werden* (s. Anm. 20), 283.

starke Hoffnung und Zuversicht auf Gottes Handeln ausgelöst werden.⁴² Solche Anfragen führen in tiefgreifende Diskussionen über das Bittgebet als solches. An dieser Stelle soll lediglich folgender Aspekt bedacht werden: Angenommen, an der Sinnhaftigkeit eines Bittgebets kann festgehalten werden, würde diese durch die Annahme eines mächtigen, aber nicht allmächtigen Gottes geschmälert werden? Die Frage, so scheint mir, ist erneut jene Frage nach Gott. Wen bitten wir? Je nachdem, wie die Antwort hier ausfällt, hat dies Konsequenzen für die Logik des Bittgebets. Hiermit wird die oben geführte Diskussion um die Gottesattribute wieder aktuell. Gehen wir nämlich davon aus, dass Gott unberührbar ist, so ist dadurch der Sinn eines jeden Gebets *ad absurdum* geführt. Nicht aus der Perspektive jener, die mit der Veränderung argumentieren, die unsere Gebete in uns bewirken können, (»psychologischer Effekt«), aber aus der Sicht allerer, die an der Allmacht Gottes festhalten wollen, um somit die Gebetslogik zu retten. Auch eine allmächtige Gottheit kann nicht auf mein Gebet antworten, wenn mein Gebet diesen Gott nicht berührt. Allmacht und Gebeterhörung können deshalb nicht als notwendiges Korrelat angesehen werden. Im Vordergrund stehen vielmehr die notwendige Beziehunghaftigkeit, Berührbarkeit und Veränderlichkeit Gottes.⁴³ Werden diese negiert, so können unsere Gebete maximal in uns selbst sowie in unseren Mitmenschen, die durch ihr Wissen um unser Gebet für sie beispielsweise getröstet werden, eine Wirkung entfalten, nicht jedoch in Gott. Macht man aber die perfekte Relationalität Gottes stark, das heißt, geht man davon aus, dass Gott gerade in der authentischen und prozessfähigen Beziehung zur Schöpfung Perfektion aufweist, so gewinnt das Bittgebet dadurch eine realistische Hoffnung auf eine Wirkung – auch in Gott – zurück, ohne

⁴² Vgl. DAVID BASINGER, Practical Implications, in: CLARK PINNOCK et al. (Hg.), *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove/IL 1994, 155–176, 156–162, bes. 160; GREGORY A. BOYD, *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*, Grand Rapids/MI 2000, 82–85, 96f.; CLARK H. PINNOCK, *Most Moved Mover. A Theology of God's Openness*, Carlisle 2001, 171–175. – Beachte: Prozesstheologen vertreten hingegen die Position, dass Gott nicht einseitig eingreifen kann. Unsere Gebete können Gott also auch nicht dazu bewegen. Jede Entität besitzt eigene Macht und agiert somit – ihrem Kontext entsprechend – selbstständig. Gott lockt zum Guten, in jeder Situation. Dennoch ist unser Bittgebet nicht sinnlos, so John Cobb in einem persönlichen Gespräch mit mir. Begründet hat er dies hauptsächlich mit der Veränderung, die durch ein solches Gebet in uns selbst und in denjenigen, für die wir beten, ermöglicht werden kann. Zum Thema Prozesstheologie und Gebet vgl. MARJORIE SUCHOCKI, *In God's Presence. Theological Reflections on Prayer*, Lexington/KY 2001.

⁴³ Vgl. HARTSHORNE, *God, as personal* (s. Anm. 9), 302.

dass hiermit vermittelt werden soll, dass Gott sich bitten lässt, oder nur handelt, wenn Gott gefragt wird, was wiederum jene vom göttlichen Wirken ausschließt, die nicht um die Notwendigkeit des Bittgebets wissen. Im Sinne der aktiven und bewussten Beziehungsgestaltung richten wir unseren Blick im Gebet auf Gottes Willen, wir signalisieren Kooperationsbereitschaft.

Es wäre jedoch ebenfalls abwegig anzunehmen, dass Gott nur im Leben jener wirkt, die in besonderem Maße (bewusst, aktiv und reflektiert) in das Beziehungsgeschehen einwilligen. Vielmehr wirkt Gott auch dort, wo Gott nicht explizit darum gebeten wird. Die Bereitschaft, sich auf Gottes Locken einzulassen, entsteht nicht erst im Gebet. Das Bittgebet ist ein besonderer Ausdruck dieser Bereitschaft, die Möglichkeit, am Heil mitzuwirken und zu partizipieren, kann jedoch nicht vom richtig praktizierten Gebet abhängen.

5 Zusammenfassung

Die Frage nach der Allmacht Gottes in der Prozesstheologie kann nur hinsichtlich bestimmter Basisannahmen, die einen Konsens im prozess-theologischen Diskurs darstellen, beantwortet werden. Es muss von einer Vielfalt an prozesstheologischen Konzeptionen ausgegangen werden, da es weder *die eine* klassische Theologie noch *die eine* neoklassische Theologie gibt. Allen Prozesstheologien gemeinsam ist die Vorstellung eines wandelbaren (*prozessfähigen!*) Gottes. Des Weiteren wird gemeinhin davon ausgegangen, dass Gott und Welt in einer reziproken Beziehung zueinander stehen, die von der Möglichkeit einer gegenseitigen Beeinflussung ausgeht. Aufgrund der Betonung der Gott-Welt-Relation werden die Prozesstheologien auch als *relationale Theologien*⁴⁴ bezeichnet.

Sowohl Gottes Wissen als auch Gottes Macht werden als größtmöglich verstanden, ohne hiermit von einer *Omnipotenz* oder *Omniszienz* im ursprünglichen Sinne zu sprechen. Gerade in Gottes Flexibilität liegt die Stabilität der Gott-Welt-Beziehung; sie ermöglicht das je adäquate Handeln Gottes, dabei bleibt die Gottheit in all ihrer Flexibilität und Wandelbarkeit »the most excellent being«⁴⁵. Gott ist das höchste Wesen, es kann von

⁴⁴ Die entsprechende Sektion auf der Jahrestagung der American Academy of Religion nennt sich »Open and Relational Theologies's group«; vgl. http://rsnonline.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1246&Itemid=1395 (25.05.2013).

⁴⁵ HARTSHORNE, *The Divine Relativity* (s. Anm. 4), 20; COOPER, *Panentheism. The*

keiner anderen Entität überboten werden, außer von sich selbst, weshalb Hartshorne Gott als »self-surpassing surpasser«⁴⁶ bezeichnet. Hartshorne definiert die Perfektion Gottes in diesem Sinne: »[L]et us define perfection as an excellence such that rivalry or superiority on the part of other individuals is impossible, but self-superiority is not impossible.«⁴⁷

Die Modifikation der Annahmen über die göttliche Macht und das göttliche Wissen beeinflussen weitere christliche Überzeugungen, beispielhaft wurde dies an christologischen und eschatologischen Fragen sowie an der Frage nach der Logik von (Bitt-)Gebeten aufgezeigt. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die prozesstheologischen Modifikationen einerseits eine Herausforderung für die Logos-Theologie sowie die Hoffnung auf eine göttliche Erlösungstat darstellen. Die voraussetzungsärmeren prozesstheologischen Konzepte vermögen andererseits eine überzeugendere Antwort auf die Frage der Pluralität von (Heils-)Religionen und der Möglichkeit einer authentischen Beziehung zu Gott zu geben.

Other God of the Philosophers (s. Anm. 8), 180; DALFERTH, Gott (s. Anm. 23), 195, 201.

⁴⁶ HARTSHORNE, *The Divine Relativity* (s. Anm. 4), 20.

⁴⁷ HARTSHORNE, *The Divine Relativity* (s. Anm. 4), 20. Vgl. DALFERTH, *Becoming Present* (s. Anm. 30), 146.