

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

35. Jahrgang

1984

Heft 2

Prozeßtheismus und christlicher Gottesglaube

Von Leo Scheffczyk, München

In einer Situation, in der die Forderung nach einem verantworteten und kommunikatiblen Reden von Gott allenthalben erhoben wird, um die christliche Wahrheit mit dem durch die Aufklärung hindurchgegangenen rationalen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis zu versöhnen, sollten christlicherseits alle in diese Richtung weisenden Versuche ernstgenommen und einer Beurteilung unterzogen werden. Das ist z. B. hinsichtlich der von Teilhard de Chardin inaugurierten Gottesvorstellung vielfach unternommen worden¹. Um so merkwürdiger mutet es an, daß einem ähnlich gehaltenen (wenn auch in vielem andersgearteten) modernen Versuch im deutschsprachigen Bereich (um den es hier vorwiegend geht) ein gleiches Interesse nicht zuteil wurde, obgleich die Herausforderung nicht gering erscheint und die atmosphärischen Einflüsse dem interessierten Beobachter nicht verborgen bleiben. Es handelt sich um den originellen Versuch A. N. Whiteheads (1861–1947), die Vorstellung von Gott mit Hilfe einer Universalwissenschaft geradezu zur Evidenz zu bringen, welche die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften genauso aufnimmt wie die der Geschichte, aber auch die einer von der Erfahrung ausgehenden philosophischen Spekulation und einer diese vertiefenden Metaphysik.

1. Anklänge und Reflexe innerhalb der Theologie

Während im angelsächsischen Bereich der Einfluß der »Prozeßphilosophie« Whiteheads (W.) auf die Theologie nachhaltig und wohl noch im Wachsen begriffen ist, erscheinen die Auswirkungen dieses universalistischen Denkens im deutschen Sprachraum vergleichsweise gering. Dies gilt vor allem für die katholische Theologie, in der von dem Phänomen nur beiläufig Notiz genommen wird, auch wenn sich solche Hinweise mehren. So erwähnt W. Kasper das Prozeßdenken W.s im Zusammenhang mit dem Problem der natürlichen Theologie und der Unveränderlichkeit Gottes (womit tatsächlich zwei wesentliche Berührungspunkte getroffen sind)². Ein wenig nachdrücklicher befaßt sich H. Vorgrimler innerhalb der

¹ Vgl. u. a. A. Gläßer, Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme P. Teilhards de Chardin, Kvelaer 1970, 231–247.

² W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 87.

Eschatologie mit dem beachtlichen Versuch der Prozeßtheologie, »Gott – wie es dem biblischen Gottesbild entspricht – als den Leidenden, als dem Leidenschaftlich-Emotionalen ausgesetzt und als schöpferische Liebe zu denken«³. Damit meldet sich schon die kritische Frage nach dem authentischen biblischen Gottesbild an und seiner Entsprechung zum Prozeßdenken. Der Autor selbst richtet seine Kritik an das theologische Gesamtkonzept der von W. beeinflussten Prozeßtheologie, in dem »bislang die eschatologischen Aspekte vernachlässigt wurden«, eine zutreffende Feststellung, die freilich zu begründen wäre⁴. Auch H. Küng bezeugt diesem Entwurf gegenüber ein gewisses Interesse, den er in die Nähe Teilhards de Chardin rückt und mit Einflüssen Hegels zusammenbringt⁵. Obgleich nur die philosophischen Grundlagen untersuchend, berührt auch R. L. Fetz einige für die Theologie relevanten Momente des Whiteheadschen Denkens, so u. a. die Schöpfungsvorstellung und die Konstitution der Geistseele, wobei auch kritische Einwände erhoben werden, besonders bezüglich der Übertragung des Geschehenscharakters auf den Menschen und seine Personalität⁶. Vom Standpunkt der philosophischen Gotteslehre befaßt sich auch W. Brugger mit W.s. Grundgedanken⁷, nicht ohne auf seine Aporien hinzuweisen.

Zahlreicher und einlässlicher sind die Stellungnahmen zur »Organismusphilosophie« und ihrer theologischen Relevanz im Bereich der evangelischen Theologie. Es handelt sich hier vorzugsweise um interpretierende Darstellungen, die einer Vermittlung der philosophischen Gehalte des Prozeßdenkens an die europäische Theologie dienen und dieser neue Impulse zuführen möchten. So beklagt H. Reitz in einer kurz gefaßten Gesamtwürdigung des Anliegens des Prozeßdenkens zunächst die verhältnismäßig geringe Resonanz dieser neuartigen theologischen Denkbemühungen innerhalb der europäischen Theologie. Sie weist im Unterschied dazu auf die Bekanntheit der »Theologie der Revolution« und der »Gott-ist-tot-Theologie« hin, die beide im europäischen Raum großen Widerhall gefunden hätten (wobei allerdings nicht erwähnt wird, daß der letztgenannten theologischen Richtung nur eine kurze Lebensdauer beschieden war⁸ und sie die Probe auf ihre Ernsthaftigkeit nicht bestand, während der erstgenannte Theologietypus wohl überhaupt nur regionalen Charakter besitzt und mehr einer bestimmten ortsgebundenen Praxis zuzuordnen ist als einem wissenschaftlichen Entwurf einer Gesamtheologie⁹). Es scheint aber, daß die Verfasserin selbst der an W. ausgerichteten »Prozeßtheologie« eine größere Bedeutung und geistige Kraft beimißt als den beiden ersten Richtungen, weil sie in ihr einen systematischen und zugleich universalistischen Zug angelegt findet, weshalb sie dieses Denken innerhalb eines Universalprozesses ebenfalls mit dem Grundanliegen Teilhards de Chardin in

³ H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung* (Quaest. disp. 90) Freiburg 1980, 98.

⁴ Ebd., 99.

⁵ H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, 206 ff.

⁶ Reto Luzius Fetz, *Whitehead, Prozeßdenken und Substanzmetaphysik*, München 1981.

⁷ W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 321; 332.

⁸ Vgl. dazu S. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes*, Hamburg 1969.

⁹ Vgl. u. a. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973.

Vergleich setzt¹⁰. Die Relevanz dieses an Whitehead ausgerichteten theologischen Prozeßdenkens erblickt sie vor allem in der Rationalität und Ausweisbarkeit dieses Denkens vor der gegenwärtigen (wissenschaftlichen) Vernunft und Welterfahrung, ferner in der neu erkennbar werdenden Kohärenz zwischen dem Christusereignis und dem von der Liebe gesteuerten Wirklichkeitsprozeß und in der Entbindung sozialer Energien in der Gemeinschaft der Kirche¹¹. Bei dieser positiv-empfehlenden Stellungnahme mag sich allerdings die Frage melden, ob die Erreichung dieser Ziele notwendig mit einem philosophischen Konstrukt wie dem des Prozeßdenkens verbunden werden muß, insofern ja die genannten Ziele faktisch auch von anderen theologischen Richtungen erstrebt und begründet werden.

Speziell weist H. Schwarz die deutsche Theologie auf die Relevanz des Prozeßdenkens für die Gotteslehre wie für die Christologie hin, damit wohl die beiden entscheidenden Pfeiler bezeichnend, auf denen die Prozeßtheologie sich erhebt. Zur Charakterisierung des Prozeßtheismus wird der Gedanke von der wechselseitigen Abhängigkeit von Gott und Welt aus den Werken der Prozeßtheologen berufen, der z.B. bezüglich der Zeitdimension zu der dialektischen Formel führt: »Wie die Welt Zukünftigkeit von Gott bekommt, erhält Gott von der Welt Vergangenheit«¹². Das will sagen, daß Gott ohne Welt keine Wirklichkeit besäße, wie auch umgekehrt die Welt ohne Gott kein Geschehen wäre und damit keine Realität darstellte. Es wird allerdings nicht gefragt, ob solche Relationalität den biblisch-christlichen Gottesbegriff nicht im Kern treffe und auflöse. Für die Christologie ergibt sich daraus angeblich der Gewinn, »daß das ständige Problem der klassischen Christologie, wie eine Person vere Deus et vere homo sein kann«, nach den Prozeßtheologen »durch die Whiteheadschen Kategorien überwunden wird«¹³. Freilich macht sich der Autor diese Auffassung nicht förmlich zu eigen. Er hinterfragt sie an manchen Punkten (z.B. in der Lehre von der Auferstehung und in der Eschatologie), wozu er sich vor allem auch durch die in sich selbst nicht einheitlichen Auskünfte der Prozeßtheologen gezwungen sieht. Aber andererseits gilt ihm der christologische Pluralismus als legitimes Unternehmen, das von seinem Erfolg her gerechtfertigt werden kann: vom Eingehen der Christusidee in den sozio-kulturellen Kontext der Gegenwart.

In konzentrierter Form, nämlich vor allem auf die Gotteslehre bezogen, übernehmen andere evangelische Theologen Elemente des Whiteheadschen Prozeßdenkens. J. Moltmann, der sonst einer natürlichen Theologie nicht zugeneigt ist und den Theismus als eine Art von Idololatrie ansieht¹⁴, vermag in W.s. Prozeßtheismus doch einige Vorzüge anzuerkennen, die zum Verständnis des »gekreuzigten Gottes« beitragen, aber auch dem Menschen seine Freiheit und sein wahres

¹⁰ H. Reitz, Was ist Prozeßtheologie, in: John B. Cobb, Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes, München 1971, 114–151.

¹¹ Ebda., 148ff.

¹² H. Schwarz, Die christologische Forschung in der gegenwärtigen nordamerikanischen Theologie, in: Neue Zt. f. system. Theologie 25 (1983) 41–51.

¹³ Ebda., 42.

¹⁴ J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München ²1973, 237.

Sein wiederbringen; denn »ein Gott, der in seiner Allmacht, Vollkommenheit und Unendlichkeit auf Kosten des Menschen gedacht wird, kann nicht der Gott sein, der im Kreuze Jesu Liebe ist, der menschlich begegnet, um unglücklichen und stolzen Göttern ihre verlassene Menschlichkeit wiederzubringen«¹⁵. An solchen Einlassungen auf W. wird zugleich auch deutlich, woran das Interesse am Whiteheadschen Konzept vor allem haftet: an der Mobilität, an der Affinierbarkeit und Leidensfähigkeit eines in der Geschichte der Menschheit mitgehenden Gottes, der »nach vorne hin« offen ist und in der Geschichte seine Fülle gewinnt. Auch hier bleibt freilich zu fragen, ob der dazu in strengen Gegensatz gebrachte Theismus der traditionellen Theologie nicht eine Karikatur darstellt.

Anders und vorsichtiger scheint die Berührung mit W. bei W. Pannenberg gehalten, der sich in einem gewissen Gegensatz zum vorgenannten Autor gerade aus der Hinneigung zu einer natürlichen Theologie mit bestimmten Intentionen W.s. trifft. Nach Pannenberg ist »Gott auch in sich selbst als Macht der Zukunft«¹⁶ zu begreifen, d.h. daß das eschatologische Handeln Gottes zur Verwirklichung seines Reiches zu seinem Wesen gehört. So kann gesagt werden: »Die Selbstverwirklichung Gottes vollzieht sich, indem sich die Schöpfung zu Gott hinwendet«¹⁷. Darum ist auch der Schluß erlaubt, »daß Gott sehr wohl als durch das Handeln der Menschen, durch ihr Suchen und Finden der wahren Natur des Göttlichen in der Geschichte der Religionen sich selbst verwirklichend gedacht werden kann«¹⁸. Wenn auch die Auffassung vom »werdenden Gott« explizit abgelehnt wird, so ist doch nicht zu übersehen, daß die Universalität Gottes in einer realen Relation zur Weltwirklichkeit steht und daß die Weltgeschichte als Prozeß der Selbstidentifizierung Gottes gedacht wird. Eine Annäherung an eine Whiteheadsche Grundauffassung ist hier nicht zu leugnen, auch wenn Grad und Intensität noch in einer gewissen Unbestimmtheit verbleiben.

2. Bezugspunkte und Affinitäten zur Theologie

Solche Annäherungen wären nicht zu erklären, wenn es nicht objektive Bezugspunkte und Affinitäten des Whiteheadschen Denkens zur Theologie gäbe, vor allem zu einer Theologie, welche an Voraussetzungen in der *theologia naturalis* interessiert ist und die Metaphysik unter ihre Bedingungen aufnimmt. Das Gedankenwerk W.s.¹⁹, das in seiner alle Wissenschaftsbereiche zusammenzwingenden

¹⁵ Ebda., 237.

¹⁶ W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 396.

¹⁷ W. Pannenberg, *Christologie und Theologie*, in: *KvD* 21 (1975) 174.

¹⁸ Ebda., 173.

¹⁹ Im Folgenden sollen nur die philosophischen Hauptwerke herangezogen werden, die zugleich von theologischer Relevanz sind: *Adventures of Ideas* 1933; deutsch: *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt 1971; *Process and Reality*, 1929; deutsch: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt 1979; *Religion in the Making*, Cambridge 1953. – Zur umfangreichen Literatur zu W. und zur Prozeßphilosophie wie -theologie vgl. die Zusammenstellungen bei E. Wolf-Grazo, *Whitehead. Einführung in seine Kosmologie*, Freiburg 1980, 137–153; J. B. Cobb – D. R. Griffin, *Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen 1979, 162–188; W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, 571f.

Systematik, in seiner zuweilen die Grenze des Rationalen überspringenden Spekulation, in seiner assoziativen Kombinierung entlegenster Gedankenelemente und in seiner verfließenden Sprache (die, ein Spiegelbild seiner Philosophie, die Subjekt-Objekt-Struktur in die Darstellung eines Erlebnisvorganges auflöst) den unvorbereiteten Leser zunächst fremdartig anmutet, nimmt doch bei näherem Befassen vertrautere Konturen an, und zwar nicht zuletzt durch seine Grundlegung in einer bestimmten Metaphysik. Mag auch der Ausgangspunkt des Whiteheadschen Denkens in der Beeindruckung des Naturwissenschaftlers von der Fülle des Empirischen gelegen sein, so kommt doch das tiefste geistige Antriebsmoment aus einer metaphysischen Grundoption, die sich geradezu eines theologischen Ranges bewußt ist: »Es ist die Aufgabe der Theologie zu zeigen, daß die Welt auf einem festeren Grund steht als den Fakten, die vergänglich sind, und daß sie auf mehr hinausführt als auf die Vergänglichkeit des einzelnen Geschehens. Die zeitliche Welt ist eine Bühne, auf der nur Endliches erreicht werden kann«²⁰. Das zu Erreichende aber ist die unvergängliche Erkenntnis der Wahrheit, die mehr Befriedigung verleiht als Freude und Schmerz. Hier spricht unverkennbar ein homo metaphysicus, der, wie Spinoza, im »amor dei intellectualis« Erfüllung findet. Nicht zu unrecht aber hat man diesen metaphysischen Grundimpuls W.s. auf eine Form des Platonismus zurückgeführt.

So muß sich für W. jede Aussage über die Wirklichkeit auf ein Universum beziehen, das einen allgemeinen systematischen, metaphysischen Charakter erkennen läßt. Freilich ist damit nicht die klassische Metaphysik aufgenommen, insofern es dem Empiriker und Evolutionsphilosophen gerade auch auf die Besonderheiten ankommt und auf ihre Konkretion im Prozeß der sogenannten Selbster-schaffung. Dem entspricht auch die Einbeziehung der Kosmologie, der Psychologie und der Logik in diese Metaphysik, die auf weite Strecken hin überhaupt mit einer spekulativen Naturphilosophie gleichgesetzt erscheint. In einer Zeit, da das metaphysische Denken unter der Übermacht positivistischer und analytischer Denkweisen nahezu zum Erliegen gekommen ist oder im idealistischen wie im existentialistischen Denken (auf je eigentümliche Weise) die Transzendenz verfehlt, zielt W.s. Anliegen gerade auf die Erhaltung der Spannung von Transzendenz und Immanenz, auch wenn zuletzt die Frage bleibt, ob ihm die Aufrechterhaltung dieser Spannung gelingt. Eine solche »Auferstehung der Metaphysik«²¹ ist jedenfalls ein modernes geistesgeschichtliches Phänomen, das die Theologie nicht unbeachtet lassen sollte.

Da aber eine solche Hinwendung zur Metaphysik nicht ohne tiefe Einwurzelung in die abendländische Geistesgeschichte möglich ist, ergibt sich bei W. auch eine innere Verbindung zu dem bleibenden Depositum abendländischer Philosophie, das von Plato und Aristoteles grundgelegt und (für den Autor) in modernen Denkgestalten wie Desartes, Spinoza, Leibniz, Hegel und Bergson weiterentwickelt wurde, auch wenn sich der Autor keinem dieser Gewährsmänner kritiklos überläßt.

²⁰ Abenteuer der Ideen, 324.

²¹ Vgl. den gleichlautenden Buchtitel von P. Wust (1920), dessen Anspruch sich freilich nicht erfüllte.

Will man weitergehen und den Maßstab herausfinden, an dem alle diese metaphysischen Konzepte gemessen werden, oder will man das Medium benennen, in dem alle diese Gedankenstrahlen in eigentümlicher (nämlich Whiteheadscher) Weise gebrochen werden, so stößt man auf J. Locke († 1704), welcher, trotz seines Abschiedes von der Metaphysik, für W. »der expliziten Formulierung einer organistischen Philosophie... sehr nahe kommt«²². Wesentlich erscheint aber in Bezug auf die Religion und die Gottesfrage auch die Berufung auf D. Hume († 1776) und seine »Dialoge über natürliche Religion«, welches »Meisterwerk« W. nur »um einen weiteren Sprecher erweitern« möchte²³. Der Anhalt an Hume ist ein Hinweis darauf, daß alles Religiöse bei W. in die Klammer des aufgeklärten Denkens über die natürliche Religion zu setzen ist.

An dieser Zusammenführung der verschiedenen Typen und Gestalten der Metaphysik wird auch deutlich, inwiefern W. dieses Ideengut neu formiert und weiterdenkt. An einer Stelle, an der das für seine intuitionistische Denkweise charakteristische Zurückgreifen auch dichterische und religiöse Motive sichtbar wird, erklärt er in Erinnerung an das biblische Wort »Bleibe bei uns, denn es will Abend werden« das Verhältnis von Sein und Werden, von Dauer und Fluß: »Darin ist das ganze Problem der Metaphysik zusammengedrängt. Diejenigen Philosophen, welche von der ersten Zeile ausgingen, haben uns die Metaphysik der Substanz beschert und jene, die mit der zweiten Zeile begannen, entwickelten die Metaphysik des »Fließens«. Aber in Wahrheit können die beiden Zeilen nicht derart auseinandergerissen werden; denn es stellt sich heraus, daß für die größere Zahl der Philosophen ein schwankendes Gleichgewicht zwischen beiden charakteristisch ist«²⁴. Im Grunde stellt sein ganzes metaphysisches Unternehmen den Versuch dar, ein labiles Gleichgewicht zwischen dem mundus intelligibilis und der empirischen Wirklichkeit zu erhalten.

Diese metaphysische Grundeinstellung, die trotz allem Offenheit für die Gottes- und Schöpfungsfrage bezeugt, bedeutet für die Theologie auch insofern eine Hilfestellung, als W. mit der in der Moderne einseitig aufgekommenen idealistischen Bewußtseinsdominanz bricht und den Standpunkt eines an den Gegenständen ausgerichteten philosophischen Realismus wiedergewinnt. In bewußter Antithetik zu Kant und dessen Auffassung »von der objektiven Welt als eines Konstruktes aus subjektiver Erfahrung«²⁵ vertritt Whitehead den Vorrang der Objektivität vor der Subjektivität. Für Kant ist die Erfahrung »ein Prozeß von der Subjektivität zur erscheinenden Objektivität hin«. Dagegen »kehrt die organistische Philosophie diese Analyse um und erklärt den Prozeß als einen Verlauf von der Objektivität zu Subjektivität«²⁶. W. sieht im Kantschen Phänomenalismus eine »Degradierung der Welt zur bloßen Erscheinung«, der er die These entgegensetzt: »Für Kant entsteht die Welt aus dem Subjekt; für die organistische Philosophie

²² Prozeß und Realität, 111.

²³ Ebda., 613.

²⁴ Ebda., 386.

²⁵ Ebda., 292.

²⁶ Ebda., 147

entsteht das Subjekt aus der Welt...«²⁷. Das führt zur Anerkennung eines Realismus, der auch der Theologie Zugänge zum Objektiven Gottes und der Schöpfung erschließt, ihr aber auch die Verbindung zu den Naturwissenschaften eröffnet, die vom modernen idealistischen und existentialistischen Denken nicht ernst genommen wird²⁸.

Der schöpferische Kontakt mit der metaphysischen Tradition zeigt auch in einem anderen Punkt Relevanz für die moderne Theologie. Das Prozeßdenken, dessen urtümliche Anschauung und Erfahrung auf die Welt als einen in Expansion befindlichen Organismus geht, welcher sich auch in den Einzelwesen widerspiegelt, besitzt von daher auch eine bestimmte positive Affinität zur Geschichte und zur Geschichtlichkeit als Kategorie zur realistischen Deutung der in Beziehung zur Vergangenheit stehenden Welt. Die Geschichte wird dabei aber nicht nur in der Form der »Naturgeschichte« ernst genommen, sondern auch als menschliche Geistes- und Sozialgeschichte gewertet. So sucht und findet das Prozeßdenken auch eine breite Berührung mit der Geschichte der Religionen²⁹. Geschichte ist hier aber nicht im Sinne einer abstrakten »Geschichtlichkeit« verstanden, die nur in dem menschlichen Vermögen zur Entscheidung besteht, welche von der wirklichen Geschichte absehen kann, sondern als Verfügensein in Vergangenheit und Tradition. »Das Vergangene hat für das Gegenwärtige... eine objektive Existenz«³⁰. Darum ist es das Anliegen des Prozeßdenkens, die Vergangenheit und die Tradition in die Gegenwart zu überführen und für die Geschichte der Religion fruchtbar zu machen, deren Wertung grundsätzlich positiv gehalten ist, auch wenn ihr Ursprung in der »Phantasie der zivilisierten Menschheit«³¹ gelegen ist und sie sich deshalb am Maßstab der idealen Vernunftreligion messen und kritisieren lassen müssen.

Diese formalen und strukturellen Elemente bringen das Prozeßdenken W.s. unstreitig in eine Nähe zu grundlegenden Voraussetzungen der modernen Theologie. Sie besagen aber noch nichts über die Verträglichkeit der in dieses Netzwerk eingeflochtenen Inhalte mit den nominell gleichlautenden Inhalten der Theologie. Es ist eigens zu prüfen, ob die in diese kosmologisch-prozessuale Metaphysik eingefügten religiösen Gehalte ihre angestammte biblisch-christliche Bedeutung behalten oder ob sie nicht etwa vom System verschlungen werden. Diese Frage stellt sich vor allem dringlich bezüglich der fundamentalen Gottesvorstellung (in Verbindung mit der Schöpfungsauffassung). Es erscheint von vornherein problematisch, das Prozeßdenken in Gott selbst hineinzutragen³².

²⁷ Ebda., 175.

²⁸ Vgl. dazu J. B. Cobb Jr. – D. R. Griffin, *Prozeßtheologie*, Göttingen 1976, 161.

²⁹ Vgl. besonders: *Religion in the Making*, 1926.

³⁰ *Abenteuer der Ideen*, 348.

³¹ *Religion in the Making*, 19.

³² Im Folgenden muß sich die Gedankenführung an die theologisch relevanten Aussagen W.s. halten und auf die Erörterung seiner Ontologie des Werdens der Einzeldinge verzichten. Diese »Ontologie« mit ihrer eigenen artifiziellen Begrifflichkeit schließt sich am besten auf, wenn man sie auf dem Hintergrund der Leibnizschen Monadenlehre, der Lockeschen »Ideen« oder »Empfindungen« und der Bergsonschen Intuition von der »werdenden Wirklichkeit« versteht. Das in dieser Ontologie vorwaltende Stilgesetz des Denkens wirkt sich freilich auch auf die Konzeption der Gottesvorstellung aus. Vgl. dazu u. a. Reto Luzius Fetz, *Prozeßdenken und Substanzmetaphysik*, passim.

3. Gott in Prozeß

Obleich W.s. Affinität zum religiösen Denken und zur christlichen Wahrheit nicht zu bestreiten ist, übt er doch an der christlichen Gottesvorstellung wie auch an den Vorstellungen des traditionellen Theismus deutlich Kritik. Was ihm bezüglich der Gottesvorstellung vorschwebt, ist die Überwindung eines Theismus, der Gott als absolute Realität denkt, die von ihrem Wesen her nicht in Relation zur Welt steht. Es ist ebenso sein Anliegen, eine metaphysische Vorstellung von Gott zu überwinden, nach welcher »Gott« eine Ausnahme von allen metaphysischen Prinzipien darstellt, etwa derart, daß er das schlechthin einzigartige, unableitbare, alles überragende metaphysische Prinzip wäre, von dem alle anderen abzuleiten wären und ohne welches sie nicht bestehen könnten. »Zunächst darf Gott nicht als eine Ausnahme von allen metaphysischen Prinzipien behandelt werden, eingeführt, um deren Zusammenbruch vorzubeugen. Er ist ihre wichtigste Verkörperung«³³.

Vom Ansatz und vom Duktus einer Organismusphilosophie her, in der alles im Werden begriffen ist, alles mit allem in Verbindung steht und in Relationen existiert, kann Gott dieser Prozessualität und Relationalität nicht enthoben sein, auch wenn ihm seine Besonderheit nicht abgesprochen werden muß. Im Zusammenhang dieses Konstruktes der prozessualen und relationalen Wirklichkeit kann Gott aber nur als Größe zur Erklärung des Weltprozesses angenommen werden. Er ist mehr ein Prinzip letzter ideeller Bestimmung und Begrenzung des Weltprozesses als ein tiefster Ermöglichungsgrund und ein höchstes Vollendungsziel des Prozesses, der eigentlich aufgrund der ständigen Immanenz dieses Prinzips sein Telos in sich selbst hat und jetzt schon vollendet ist. Hieraus resultiert ein für das System merkwürdiger Ausfall, der eigentlich geschichtlichem Denken zuwiderläuft: das Fehlen der Ausrichtung auf ein eschatologisches Vollendungsziel. Es ist ein Prozeß im Ewigen, der zwar ein unaufhörliches Neuwerden erbringt, aber doch keine Zielausrichtung auf etwas geschichtlich Vollendetes und Höchstes kennt. So gibt W. dem biblischen Satz »das Reich Gottes ist mitten unter euch« folgende Bedeutung: »Was in der Welt getan wird, verwandelt sich in eine Realität des Himmels, und die Realität des Himmels geht wieder über in die Welt. Aufgrund dieser Wechselbeziehung geht die Liebe des Himmels über und flutet wieder zurück in die Welt«³⁴.

Dieser Gottesgedanke gewinnt an Profil in der Auseinandersetzung mit den bekannten philosophischen und religiösen Traditionen, die er entsprechend seinem eigenen Zug zur Vereinheitlichung der Phänomene und Wirklichkeitsbereiche einander stark annähert. So wird die christlich-theistische Gottesidee auf die Vorstellung des »unbewegten Bewegers« des Aristoteles zurückgeführt, der sich die Annahme einer höchsten Realität hinzugesellte. »Die Kombination der beiden zu der Lehre von einem ursprünglichen, höchst realen, transzendenten Schöpfer, nach dessen fiat die Welt zu sein begann und dessen aufgezwungenem Willen sie

³³ Prozeß und Realität, 613.

³⁴ Ebda., 626.

gehört, ist der Irrglaube, der die Geschichte des Christentums und des Islams mit Tragödien erfüllt hat³⁵. An anderer Stelle wird das dogmatische Christentum des Rückfalls in den alten semitischen Gottesbegriff (des Gottes der Furcht) geziehen und für den Gottesverlust der Moderne verantwortlich gemacht³⁶.

Die tragischen Ausfaltungen dieses Irrglaubens lassen sich vor allem in drei Denkrichtungen feststellen, in denen Gott »nach dem Bild eines Reichsherrschers« oder »nach dem Bild einer Personifizierung moralischer Energie« und »nach dem Bild eines philosophischen Grundprinzips«³⁷ dargestellt wurde. Die Kritik, die alle theistischen Religionen trifft, die aber auch den Buddhismus und die Formen des Pantheismus nicht verschont, macht dennoch dem Christentum insofern ein Zugeständnis, als ihm im Ursprung eine dem Gottesproblem gemäßigere Gottesvorstellung bescheinigt wird. Danach wäre »im galiläischen Ursprung des Christentums« eine Gottesvorstellung vorhanden gewesen, die weder »auf den herrschenden Kaiser noch auf den erbarmenden Moralisten oder den unbewegten Bewegter«³⁸ gerichtet war. Der Inhalt dieser Vorstellung wird nun in einer merkwürdig schwebenden und neutrischen Ausdrucksweise als Bewegung und Dynamik ausgelegt. »Sie hält fest an den zarten Elementen der Welt, die langsam und in aller Stille durch Liebe wirken; und sie findet ihren Zweck in der gegenwärtigen Unmittelbarkeit eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist. Liebe herrscht weder, noch ist sie unbewegt; auch ist sie ein wenig nachlässig gegenüber der Moral. Sie blickt nicht in die Zukunft; denn sie findet ihre eigene Befriedigung in der unmittelbaren Gegenwart«³⁹.

Mit diesen Aussagen, die offensichtlich an die biblische Verkündigung Jesu anschließen, dem W. große menschliche Hochachtung entgegenbringt und wegen seiner Idealität eine überragende Stellung in der Geschichte zuweist⁴⁰, ist allerdings mehr eine Tendenz des Whiteheadschen Denkens aufgezeigt als eine eindeutige Vorstellung entworfen, die dem metaphysischen Interesse des Philosophen entspreche. Aber der Metaphysiker befriedigt tatsächlich dieses Interesse mit einer gedanklichen Konstruktion, die ihre Wurzel im Prinzip der Relationalität und des prozessualen Geschehens hat, das auch vor der Gottesidee nicht haltmachen kann. Bezeichnenderweise ist die letzte, unableitbare Wirklichkeit, die nicht mehr hinterfragt werden kann, an der auch alles metaphysische Fragen zur Ruhe kommt, die Bewegung, der Prozeß selbst, das schöpferische Werden. Sein ursprüngliches Prinzip ist die Kreativität (»creativity«), der letzte Grund der Weltwirklichkeit, die im Prozeß begriffen ist. Gott schafft diese Kreativität nicht, die von W. gelegentlich mit der *materia prima* des Aristoteles verglichen, aber jeder Passivität entkleidet

³⁵ Ebda., 611.

³⁶ Religion in the Making, 72 f.

³⁷ Prozeß und Realität, 612.

³⁸ Ebda., 613.

³⁹ Ebda.

⁴⁰ Religion in the Making, 19; 28 ff. Dagegen verfällt das paulinische Christentum der Kritik, während Johannes wiederum wegen der Bestimmung Gottes als Liebe wie auch wegen der Einführung des Logosbegriffes Anerkennung erfährt; ebda., 70 f.

wird⁴¹, er steht vielmehr in einer Beziehung zu ihr. Er »setzt den allgemeinen, metaphysischen Charakter des kreativen Fortschreitens voraus, dessen uranfängliche Verkörperung er ist«⁴². Aber die Besonderheiten der wirklichen Welt setzen auch Gott voraus. Damit werden Gott und Welt als einander zugeordnete, einander bedingende Prozeßwirklichkeiten gedacht. Aber W. möchte Gott daraufhin nicht einfach nach Art des Pantheismus verstehen, in welchem Gott als mit der Welt identisch und als Einheit der Welt gedacht wird. So müßte Gott auch schlechthin mit dem Werden identifiziert werden, was den Anspruch einer metaphysischen Erklärung des Weltprozesses hinfällig machen müßte.

So konzipiert W. einen Gottesbegriff, der die Gegensätzlichkeiten von Theismus und Pantheismus, von Sein und Werden, von Absolutem und Relativem im Verhältnis von Gott und Welt überwinden soll. Er unterscheidet die Urnatur Gott (primordial nature of God) von der Folgenatur (the consequent nature of God). Die erste ist die unwandelbare, ewige, abstrakte Form Gottes. Gott ist so, »uranfänglich gedacht, ... die unbegrenzte begriffliche Realisierung des absoluten Reichtums an Potentialitäten«⁴³. Er ist die der Welt vorausgehende Form, im platonischen oder (besser) augustinischen Verständnis der Ort der Ideen, nur daß diese nicht real gedacht werden, wie ja auch die »Urnatur« der Realität entbehrt. Diese Natur wie die ihr zugehörigen Formen oder Ideen sind darum aber nicht unwirksam. Sie sind begriffliche Bestimmungen, die den Selbsterschaffungsprozeß zielursächlich bestimmen und werten. Aber es bleibt dabei, daß die uranfängliche Natur Gottes, die nicht vor, sondern mit aller Schöpfung ist, »so weit von höchster Realität entfernt ist, daß es ihm (Gott) in dieser Abstraktion an der Fülle der Wirklichkeit fehlt«⁴⁴. Ihm kann weder Fülle des Empfindens noch Bewußtsein zugeschrieben werden. In dieser abstrakten Natur ist Gott zwar »die unbedingte Wirklichkeit des begrifflichen Empfindens auf dem Grund aller Dinge«, aber diese unveränderliche und ewige »begriffliche Natur« ist noch keine konkrete individuelle Wirklichkeit, weil es eine solche nur im Werden geben kann.

So wird die alles bestimmende prozessuale Kategorie des Werdens auch auf Gott übertragen. Darum muß nach diesem denkerischen Grundansatz Gott auch eine »zweite« Natur zukommen, die sogenannte Folgenatur, die sich aus dem kreativen Fortschreiten der Welt ergibt. Im Selbsterschaffungsprozeß der Kreaturen realisieren sich nämlich die in der primordialen göttlichen Natur angelegten Ideen oder Möglichkeiten, die Gott in seiner Urnatur bereitstellt, den Dingen damit das subjektive Ziel, die Bestimmtheit und den Wert in ihrem Konkretionsprozeß verleihend. Indem Gott so mit seiner primordialen Natur als Bedingung der zeitlichen aktualen Entitäten fungiert, erfährt er »aufgrund der Relativität aller Dinge« die Vervollständigung seiner Natur. Es »erfolgt daher eine Reaktion der Welt auf Gott«. Diese leitet sich von der »Objektivierung der Welt in Gott her«⁴⁵.

⁴¹ Vgl. dazu R. L. Fetz, *Prozeßdenken und Substanzmetaphysik*, 224.

⁴² *Prozeß und Realität*, 614.

⁴³ *Ebda.*, 614.

⁴⁴ *Ebda.*, 612.

⁴⁵ *Ebda.*, 616.

So ergibt sich aus dem kreativen Fortschreiten der Welt, dessen Bedingung von Gottes Urnatur gebildet wird, die »Folgenatur Gottes«. Das ist »die andere Seite von Gottes Natur«. Sie »entsteht zusammen mit physischer Erfahrung, die sich von der zeitlichen Welt herleitet, und wird dann mit der uranfänglichen Seite integriert«⁴⁶. In diesem Geschehen entwickelt sich Gott also selbst. Er nimmt in diesem Prozeß die Kreaturen in sich hinein und überformt sie. Das aber ist zugleich die Integrierung und Erfüllung seiner Urnatur.

In Konsequenz dieser Spekulation bezeichnet W. Gott als eine bipolare Wirklichkeit wie jede andere »aktuale Wesenheit«, nur daß in Gott die begriffliche Seite oder der mentale Pol der Natur nach der ursprüngliche und vorangehende ist (während bei den Dingen diese Stellung der physischen Wirklichkeit zukommt). Da aber der »physische Pol« durch die werdende Weltwirklichkeit gebildet wird, ergibt sich daraus auch ein polares Verhältnis Gottes zur Welt, ein Verhältnis positiver Gegensätzlichkeit. Das kommt an einer programmatischen Stelle zum Ausdruck, wo W. die Eigenschaften oder Bestimmungen Gottes auch der Welt (und umgekehrt) zuschreibt und die Antithesen formuliert: »Es ist genauso wahr zu sagen, daß Gott beständig ist und die Welt fließend, wie zu behaupten, daß die Welt beständig ist und Gott fließend«. Diesen Grundsatz wendet der Autor genauso auf die Bestimmungen der Einheit, der Wirklichkeit, der Immanenz und der Transzendenz an. Darum formuliert er abschließend: »Es ist genauso wahr zu sagen, daß Gott die Welt erschafft, wie zu behaupten, daß die Welt Gott erschafft«⁴⁷. Was dem theologischen Denken in solchen Aussagen als direkt widersprüchlich erscheinen mag, hat für W. einen durchaus stimmigen Charakter. Das ist aber nur dann zu begründen und nur insoweit zu halten, als Gott und Welt einen einzigen umfassenden Organismus ausmachen, in welchem die Organe aufeinander bezogen sind und funktional ineinandergreifen (wobei allerdings hier immer noch an die Logik solcher Aussagen wie an die des ganzen Systems die Frage zu stellen wäre, ob der Austausch der Bestimmungen ein völlig einsinniger sein könne. D.h., daß der von W. doch auch behauptete Unterschied zwischen Gott und Welt hier dahinfällt, was das System mit einer grundsätzlichen Unklarheit behaftet). Es scheint, daß das eigentlich Göttliche weder in Gott noch in der Welt gelegen ist, sondern im Selbsterschaffungsprozeß selbst, der Gott zum Werden hindrängt und die werdende Welt zum begrifflichen, ideellen göttlichen Sein. So gesehen, sind Gott und Welt keine verschiedenen Wesenheiten, sondern Organe und Funktionen ein und derselben umgreifenden Dynamik.

Die konkretere Fassung dieses kosmologisch-metaphysischen Gottesbegriffes läßt sich an einem Vergleich mit dem christlichen Schöpfergott gewinnen, dessen Bild hier tatsächlich zunächst in die Nähe rückt. So kann W. gelegentlich Gott auch die Schöpferfähigkeit zubilligen und feststellen, daß Gott der »Schöpfer jeder zeitlichen aktuellen Entität« ist⁴⁸. Aber das ist sachlich nicht dasselbe wie eine

⁴⁶ Ebda., 617.

⁴⁷ Ebda., 621.

⁴⁸ Vgl. H. Reitz, a. a. O., 132.

omnipotente göttliche Schöpfertätigkeit, die etwa »aus dem Nichts« erschüfe. Beim absoluten Ausgang von einer Erfahrung und der Kreativität (gleich der ewigen Materie des Aristoteles) kann die Vorstellung eines Nichts nicht aufkommen. Damit rückt Gott aber in die Stellung eines Demiurgen, der dem Reich des Werdens nur die Bestimmung, die Ordnung und die Struktur verleiht. Er kann deshalb nicht im Sinne des christlichen Glaubens als Schöpfer verstanden werden. Wenn W. die Tätigkeit Gottes im Weltprozeß konkreter faßt, dann spricht er von ihm als dem Dichter oder Poeten der Welt (womit aber über sein Personsein nicht schon entschieden ist), der die Möglichkeiten zur Verwirklichung der Dinge visionär konzipiert, welche danach durch die Hineinnahme in seine Natur Wirklichkeit empfangen. »Er schafft die Welt nicht, er rettet sie; oder genauer: Er ist der Poet der Welt, leitet sie mit zärtlicher Geduld durch seine Einsicht in das Wahre, Schöne, Gute«⁴⁹.

Allerdings ergibt sich hier eine gewisse Unstimmigkeit in der Konzeption der »Folgenatur« Gottes, die W. einmal durch das kreative Fortschreiten der Welt entstanden sieht, d. h. daß Gott reaktiv-empfangend ist und von der Welt affiziert wird; so »folgt seine abgeleitete Natur konsequent aus dem kreativen Fortschreiten der Welt«⁵⁰. Aber damit ist eigentlich noch kein förmliches Einwirken auf die Welt festgestellt und keine aktive Einflußnahme ermittelt. Eine bloße passivische Deutung könnte dem von einem prozessualen Denken geförderten Moment des Dynamischen und Aktiven abträglich sein. Tatsächlich verbindet W., ohne die denkerische Problematik zu beachten, mit dem reaktiven Entstehen der Folgenatur sogleich ein aktives Eingreifen Gottes mit seiner Weisheit in die Welt. Interpretieren seines metaphysischen Gottesgedankens aber haben den hier entstehenden Hiat erkannt und ihn durch Einführung einer »dritten Natur« zu schließen versucht. In dieser »hyperbolischen Natur« (superjective nature) »leitet er die vervollkommnete Aktualität an die Welt zurück« und »verwirklicht so in liebender und mitleidender Hinwendung zur Welt sein eigenes Reich«⁵¹. Zur vollkommenen Erstellung des Gottesgedankens gehört also vor allem diese (von den Interpreten hervorgehobene) »dritte Natur«. In ihr beweist sich Gott als die Kraft der Liebe, der Barmherzigkeit und Güte, der vor allem das in der Welt entstandene Gute fördert, das Zerstörerische und Böse aber beiseite läßt.

Die Konkretion des Gottesbildes dieses Philosophen findet sich besonders in der Hervorhebung dieser Züge der Teilnahme Gottes an der geschöpflichen Welt, im Mitfühlen und Mitleiden, welche Aktivitäten nicht aus Gottes Allmacht hergeleitet sind, sondern aus seiner Sympathie, seinem Mitleid, seiner Geduld und seiner Zärtlichkeit gegenüber den zeitlichen Dingen. Auf diese Weise meint W., der Liebe Gottes erst ihre volle Wirklichkeit und Konkretion zu verschaffen, während sie im christlichen Verständnis leidenschaftslos, gefühllos und abstrakt bleibe. Der so verstandene Gott vermag auch am Menschen nicht seinen eigenen Willen durchzusetzen. Er ist weder der herrscherliche Kontrolleur der Welt noch der sie richtende

⁴⁹ Prozeß und Realität, 618.

⁵⁰ Ebda., 616.

⁵¹ H. Reitz, 132; vgl. auch R. L. Fetz, 206.

Moralist. So ist Gott vor allem der große Begleiter (der zeitlichen Dinge), der Mitleidende, der versteht.⁵²

Dabei ist zu erkennen, daß diese Metaphysik des mit der Welt mitgehenden und mitleidenden Gottes auch als Antwort auf das metaphysische Problem des Übels und des Bösen gedacht ist. Freilich ist die Stellung und Bedeutung des Übels und des Bösen in dieser zeitlichen Welt von vornherein auf ein elementares Phänomen reduziert: nämlich auf den Verlust an Möglichkeiten, die das Werden der Dinge mit sich bringt. »Die Natur des Übels besteht darin, daß sich die Eigenschaften der Dinge gegenseitig ausschließen«⁵³. »In der zeitlichen Welt ist es eine Erfahrungstatsache, daß der Prozeß Verlust mit sich bringt«⁵⁴. Auf der menschlichen Ebene, wo das Erleben eine besondere Intensität und Spontaneität gewinnt, ergibt sich daraus die Möglichkeit von Konflikten, in denen die Vereinheitlichung der Mannigfaltigkeit von Gefühlen nicht gelingt. »Das Schlechte ist dann entsprechend ein Aufeinanderstoßen sich widersprechender Gefühle, die sich untereinander den Raum, den sie zu ihrer Entfaltung brauchen, streitig machen«⁵⁵. Hier wird das Böse offensichtlich nicht auf eine personale Ebene gestellt und nicht unter einem sittlichen Aspekt bewertet, sondern geradezu in eine psychophysische Kategorie eingezwängt, so daß es als Mangel an psychophysischer Synthese und Harmonie bezeichnet werden kann. Es tritt vornehmlich in zwei Formen auf: als Trivialität, d. h. als ein nicht genügend intensives Empfinden des Wirklichen, und als Dissonanz, wozu die physischen und geistigen Leiden gehören. »So gesehen ist das Schlechte so etwas wie eine Zwischenstation zwischen Vollkommenheit und Trivialität«⁵⁶. In solchen Aussagen ist das Übel wesentlich als Intensitätsmangel des Erlebens gewertet, nicht aber als moralisches Phänomen erfaßt.

Diese verharmlosende und in etwa auch unrealistische Sicht der Wirklichkeit hat angesichts des Umfangs und der Gewalt des Übels in der Welt einen Einwand zu erwarten, den W. unter Heranführung seines Gottesgedankens widerlegen möchte. Auch die Amplitude des Übels in der Welt bedeutet danach keinen Einwand gegen das metaphysische Konzept und die ihm entsprechende Gottesvorstellung; denn da die zeitlichen Dinge sich selber schaffen und zwischen bestimmten Verwirklichungsformen selber wählen, kann Gott selbst mit dem Übel in keiner Weise behaftet werden. Es liegt in der Möglichkeit einer sich aus dem Chaotischen emporringenden Welt, daß solche Disharmonien und Dekompositionen auftreten. Sie können aber das metaphysische Konzept nicht erschüttern; denn es findet ein von Gott geführter Vorgang der Selektion des Guten statt, der das Übel zurücktreten läßt. Aber da Gott nicht dirigistisch wirkt und keine herrscherliche Kontrollinstanz darstellt, da er deshalb mit dieser Welt sogar ein Risiko eingeht, kann das Übel mit ihm in keinerlei Verbindung gebracht werden.

⁵² Prozeß und Realität, 618.

⁵³ Ebda., 609; zum Problem des Übels vgl. auch Religion in the Making, 91–101.

⁵⁴ Ebda., 609.

⁵⁵ Abenteuer der Ideen, 479.

⁵⁶ Ebda., 479.

Damit bleiben aber die entscheidenden Fragen unbeantwortet, etwa wie es um die Verantwortung und um das Schicksal des Menschen angesichts seiner Fehlentscheidungen bestellt ist oder wie es kommt, daß der gigantische Weltprozeß nicht als ganzer einem Risiko unterliegt und einen negativen Ausgang nimmt. Zur Erklärung wird hier der Gedanke von der Immanenz Gottes wieder berufen, die ein Chaos angeblich unmöglich macht. Aber da diese Immanenz keine förmliche Führung und Lenkung der Welt garantiert und da vom »physikalischen Pol« der Wirklichkeit her die Unordnung immer möglich ist, wirkt der Immanenzgedanke nicht klärend. So ist das Theodizeeproblem eher umgangen, als einer Lösung zugeführt.

Im besonderen erfährt auch das Übel und die Tragik des Todes keine Aufhellung. Freilich wird dazu ein gewisser Versuch unternommen, der in der Einführung der Theorie von der »objektiven Unsterblichkeit« aller Dinge (und nicht nur des Menschen) besteht. Sie besagt die Objektivierung aller Wesenheiten und Ereignisse im Ewigen Gottes. Für den Menschen besteht sie lediglich in der Einsicht, daß bei allem Wandel etwas unwandelbar bleibt⁵⁷.

Die metaphysisch-kosmologische Fassung des Gottesbegriffes, in den Gott weder als Schöpfer noch als Erhalter oder gar als Richter eingeht, führt am Ende zu der Frage, ob in diesem System Gott als Person gedacht wird. W. stellt diese Frage nicht förmlich und beantwortet sie auch nicht ausdrücklich. Es kann jedoch nicht geleugnet werden, daß viele seiner Aussagen, zumal diejenigen über Gottes Fürsorge und Liebe, in die Richtung einer personalen Gottesvorstellung weisen. Indessen müßte zur eindeutigen Fixierung dieser Richtung vorab W.s Verständnis von Personalität und Person geklärt werden. Hier würde sich zeigen, daß die Konzeption des Menschen nach dem Modell der »aktualen Wesenheit« oder der »Geschehnisse«⁵⁸ zwar so etwas wie »Charakter«, »Individualität« oder »Subjektivität« erklärt, nicht aber das In-sich-Sein und Für-sich-Sein der Person (in Relation zu einer absoluten Person). So wundert es eigentlich nicht, wenn W. gelegentlich auch höheren Tieren ein lebendiges Person-Sein zuerkennt⁵⁹ (wegen des Vorhandenseins eines zentralen Lenkungsprinzips).

Diese Aporie kehrt bei der Gottesvorstellung wieder. Die abstrakte, unbewußte »uranfängliche Natur« Gottes kann nicht als Person verstanden werden. Die »Folgenatur« aber entsteht nach W. aus der von der Welt herkommenden physischen Erfahrung. Die Frage bleibt, ob die Personalität Gottes aus der Beziehung zur »Außenwelt« erklärt werden kann, ja ob Person überhaupt »entstehen« kann.

4. *Rezeption des Prozeßtheismus?*

Die schon bei der Darstellung der »natürlichen Gotteslehre« W.s unumgänglich gewordenen kritischen Einwände legen abschließend die Frage nahe, wie dieses

⁵⁷ Abenteuer der Ideen, 175.

⁵⁸ Vgl. dazu R. L. Fetz, 254f.

⁵⁹ Prozeß und Realität, 208f.

Konzept im ganzen seitens der christlichen Theologie zu beurteilen ist. Eine grundsätzliche Stellungnahme scheint unumgänglich, auch wenn K. Popper im Hinblick auf die mangelnde logische Stringenz der Gedankenverbindungen und den »Dogmatismus« dieser Methode einwandte, man könne diesen Entwurf nicht diskutieren, man könne ihn nur annehmen oder beiseite lassen⁶⁰. Indessen scheint dieser Einwand aus einer grundsätzlichen Ablehnung metaphysischen Denkens zu kommen, die dem Anliegen W.s nicht gerecht wird. Man muß den Entwurf deshalb zunächst auf der metaphysischen Ebene diskutieren.

Das ist in der anglo-amerikanischen Prozeßtheologie in reichem Maße geschehen, aber in einer Weise, die in den meisten Fällen nicht zur kritischen Beurteilung des Systems führte, sondern zu seiner vorbehaltlosen Annahme. Der Fall, der sich bei dem amerikanischen Dominikanertheologen W. J. Hill ereignete, ist äußerst selten: dieser versuchte zunächst die Übereinstimmungen in der Gotteslehre W.s mit der christlichen Wahrheit aufzuzeigen⁶¹, um zu einem späteren Zeitpunkt doch auf die grundsätzlichen Unvereinbarkeiten hinzuweisen⁶².

Bei führenden Vertretern der amerikanischen Prozeßtheologie (von denen hier einige Repräsentanten zur Sprache kommen sollen) vermißt man solche kritische Absetzungen. Das ist zunächst schon deshalb bemerkenswert, weil man bei Vertretern einer pragmatischen Theologie die fraglose Übernahme eines metaphysischen Systems nicht voraussetzen kann. So spricht manches dafür, daß W. weniger als Metaphysiker ernst genommen und sein System als solches übernommen wird, als daß gewisse gedankliche Impulse aufgenommen werden. Deshalb ist bei der W.-Rezeption in der Theologie auf das Phänomen zu achten, das sein Übersetzer H.-G. Holl als »Vereinnahmung« bezeichnet: sein Konzept wird ohne Berücksichtigung seiner ausgeprägten Eigenart und damit auch seiner Spröde einfach in ein anderes Gedankensystem eingetragen und so eine nahtlose Einfügung behauptet. Faktisch kommt es dabei oft nur zur Übernahme einiger Elemente, die dem betreffenden Schüler W.s in den eigenen Entwurf passen. Das erklärt auch den Umstand, daß die Verwertung Whiteheadscher Gedanken bei einzelnen Autoren zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen führt.

So versucht Schubert M. Ogden, W.s Theismus vom »reformierten subjektivistischen Prinzip« her zu erklären, d.h. von dem Urphänomen der Selbstheit her, wobei er W. sogar mit Heidegger in Verbindung bringt⁶³. Dies geschieht ungeachtet der Tatsache, daß W.s Erkenntnistheorie im Gegensatz zum transzendentalphilosophischen Ansatz und zur Auffassung von der Priorität des Selbstbewußtseins entwickelt ist. Damit kommt der Subjektivität keineswegs der Vorrang zu, was die Aussage beweist: »Für die organismische Philosophie geht das Subjekt aus der Welt hervor«⁶⁴. Aber solche Unterschiede erscheinen dem Interpreten nicht

⁶⁰ K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II*, München 1975, 307.

⁶¹ W. J. Hill, *Does the other world make a difference to God?*, in: *Thomist* 38 (1974); ders., *Does God know the future?*, in: *Theological Studies* 36 (1975) 3–18.

⁶² Ders., *Two God of Love: Aquinas and Whitehead*, in: *Listening* 14 (1979) 249–265.

⁶³ Schubert W. Ogden, *Die Realität Gottes*, Zürich 1970, 76.

⁶⁴ Vgl. H. Reitz, a. a. O., 122.

bedeutsam, weil es ihm vor allem darum geht, der »modernen Säkularität« gerecht zu werden, die aber nicht recht definiert wird, sondern mit der Ausrichtung des modernen Menschen auf das »wirklich Wirkliche«⁶⁵ umschrieben wird. Dabei wird auch nicht in Rechnung gestellt, daß es dem Metaphysiker W. nicht so forciert um Modernität allein ging, sondern um das Ruhen in der Wahrheit und in ihrem Genus, wie immer er diese Wahrheit auch verstand. Ihr zuliebe hat er sogar die Gegnerschaft zu Kant und seiner für die Moderne unbestreitbaren Autorität auf sich genommen, um zur großen metaphysischen Tradition zurückzulenken, die ihn bis zu Platon führte.

Bei der Interpretation W.s übergeht Schubert M. Ogden dessen ganze mühsame metaphysische Erklärung über die Entfaltung von »Ur-« und »Folgenatur« Gottes, um allein das Ergebnis dieser Gedankenbemühung aufzulesen: Gott als lebendiger und werdender⁶⁶ (wobei Lebendigkeit und Werdenscharakter offenbar in unzulässiger Weise als Synonyme verstanden werden). Obgleich W. diese Synthese auch versuchte, war er sich doch bewußt, daß auf diesem Wege Gott nicht mehr als höchstes Prinzip gehalten werden könne und auch den Anspruch des Absoluten preisgeben müsse. Diese Konsequenz übernimmt Ogden nicht, sondern ist im Gegenteil davon überzeugt, daß Gott auf diesem Wege »die wahrhaft eminente oder vollkommene Wirklichkeit«⁶⁷ bleibt. Was W. als Bipolarität von Gott und Welt anspricht und so noch widerspruchsfrei halten kann, das identifiziert Ogden miteinander bis zur Widersprüchlichkeit: »Wenn Gott der eminent Zeitliche und sich Wandelnde ist, dessen Zeit und Wandlungen weder Anfang noch Ende haben kann, dann muß er ebenso gewiß der Eine sein, der auch ewig und unwandelbar ist.«⁶⁸ Der Trugschluß liegt hier in der Annahme, daß eine zeitliche Bewegung ohne Anfang und Ende mit der Ewigkeit gleichgesetzt werden könne. Dagegen ist daran zu erinnern, daß Zeit und Ewigkeit einander inkommensurable Größen sind, so daß auch eine anfang- und endlose Zeit keine Ewigkeit erbringt. Deshalb ist in dem zitierten Satz auch der Übergang vom endlosen Wandel zur ewigen Umwandelbarkeit ein Denkwiderspruch.

Auf ähnliche Weise meint Ogden, die Absolutheit Gottes, die W. verwirft, doch wieder einbringen zu können. Auch die von ihm vertretene »neuklassische Vorstellung von Gott« schliesse das metaphysisch Absolute ein. Aber Gott werde hier nicht als mit dem Absoluten identisch begriffen. Dieses Absolute in Gott ist freilich zunächst etwas Abstraktes. Es erfährt seine Konkretion durch die immer neue Synthese von allem, was in sein Leben aufgenommen wird. Aber ein auf Konkretion (durch die Welt des Relativen) angewiesenes Absolutes ist kein wirklich Absolutes. Ein Absolutes muß in jeder Hinsicht absolut sein, sonst verdient es diese Kennzeichnung nicht. Ein Seiendes, das zu seiner Konkretion (Existenz) eines anderen bedarf, steht in aktueller Abhängigkeit zu diesem und ist kein absolutes,

⁶⁵ Die Realität Gottes, 84.

⁶⁶ Ebda., 79.

⁶⁷ Ebda.

⁶⁸ Ebda.

unbedingtes Seiendes, sondern ein relatives und Bedingtes. Hier findet wiederum eine Konfundierung der Begriffe statt.

Auch in einem anderen Fall geht Ogden von W. ab, um ihn seinem eigenen »säkularen Christentum« einzuordnen. Das geschieht im Zusammenhang mit der Wahrheit von der »creatio ex nihilo«, die der Autor merkwürdigerweise annimmt, aber doch wieder anders denkt. Er setzt nämlich voraus, daß Gott niemals ohne irgendeine Welt oder viele Welten existierte, die alle kontingent, von Gott abhängig und insofern potentiell waren. Aber ihre Potentialität »lag natürlich in der vereinten Aktualität Gottes und der Geschöpfe«⁶⁹, die die vorherige Welt (oder die vorherigen Welten) konstituierten. Auch die Schöpfung hat also ihren Grund in einer vereinten Aktualität von Schöpfer und Geschöpf, von Gott und Welt. Der Autor nimmt hier das, was die Theologie über den *concursum* Gottes mit den Geschöpfen nach deren Erschaffung sagt, schon in die *creatio prima* hinein. Dafür versucht er selbst den klassischen Theismus als Zeugen heranzuziehen, der die Wirksamkeit von sekundären Ursachen auch immer betonte. Allerdings vermerkt der Autor nicht, daß dies nur bei der Erklärung der Bewegungen in der schon geschaffenen Welt geschah, nicht beim Schöpfungsakt selbst, der »*nullo praesupposito*« erfolgte. Die so entwickelte »dipolare Ansicht von Gott« oder die »Synthese« von Absolutem und Relativem geht hier soweit, daß Ogden die Zuordnung von Gott und Welt mit einem Bild illustrieren kann, das in seiner Derbheit aufschlußreich wirkt: »Dies impliziert natürlich, daß Gott ... auf das Universum anderer Wesen bezogen ist wie etwa das menschliche Selbst auf seine Leiblichkeit«⁷⁰. In Übertreibung der von der Tradition denkerisch sauber entwickelten Analogielehre (und unter Mißverstehen der Wahrheit von der Menschwerdung) wird Gott sogar »als nicht völlig immaterial oder körperlos«⁷¹ verstanden, wofür sich bei W. keine Spur findet.

Bezeichnenderweise macht sich der Autor, dessen Hauptargument in der Annahme einer wesentlichen, realen Relativität Gottes auf die Welt hin besteht, selbst den Einwand, der auf Pantheismus lautet. Er versucht ihn mit dem Gedanken abzuwehren, daß der traditionelle Pantheismus auch »monopolar« gehalten war, d.h. Gott nicht als »echt temporal« oder »als auf andere bezogen«⁷² begriff. Das scheint indessen nur insoweit zuzutreffen, als in den bekannten Formen des Pantheismus Temporalität und Relationalität nicht besonders problematisch werden. Aber in der Sache kommt der evolutionistische Pantheismus, nach welchem Gott im Weltprozeß sich selbst verwirklicht, nicht umhin, von Gottes Wesen eine reale Beziehung zur Welt und auch ein zeitliches Werden anzunehmen. Vor allem zeigt sich hier die dem Pantheismus eigentümliche Grundnegation, nach der ein Endliches neben dem Unendlichen unmöglich wäre und deshalb eine Synthese zwischen beiden geschaffen werden müßte.

⁶⁹ Ebda., 83.

⁷⁰ Ebda., 79.

⁷¹ Ebda., 80.

⁷² Ebda., 81.

In Bezug auf die definitive Klassifizierung des Whiteheadschen Gottesgedankens sind andere seiner theologischen Gefolgsleute, so J. B. Cobb Jr. und D. R. Griffin⁷³, unbekümmerter. Die beiden Autoren geben in ihrer »Einführung« in das philosophische Denken W.s zu, daß die Abzweckung des Whiteheadschen Denkens für die Theologie zu verschiedenen Interpretationen und Zielen führt, von welcher Pluralität sie selbst ebenfalls nicht auszunehmen sind. So fällt auf, daß sie die Gottesvorstellung W.s auch mit den Desideraten des Feminismus verknüpfen und so mit W. eine Front des Feminismus gegen den »Gott des starken Mannes«⁷⁴ aufrichten möchten. An den metaphysischen Begründungen (und Aporien) W.s offenbar weniger interessiert und mehr auf die Bedeutung der Gedanken für die Lebensführung der Menschen Bezug nehmend, sprechen die Autoren von dem Einwirken Gottes in der Welt als von einer fortlaufend geschehenden Inkarnation Gottes⁷⁵.

Das ist mit Bezug auf die Beeindruckung des Menschen durch das göttliche Eingreifen und Gestalten gesagt, dessen Gottbezogenheit betont werden soll. Sie wird noch stärker als bei W. erlebnishaft verstanden. Das Whiteheadsche »Erfassen« (prehension) wird zu einem psychischen Erleben und »Genießen«, das stark hedonistische Züge annimmt, jedenfalls von solchen nicht eindeutig abgesetzt ist. »Die Förderung des Genusses ist in dem gesamten Prozeß der schöpferischen Entwicklung Gottes Hauptanliegen«⁷⁶. Damit korrespondiert auch die formelle Bestimmung der Art des göttlichen Wirkens. Sie wird einerseits unter Verwendung biblischer Gedanken als Liebe bezeichnet, die nicht zwingt, sondern überredet⁷⁷. Aber in ihrer Realität ist sie doch auch ein Genießen Gottes: »Gott genießt unser Genießen und leidet mit unserem Leiden«⁷⁸, eine sehr drastische Aussage über die Art und Weise, wie Gott selbst im Weltprozeß etwas »gewinnt«.

Auf Grund einer solchen Auffassung vom »sympathetischen Gott« wird erklärlich, daß die Verfasser die Idee des moralischen Gottes und des auf den moralischen Imperativ verpflichteten Menschen noch stärker in den Hintergrund rücken als W. Moral, sofern sie in Geltung bleibt, ist ein dem Genuß untergeordnetes Moment: sie soll den Genuß der anderen vergrößern helfen⁷⁹.

An solchen Interpretationen W.s zeigt sich, daß hier das Werk des Meisters in einer Hinsicht vergrößert, in anderer auch verdeutlicht wird. So wird z. B. das Übel als »Ungenuß« (disenjoyment) ausgegeben⁸⁰. Noch folgenschwerer ist aber die Klarheit, welche die Autoren bezüglich der Zielvorstellung des Menschenlebens vermitteln. Während bei W. die Aussage über die »objektive Unsterblichkeit« noch mit einer gewissen Unbestimmtheit hinsichtlich des Endgeschicks des Menschen verbunden war, wird hier deutlich, daß diese Unsterblichkeit das Subjekt

⁷³ J. B. Cobb Jr. – D. R. Griffin, *Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen 1979.

⁷⁴ Ebda., 9.

⁷⁵ Ebda., 20ff.

⁷⁶ Ebda., 55.

⁷⁷ Ebda., 51.

⁷⁸ Ebda., 47.

⁷⁹ Ebda., 55f.

⁸⁰ Ebda., 55.

nicht über die Todesgrenze trägt. Sie besagt nur, »daß unser Handeln in der gesamten Zukunft eine Wirkung haben wird«⁸¹. Genauso eindeutig ist die abschließende Feststellung, daß die Gottesvorstellung der Prozeßtheologie, die hier vertreten wird, eine Verwandtschaft mit dem Taoismus besitzt, in dem die femininen und maskulinen Dimensionen der Wirklichkeit in der Gottheit integriert sind. Dieses taoistische Verständnis wird auch dem christlichen Denken empfohlen⁸². Hier ist der pantheistische Zug legitimiert.

Die intensivste und wirkungsgeschichtlich folgenreichste Rezeption W.s erfolgte jedoch durch seinen bedeutendsten »Schüler«, den amerikanischen Philosophen Ch. Hartshorne (geb. 1897)⁸³. Um dessen Verhältnis zu W. zu bestimmen, darf man vergleichsweise die Beziehung Proklos' zu Plotin heranziehen. Wie Proklos sich als der »Scholastiker des Neuplatonismus« erwies, so darf Hartshorne als »Scholastiker der Prozeßtheologie« angesehen werden. Ihm kommt das Verdienst zu, die Gedanken W.s am eindeutigsten strukturiert, systematisiert und theologisiert zu haben. Dabei verlieh er auch dem Gottesproblem mit der dazu gehörenden Erkenntnislehre eine neuartige zentrale Stellung, die es bei W. noch nicht einnahm. Damit verbindet Hartshorne eine philosophie-geschichtliche Auseinandersetzung mit der Tradition des Theismus, bei welcher der Gesprächspartner vor allem Thomas v. Aquin ist. An der philosophischen Tradition geschult, nimmt Hartshornes Behandlung der Problematik einen denkerisch exakten, argumentativen Charakter an, während sie bei W. zuweilen in der Aura des Prophetischen und Visionären verschwebt. Dem entspricht auch die verhältnismäßig einfache und präzise Sprache⁸⁴, mit deren Hilfe dem Interpreten die Vertiefung mancher von W. behandelten Probleme gelingt. So weist er im Anschluß an W. die seit Platon selten hinterfragte Annahme zurück, daß zum Wesen der Vollkommenheit die Unveränderlichkeit gehöre⁸⁵. Auch Gaunilos berühmtes Gegenargument zu Anselm werde erst stichhaltig, wenn man nachweise, daß das Unvollkommene nicht vom Kontingenten und das Nichtkontingente nicht vom Vollkommenen abzuleiten sei⁸⁶.

Die Trennung des Vollkommenen vom Nichtkontingenten und damit auch vom Unveränderlichen, d. h. die Vereinbarkeit von Vollkommenheit und Veränderlichkeit Gottes versucht Hartshorne von seiten Gottes damit zu beweisen (oder besser: zu postulieren), daß ein nicht-rezeptiver, unveränderlicher Gott eine bloße, abstrakte Gottesvorstellung ergebe⁸⁷. Vorausgesetzt ist aber hier schon das Whiteheadsche Axiom, daß Gott keine metaphysische Ausnahmestellung zukommen

⁸¹ Ebda., 21.

⁸² Ebda., 61.

⁸³ Die hier herangezogenen Werke Ch. Hartshornes: *The Logic of perfection*, LaSalle, Illinois 1962; *The divine relativity. A social conception of God*, New Haven 1964; *Anselm's discovery: A re-examination of the ontological proof for God's existence*, LaSalle, Illinois 1965; *Beyond Humanism. Essay in the philosophy of nature*, Lincoln 1968; *Creative synthesis and philosophic method*, London 1970; *Reality as social process*, New York 1971; *Whitehead's philosophy*, Nebraska 1972; *Aquinas to Whitehead: seven centuries of metaphysics of religion*, Milwaukee 1976.

⁸⁴ *Creativ synthesis and philosophic method*, 95.

⁸⁵ *Aquinas to Whitehead*, 4-6; 30.

⁸⁶ *Anselms discovery*, 156.

⁸⁷ *Creativ synthesis and philosophic method*, 17.

dürfe, sondern er nur die letzte Intensität des Allgemeingültigen darstelle. Von seiten des Menschen mündet das Argument der Vereinbarkeit von Vollkommenheit und Wandelbarkeit bei Gott in die Behauptung ein, daß die absolute Aktivität Gottes die Freiheit des Menschen aufheben und dem Menschen jede schöpferische Eigentätigkeit verunmöglichen würde⁸⁸. Auch die Allwissenheit Gottes würde die Freiheit des Menschen tangieren. Da der Mensch den Tod als Subjekt nicht überlebe, wären alle endlichen Tatsachen und Ereignisse nichtig und zum Verschwinden verurteilt, weil sie ja Gott nicht in sein Sein aufnehmen könne (was offensichtlich die hier immer anvisierte theistische Position nicht trifft, die ja nicht behauptet, daß Gott die Ereignisse nicht »verwahrt«, sondern daß sie keine Mehrung seines Wesens erbringen).

Alle diese Argumente gegen den klassischen Theismus haben ihr Zentrum unstreitig in der Ablehnung der zumal von Thomas begründeten Lehre von der nichtrealen Relation Gottes zur Welt. Diese oft mißverstandene Lehre (die auch von Hartshorne nicht unmißverständlich interpretiert wird) legt der Autor (zunächst richtig beginnend) so aus, daß eine reale Relation zu einer veränderlichen Welt auch Veränderung des Erkennenden bedeute. Sie ergebe einen interpersonalen, sozialen Prozeß, von dem auch Gott nicht auszunehmen sei, sonst würde er die Welt angeblich nicht erkennen. Hier übergeht Hartshorne die traditionelle Lehre, daß Gott die Welt durchaus erkenne, aber in seiner eigenen Wesenheit und kraft seines Selbstbegreifens. Diese Unterscheidung außer acht lassend, folgert Hartshorne, daß nur die Rezeptivität und Veränderungsfähigkeit Gottes seine Vollkommenheit gewährleiste; denn je rezeptiver, passiver und offener ein Wesen für das Andere seiner selbst sei, umso vollkommener sei es auch. Um diesem Gedanken noch mehr Profil zu verleihen und um Gott wegen dieser Rezeptivität nicht mit den Geschöpfen gleichzusetzen, spricht Hartshorne von der Einmaligkeit und Universalität der göttlichen Rezeptivität⁸⁹. Eine solche Rezeptivität gehöre auch zur Vollform der Personalität, weshalb auch das Whiteheadsche Gottesbild reicher und lebendiger gehalten sei als das des Augustinus und des Thomas⁹⁰. Ein solcher Gott könne auch das Leiden der anderen erfahren, womit das Problem des Bösen gelöst sei⁹¹.

Bezeichnender Weise lehnt Hartshorne bei aller Betonung der Weltzugewandtheit Gottes (oder vielleicht gerade deshalb) das christliche Trinitätsgeheimnis und die Inkarnationslehre ab, sich hier auf den Sozianismus berufend, den er auch als eine Quelle des Whiteheadschen Denkens bezeichnet. »Die Sozinianer sind die eigentlichen Vorläufer der Prozeßtheologie«⁹². Mit ihnen reduziert Hartshorne in einer etwas gewaltsamen begrifflichen Umdeutung die »Ewigkeit« Gottes auf die »Unmöglichkeit seiner Nichtexistenz«⁹³.

⁸⁸ Reality as social process, 137.

⁸⁹ The divine relativity, 212.

⁹⁰ Reality as social process, 197; 202.

⁹¹ Aquinas to Whitehead, 3; 43.

⁹² Ebda., 14.

⁹³ Creative synthesis and philosophic method, 133.

An dieser Stelle kommt es auch (neben den gelegentlich mitgehenden akzidentellen Berichtigungen W.s) zu einer grundlegenden Kritik eines Fundamentalansatzes des »Meisters«. Es ist die bei W. zum Vorschein kommende Vorordnung der »Kreativität« vor dem Wesen Gottes, welche die schöpferische Bewegung der Welt zum letzten metaphysischen Prinzip und damit zum »Gott über Gott« macht. Dieser gefahrvollen Möglichkeit sucht Hartshorne dadurch zu begegnen, daß er die »Kreativität« unter die transzendentalen Bestimmungen des Seins rechnet, die Gott und den Geschöpfen analog zukommt. Hier stellt sich dann freilich die Frage, ob es sich dabei nicht um einen philosophischen Gewaltstreich handelt (weil hier Sein und Werden identifiziert werden) und ob eine solche Interpretation nicht gegen die Grundoption des Whiteheadschen Systems von der Superiorität der schöpferischen Bewegung steht, der auch Gott unterstellt bleibt.

Gerade im Spiegel dieser scharfen, in ein hartes Licht getauchten Interpretation W.s durch Hartshorne läßt sich (andeutungsweise) die Frage nach der theologischen Valenz des Systems beantworten, nach möglicher Ablehnung oder teilweiser Übernahme. Dabei ist als erste kritische Einschränkung die folgende anzubringen, daß es sich hier (bei W. wie in der ihn übernehmenden Prozeßtheologie) um eine Sonderart der »philosophischen Theologie« handelt, die als Metaphysik mit der Theologie nicht gleichgesetzt werden kann (obgleich dies selbst von den evangelischen Vertretern dieser Richtung, die sonst gegen jede Form »natürlicher Theologie« eingestellt sind, nicht gesehen wird). Das enthebt aber gerade die katholische Theologie, die zur »natürlichen Theologie« seit je ein positives Verhältnis besitzt, nicht der Verpflichtung zur Beachtung dieses Entwurfes, zur Abwägung und zur Unterscheidung.

Daß dies nicht einfache Ablehnung besagt, wird schon durch die Grundlegung dieses Konzeptes in der Metaphysik nahegelegt, die auch die Theologie unter ihre Voraussetzungen rechnen muß, welche als Proprium auch in die lehrhafte Glaubensbegründung eingehen. Das theologische Denken kann Metaphysik nicht entbehren, insofern der »Gott der Philosophen« kein anderer ist als der »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«, wenn er auch in anderem Licht, nämlich im Licht der Offenbarung und des Glaubens betrachtet wird. Ein »Verzicht auf Metaphysik« bedeutet eine »Metaphysik des Verzichtes«⁹⁴ mit allen negativen Folgen für ein nach dem Sinn und nach dem Unbedingten fragendes Denken, das auch die höhergreifende theologische Antwort dann nicht mehr zu verstehen vermag.

Die Nachbarschaft zu W. auf dem Boden der Metaphysik muß zwar das Interesse der Theologie für diese moderne Art einer »natürlichen Theologie« wecken, kann ihr aber die Auseinandersetzung nicht ersparen, die freilich als formelle Aufgabe einer »christlichen Philosophie« zuziele. Soweit die Theologie diese Aufgabe übernimmt, kann sie es nur in vorbereitender Weise tun.

Eine solche vorbereitende und nicht erschöpfende Diskussion des Entwurfes W.s (mit seinem schärferen Abdruck in der Prozeßtheologie) könnte zunächst von

⁹⁴ Vgl. H. Dolch, »Verzicht auf Metaphysik« als Metaphysik des Verzichtes, in: Häresien der Zeit (hrsg. von A. Böhm) Freiburg 1961, 135–158.

außen ansetzen und mehr apologetisch auf die Unverträglichkeit der Vorstellungen vom sich vollendenden, vergeitlichten, relationalen Gott mit der christlichen Gottesvorstellung (auch in ihrer metaphysischen Vorform) hinweisen. Diese mehr von außen kommende Kritik hätte zum Endergebnis, daß ein Gott, der nicht als allmächtiger Schöpfer, als Lenker der Geschichte, als richterlicher Vollender und im ganzen als der Absolute verstanden werden kann, für eine christliche Metaphysik und Theologie unannehmbar sei.

In diesem Verfahren hätte dann auch das kritische Bedenken seinen Platz, daß nicht jedwede Metaphysik den an sie gerichteten Forderungen entspricht und daß es sich bei der Whiteheadschen Metaphysik um einen defizienten Modus handelt, der bei der Bewegung und beim Werden stehenbleibt, ohne zu beachten, daß auch das Werden ein Sein ist und daß daraufhin die Seinsfrage nicht übergangen werden kann. Man wird der Metaphysik W.s und seiner Nachfolger den Vorwurf einer gewissen Seinsvergessenheit nicht ersparen können.

Aber überzeugender als diese von außen erfolgende Argumentation ist eine von innen kommende Kritik, die einen Entwurf oder eine Denkgestalt an ihren eigenen Grundlagen, Absichten und Zielsetzungen mißt. Dazu wäre auf eines der Grundmotive der Whiteheadschen Gotteslehre und auf eine Grundstruktur zu verweisen, an der vielfach ihre Überlegenheit demonstriert wird: es ist die angeblich gelungene Erklärung der Synthese zwischen der abstrakten Absolutheit Gottes und seinem wesentlichen, notwendigen Weltbezug (metaphysisch: die Behauptung einer realen Relation Gottes zur Welt). W. und seine Nachfolger verkennen die positive Bedeutung der metaphysischen Nichtrelationalität Gottes für das Gottesverständnis, wie sie auch die kraft der Schöpfung bestehende reale Relation der Welt zu Gott unbeachtet lassen. Die erstere besagt nämlich die Ablehnung einer Seinsweise von Gott, nach der er ohne die Welt nicht sein könnte und (bei Beibehaltung eines Unterschiedes zwischen ihm und der Welt) diese Welt hervorbringen müßte, was dann aber kein freier Schöpfungsakt mehr sein könnte. Gott wäre von der Welt wie von einer Bedingung oder von einer Finalursache abhängig. Das Verhältnis Gottes zur Welt wäre ein additives, so daß die Wirklichkeit eine Summierung von Gott und Welt darstellte. Beide Größen wären Summanden einer Summe, so daß Gott auf diesem Erklärungswege letztlich auch zu einem welthafte Seienden herabgemindert würde, selbst wenn ihm eine unvergleichlich höhere Mächtigkeit zugebilligt würde. Er bliebe auf das »Hinzuzählen« der Welt angewiesen. Diese Verwiesenheit würde Gott zu einem bedingten Sein machen und die von Hartshorne (gegen W.) behauptete einzige Notwendigkeit Gottes aufheben.

Im Prozeßtheismus wird aber auch übersehen, daß der Fortfall der realen Relation Gottes zur Welt keinesfalls den Mangel an Gottes Erkennen der Welt besagt. Die Ablehnung eines realen Seinsmodus der Verwiesenheit Gottes auf die Welt erfolgt deshalb, weil Gott wesentlich auf sich selbst bezogen ist (worin sich das Trinitätsgeheimnis andeutet) und so in dieser Selbstbezogenheit auch im Erkennen die Erkenntnis der Welt eingeschlossen ist, sei es der von Gott in freier schöpferischer Erkenntnis gesetzten, wirklichen Dinge, sei es der möglichen. Die Erkenntnis der Dinge durch Gott wird dadurch nicht geschmälert, sondern in

eminenter Weise gesteigert und vervollkommnet. Allein das metaphysische Unbezogenheit Gottes erklärt mittels dieser freien schöpferischen Erkenntnis Gottes die reale Beziehung der Welt zu Gott, wie jedes Relative auf ein Absolutes hinweist. Wären beide Größen wirklich relativ zueinander, dann wäre ein letztes einigendes Prinzip zu beiden Relationsgliedern erforderlich. Es wäre ein »Gott über Gott« nötig, wie das W. in seiner Wertung der »Kreativität« auch nahelegt.

Nur von der Absolutheit Gottes her läßt sich auch eine rechte Deutung der Einheit von Immanenz und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt leisten, die ein Erfordernis jeder Gotteslehre ist. Die Behauptung dieser Einheit soll nach den Prozeßtheologen allein ihrem System gelingen, weil in ihm die Bezogenheit Gottes zur Welt vertreten werde und damit Gottes Unmittelbarkeit zur Welt gesichert sei. Aber auch hier ist mehr postuliert als begründet; denn von einem real auf die Welt bezogenen Gott ist (nach dem Vorhergehenden) zu erkennen, daß er zunächst der Welt nicht wesensmäßig transzendent ist, insofern er mit der Welt derselben Ordnung zugehört. Transzendenz oder Weltüberhobenheit ist im Vollsinn nur dort gegeben, wo ein gegenüber der Welt Absolutes anerkannt ist. So gesehen, kann der Prozeßtheismus keine wahre Transzendenz festhalten. Aber merkwürdigerweise vermag er auch die Immanenz des Göttlichen nicht zu erweisen; denn insofern Gott mit den Dingen zusammen Bestandteil einer Ordnung ist, kann er, wie jedes Ding, den anderen nicht vollkommen immanent sein. Eine vollkommene Immanenz ist nur dem ganz-anderen Absoluten möglich, welches das Relative begründet und ihm zuinnerst gegenwärtig bleibt. Der Prozeßtheismus setzt an Stelle der wahren Immanenz Gottes einen Immanentismus, der die wesentliche Andersheit Gottes nicht wahr, so aber auch seine innerste Nähe in den Geschöpfen nicht begründen kann und nicht zum Augustinischen »deus interior intimo meo« gelangt⁹⁵.

Freilich scheint der Prozeßtheismus bezüglich der Lebendigkeit Gottes dem metaphysischen Theismus überlegen zu sein. Hinsichtlich dieses Einwandes ist aber nur dies zuzugeben, daß die traditionelle Metaphysik (und in ihrem Gefolge die Theologie) zu wenig auf den Beweis der Lebendigkeit und der Lebensbedeutung der Absolutheit, der Transzendenz und der Allgegenwart Gottes bedacht war. Das ist ein Mangel, der gerade durch eine biblisch orientierte Theologie zu beheben ist, welche die Gegenwart Gottes in der Geschichte zur Geltung bringt, freilich in der Form der Geschichtsmächtigkeit und der Geschichtssouveränität.

Im ganzen ist auch die Lebendigkeit Gottes nicht grundlegend von seinem Außenverhältnis abzuleiten, sondern von seinem Innenverhältnis, d. h. aus seinem trinitarischen Leben. Ein charakteristisches Merkmal des Prozeßtheismus liegt (besonders bei Hartshorne) in der Ablehnung des trinitarischen Denkens, d. h. in seiner Verwurzelung im Sozianismus. Demgegenüber kann der metaphysische Theismus zwar die Trinität nicht erreichen, aber er ist für ihre Annahme offen. Bei Übernahme dieser Wahrheit durch die Glaubenswissenschaft wird die Lebendig-

⁹⁵ Conf. III, 6.

keit Gottes auch in der Welt (der er an seinem Leben Anteil gibt, ohne dadurch eine Ergänzung zu erfahren) kein unaufhellbares Problem ⁹⁶.

Von hier aus läßt sich wohl auch der vom Prozeßtheismus am schärfsten betonte Gegensatz zum Theismus erhellen, der in der Veränderlichkeit, in der Rezeptivität und (in letzter Konsequenz) im »Werden« Gottes besteht. Die trinitarische Lebens- und Liebesfülle Gottes schließt eine Ergänzung von der Welt her, sei es in Freude oder im Leid, aus. Sie hindert aber nicht, daß Gott geschöpfliche Freude und geschöpfliches Leid seit Ewigkeit kennt und annimmt als Bedingung der noch größeren Offenbarung seiner Liebe, die in sich selber schon Hingabe und Anteilnahme ist⁹⁷.

Gerade an diesem Punkte wird eine grundsätzliche Unterschiedenheit im Ansatz, im Duktus und im Stil der beiden Denkweisen deutlich: der christliche Theismus und der gläubige »Trinitarismus« rechnen mit dem Geheimnis Gottes, das zuletzt nicht zu ergründen, sondern nur anzubeten ist. Der Prozeßtheismus strebt eine »ad-äquate Lösung« des Gottesproblems an; er kennt weder ein absolutes Geheimnis Gottes noch den ihm entsprechenden Ausdruck der Anbetung.

⁹⁶ Vgl. L. Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie*, Regensburg 1974, 218ff.

⁹⁷ Die heute auch katholischerseits viel diskutierte Frage nach der »Veränderlichkeit« und »Leidensfähigkeit« Gottes und ihr eventueller Zusammenhang mit der Prozeßphilosophie soll einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben; vgl. zur Frage u. a. H. Urs v. Balthasar, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 191–222; 467–471.