

Godehard Brüntrup und Ludwig Jaskolla

Panpsychismus und Handeln Gottes

Überlegungen im Grenzbereich von Philosophie des Geistes und Religionsphilosophie

*In einem aktuellen Beitrag zur Philosophie des Geistes in der Zeitschrift *Scientific American* bemerkt der führende Neurowissenschaftler Christof Koch:

„... I find a version of panpsychism modified for the 21st century to be the single most elegant and parsimonious explanation for the universe I find myself in.“¹

Koch unternimmt nicht nur die Anstrengung, den Panpsychismus in der aktuellen Philosophie des Geistes als Erklärungshypothese wirklich ernst zu nehmen. Er scheint diese Position selbst zu vertreten. Der vorliegende Artikel untersucht die Auswirkungen aktueller Entwicklungen in der Philosophie des Geistes auf das theistische Weltbild – und im Besonderen die Auswirkungen einer panpsychistischen Ontologie des Geistes auf unseren Begriff für das Handeln Gottes in der Welt sowie das Gott-Welt-Verhältnis. Wir gehen in vier Schritten vor:

Im *ersten Abschnitt* werden metatheoretische Überlegungen zu guter philosophischer Theoriebildung expliziert. Wir argumentieren im Besonderen, dass philosophische Theorien im Rahmen von Kohärenz und Adäquanz ‚explanatorische Anomalien‘ vermeiden sollten. Der *zweite Abschnitt* bietet einen kurzen Abriss der aktuellen Diskussion um den ‚Panpsychismus‘ in der Ontologie des Geistes. Wir werden den Panpsychismus David Chalmers, und Galen Strawson folgend, aus der Kritik an Physikalismus und (Substanz-)Dualismus heraus motivieren. Der *dritte Abschnitt* nimmt den Gedankengang des ersten Abschnitts wieder auf. Wir werden argumentieren, dass das Gott-Welt-Verhältnis im Sinne des Handelns Gottes in der Welt als explanatorische Anomalie verstanden werden muss, wenn man den klassischen Konzeptualisierungen des Begriffs des Handelns Gottes in der Welt folgt. Dies soll im *vierten Abschnitt* positiv weiter behandelt werden. Es wird argumentiert, dass ein panpsychistisches Weltbild eine adäquate Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses zulässt und einen substantiellen Begriff von Gottes Handeln in der Welt ermöglicht.

* Für Kommentare und Hinweise zu diesem Text bedanken wir uns bei Thomas Schärtl-Trendel, Johannes Stoffers, Gunther Wenz. Die Forschungen, die diesen Text möglich gemacht haben, wurden im Rahmen des Projekts „Analytic Theology and the Nature of God“ durchgeführt. Für die Förderung dieses Projekts danken wir der John Templeton Foundation.

¹ C. KOCH, *Is Consciousness Universal?*, o.S.

1. Überlegungen zu philosophischer Theoriebildung

Versucht man Ergebnisse bestimmter philosophischer Debatten fruchtbar für Debatten aus anderen philosophischen Subdisziplinen zu machen, so geht dieses Bemühen zumeist mit meta-philosophischen Überlegungen einher. Dieses Vorgehen erscheint gerade deswegen richtig und wichtig, weil die Philosophie keine klar definierten Kriterien dafür kennt, unter welchen Bedingungen solche Überlegungen als gelungen gelten können – es stellen sich Fragen wie: Was sind Kriterien ‚guter‘ philosophischer Theoriebildung? Wie wirken sich diese Kriterien auf die Dialektik philosophischen Denkens und insbesondere auf die Frage nach der Interrelation verschiedener philosophischer Debatten aus?

Wir beginnen aus diesem Grund unsere Überlegungen zur Relevanz aktueller Debatten in der Philosophie des Geistes und insbesondere zur Relevanz des Panpsychismus für die Religionsphilosophie mit einer meta-philosophischen Klärung. Dieser Abschnitt expliziert damit ein Kriterium für ‚gute‘ philosophische Theoriebildung. Dieses Kriterium soll dann in den kommenden Abschnitten Grundlage dafür sein, wie der Panpsychismus für die Religionsphilosophie – und insbesondere für das Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses im Sinne des Handelns Gottes in der Welt – fruchtbar gemacht werden kann.

In seinen Überlegungen zu den Grundmustern philosophischer Methodik und Theoriebildung hat Holm Tetens argumentiert, dass sich philosophische Theorien insbesondere durch bestimmte Metaannahmen auszeichnen:

„Philosophen entwerfen metaphysische Panoramen von der Welt. Jedes Panorama muss sich die Frage gefallen lassen: Sind in ihm wirklich alle wichtigen Arten von Sachverhalten angemessen berücksichtigt und fügen sie sich wirklich zu einem kohärenten Ganzen einer Welt zusammen ...?“²

Diese Frage ist gerechtfertigt. Wir glauben, dass man dafür argumentieren kann, dass Kriterien gefunden werden können, die deutlich machen, unter welchen Umständen bestimmte Konsequenzen einer philosophischen Theorie zu drastisch sind, als dass man sie sinnvollerweise vertreten könne.

Wir suchen mithin nach Rationalitätsprinzipien, die anzeigen, unter welchen Umständen es sinnvoll ist, eine bestimmte philosophische Aussage, die entweder thetisch als Grundannahme einer Theorie definiert wird oder als Konsequenz abgeleitet wird, zu akzeptieren. Solche Rationalitätsprinzipien verbinden³ die Frage nach der Stimmigkeit einer philosophischen Überzeugung mit der Frage danach, was es gibt.

² H. TETENS, *Philosophisches Argumentieren*, 263.

³ H. TETENS, *Gott denken*, 18.

Wir denken, dass ein intuitiv einleuchtendes Rationalitätsprinzip im Rekurs auf Nicholas Reschers *Studies in Metaphilosophy* motiviert werden kann. Rescher macht deutlich, dass es für philosophische Theoriebildung zentral ist, sich an einem Ideal der ‚Vertretbarkeit‘ zu orientieren:

„We want not just an ‚answer‘ of some sort, but a viable and acceptable answer The rational conjecture at issue is not to be a matter of *mere guesswork*, but one of responsible estimation in a strict sense of term. It is not *just* an estimate of the true answer that we want, but an estimate that is sensible and defensible: *tenable* in short.“⁴

Es gilt zunächst diesen Rescher’schen Begriff von ‚Vertretbarkeit‘ (*tenable*) als Kriterium guter philosophischer Theoriebildung zu spezifizieren. Wir sind der Übereugung, dass gute, also vertretbare, philosophische Theoriebildung sich an vier Idealen orientieren sollte, die Alfred North Whitehead in *Process and Reality* definiert hat⁵: Konsistenz, Kohärenz, Adäquatheit und Anwendbarkeit.

Unter ‚Konsistenz‘ wollen wir verstehen, dass logische Widersprüche in einer philosophischen Theorie grundsätzlich zu vermeiden sind.⁶ Es stellt sich nun die Frage, wie der Begriff der ‚Kohärenz‘ vom Begriff reiner ‚Konsistenz‘ unterschieden werden kann. Rescher selbst beschreibt Konsistenz als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung von Kohärenz.⁷ Unter ‚Kohärenz‘ wollen wir den Umstand verstehen, dass sich die verschiedenen Aussagen einer philosophischen Theorie wechselseitig aufeinander beziehen und positiv gegenseitig stärken sollten. Rescher verwendet den Begriff der Kohäsion – den er den Bindungskräften zwischen Atomen entlehnt – um deutlich zu machen, dass ein innerer Zusammenhalt nötig ist, um Kohärenz zu erzeugen. Ohne im Einzelnen auf die formalen Feinheiten von Reschers Ansatz eingehen zu können, umschreibt er den Kohärenzzusammenhang umgangssprachlich folgendermaßen:

„Coherence has traditionally been conceived in terms of a combination of (i) logical consistency and (ii) mutual implication.“⁸

Unter ‚Adäquatheit‘ wollen wir verstehen, dass die Aussagen einer philosophischen Theorie den betreffenden Wirklichkeitsbereich, den abzubilden sie formuliert wurden, angemessen und im Idealfall erschöpfend beschreiben. Dieses Ideal der Adäquatheit besteht in der Frage, inwiefern die philosophische Theorie der ganzen Fülle des Phänomenbestands Rechnung trägt. Unter ‚Anwendbarkeit‘ wollen wir eine regulative Aussage verstehen: philosophische Theorien sollten ein Potenzial dafür haben, möglichst breit, d.h. auch in zusätzlichen, weiteren Kontexten als sinnvolle Erklärungen zu fungieren. Ein klassi-

⁴ N. RESCHER, *Studies in Metaphilosophy*, 85.

⁵ Vgl. A. WHITEHEAD, *Process and Reality*, 3–4.

⁶ Vgl. N. RESCHER, *The Coherence Theory of Truth*, 172.

⁷ Vgl. N. RESCHER, *The Coherence Theory of Truth*, 168–173.

⁸ N. RESCHER, *The Coherence Theory of Truth*, 175.

sches Beispiel von Anwendbarkeit mag die Evolutionstheorie sein: Zunächst als Beschreibung der Entstehung und Veränderung von Arten mittels Mutation und Selektion durch Charles Darwin formuliert, haben sich heute weitere Anwendungsfelder etabliert, wie etwa die evolutionäre Erkenntnistheorie oder die Theorie soziokultureller Evolution.

Interessanterweise zeigt sich an diesem Begriff guter philosophischer Theoriebildung im Allgemeinen – und an seinen Detaillierung im Speziellen, dass wiederum graduelle Zuschreibungsbedingungen vorliegen: Es kann also nicht einfach gesagt werden, dass eine bestimmte Theorie z.B. *kohärent tout court* sei. Vielmehr gilt es deutlich zu machen, dass eine philosophische Theorie im Vergleich zu einer anderen Theorie als mehr oder weniger kohärent auszuweisen ist. Ähnliche Gedanken lassen sich für die anderen Begriffe des Schemas formulieren.

Whitehead hat dies an einer Metapher plastisch zu machen versucht. Er umschreibt philosophische Theoriebildung mit dem Flug eines Flugzeugs:

„It [the aeroplane, *die Autoren*] starts from the ground of particular observation; it makes a flight in the thin air of imaginative generalization; and it again lands for renewed observation acute by rational interpretation.“⁹

Die ursprüngliche Beobachtung (‘particular observation’) sollte dabei zunächst *adäquat* sein. Die Generalisierung (‘imaginative generalization’), die während des Flugzeugflugs stattfindet, sollte möglichst *konsistent* und *kohärent* sein. Nach der Landung, wenn neue Beobachtungen gemacht werden (‘renewed observation’), stehen *Anwendbarkeit* und *Adäquatheit* im Vordergrund. Diese werden jedoch im Sinne einer rationalen Interpretation (‘rational interpretation’) auch durch *Konsistenz* und *Kohärenz* reguliert.

Es kann auf dem Hintergrund des bisher Gesagten ein erstes Rationalitätsprinzip gewonnen werden. Dieses Prinzip legen wir zunächst in einer positiven Formulierung vor:

Prinzip zur Beurteilung philosophischer Theorien (1. Formulierung)

Philosophische Theorien sollten so gebildet werden, dass sie sich maximal kohärent, konsistent, adäquat und anwendbar – in das Netz unseres weiteren Wissens – philosophischer, wissenschaftlicher, etc. Natur – einfügen.

Lässt sich deutlich machen, unter welchen Umständen nach dieser Beschreibung eines Rationalitätsprinzips eine philosophische Theorie als ‚gut‘ oder ‚gelungen‘ ausgewiesen werden sollte?

⁹ A. WHITEHEAD, *Process and Reality*, 5.

Wir denken, dass dies zumindest als negativ abgrenzende Fallbeschreibung möglich ist. Wir wollen kurz zwei bekannte Argumentationsstrategien aus der Philosophie des Geistes bemühen, um darzulegen, unter welchen Umständen philosophische Theorien dieses Prinzip zu verletzen scheinen.

Das *erste Fallbeispiel* setzt sich mit der Erklärungsleistung eines radikalen, oder superstarken, Emergentismus¹⁰ auseinander. Solche Emergenztheorien in der Philosophie des Geistes argumentieren, dass, wiewohl es kontingente gesetzesartige Zusammenhänge gibt, die das Auftreten des Geistes in einer, völlig geistlosen, materiellen Welt beschreiben, diese gesetzesartigen Zusammenhänge nicht a priori gewusst werden können – insbesondere sind die betreffenden Zusammenhänge von der Art, dass keine Eigenschaft der materiellen Basis das Auftreten des Geistes logisch impliziert¹¹. Wie verhält sich nun eine solche Emergenztheorie vor dem Hintergrund unseres Rationalitätsprinzips? Es ist von vielen Philosophen gegen den Emergentismus ins Feld geführt worden, dass er das Auftreten des Geistes in der materiellen Welt nicht erklärt, sondern vielmehr dieses Auftreten zu einem ‚Wunder‘¹² oder einem ‚Mysterium‘ macht – etwas, dass wir einfach mit einer gewissen Form von ‚natural piety‘ akzeptieren müssen. Thomas Huxley bringt diese Überzeugung auf den Punkt, wenn er bemerkt:

„How it is that anything so remarkable as a state of consciousness comes about as a result of irritating nervous tissue is just as unaccountable as the appearance of Djin when Aladdin rubbed his lamp.“¹³

Nicht jede Form der Emergenz ist jedoch problematisch. Wenn aber das Auftreten des Geistes in der materiellen Welt für den Emergentisten wirklich ein ‚Wunder‘ ist – ja gar an ‚Magie‘ grenzt, dann sollten wir diesen Umstand als Verstoß gegen das Prinzip guter philosophischer Theoriebildung verstehen. Der Geist wird ja in diesem Fall als etwas beschrieben, dass sich jeder kohärenten Einordnung in das Ganze unseres Wissens verschließt. Eine solch radikale Form der Inkohärenz scheint uns gegen das genannte Prinzip zu verstoßen.

Das *zweite Fallbeispiel* setzt sich mit der Erklärungsleistung bestimmter Formen des Physikalismus in der aktuellen Debatte auseinander. Einer der wesentlichen Vertreter des nicht-reduktiven Physikalismus – der amerikanische Philosoph Jaegwon Kim – hat 2007 eine Monographie mit dem vielsagenden Titel

¹⁰ Godehard Brüntrup nennt diese Form der radikalen Emergenz ‚superstarke‘ Emergenz und grenzt diese unproblematischen Formen der Emergenz ab. Er macht deutlich, dass nicht jede Form der Emergenz unter das Verdikt einer ‚nicht intelligiblen‘ radikalen Emergenz fällt; G. BRÜNTRUP, *Emergent Panpsychism*, 68.

¹¹ B. McLAUGHLIN, *Mind, Magic, or a Conceptual Gap Only?*, 318.

¹² Besonders pointiert findet sich diese Ansicht auch in G. STRAWSON, *Realistic Monism*.

¹³ T. HUXLEY, *On the Hypothesis that Animals Are Automata, and its History*, 192.

Physicalism, or Something Near Enough veröffentlicht. Dieser Titel macht den Erklärungsanspruch des Buches deutlich: Der Physikalismus könne als erklären, so die These, außer das phänomenale Bewusstsein. Dies sei für eine philosophische Theorie des Bewusstsein gut genug.

„The position is, as we might say, a slightly defective physicalism – physicalism manque but not by much. I believe that this is as much physicalism as we can have, and that there is no credible alternative to physicalism as a general worldview. Physicalism is not the whole truth, but it is the truth near enough, and near enough should be good enough.“¹⁴

Aber phänomenales Bewusstsein ist eines der wesentlichen Phänomene, die es zu erklären. Wir wissen um unser phänomenales Bewusstsein mit cartesischer Gewissheit. Eine Theorie, die auf dieses Grundphänomen verzichten zu können glaubt, kann gemäß den dargelegten Kriterien nicht adäquat sein.

Es gelingt uns also, Beispielfälle zu beschreiben, die zumindest nach unserer Überzeugung eindeutig gegen das Rationalitätsprinzip guter philosophischer Theoriebildung verstoßen. Wir bezeichnen im Folgenden philosophische Aussagen und Theorien, die in dieser radikalen Art gegen die erste Formulierung des Rationalitätsprinzips verstoßen, als *explanatorische Anomalien*.¹⁵ Wir wollen damit deutlich machen, dass solche Erklärungen gewissermaßen *anomal* sind, weil die zur Erklärung herangezogene These im sonstigen Geflecht des Wissens vollkommen isoliert ist.

Es soll jedoch noch einmal kurz deutlich gemacht werden, worin genau die jeweils anomale Struktur der beiden Fallbeispiele zu sehen ist. Im Fall des Emergentismus ist es nicht das Auftreten des Geistes, welches als eine Anomalie verstanden wird. Es ist vielmehr die Tatsache, dass die Emergenzgesetze, die das Auftreten des Geistes erklären, selbst anomal sind, weil sie nicht in unser sonstiges nomologisches Wissen eingebunden sind – sie stehen gewissermaßen unverbunden im freien, nomologischen Raum. Im Fall des Kim'schen Physikalismus ist es die Tatsache, dass eine Theorie, die ausgezogen ist, das Auftreten des Geistes in der Welt zu erklären, gerade die Erklärung eines wesentlichen Teils menschlicher Geistigkeit, des phänomenalen Bewusstseins, verweigert.

Auf Basis dieser Fallbeispiele und des Begriffs der explanatorischen Anomalie lässt sich nun eine zweite, negative Form des Prinzips guter philosophischer Theoriebildung formulieren.

¹⁴ J. KIM, *Physicalism, or Something near Enough*, 174.

¹⁵ Dieser Begriff lässt sich in gewisser Hinsicht auf im Denken von Alfred N. Whitehead identifizieren, wenn er bemerkt, dass der sogenannte Trugschluss der unzutreffenden Konkretisierung im Grunde eine Form des Verstoßes gegen das Kohärenzprinzip guter Philosophie sei; A. WHITEHEAD, *Process and Reality*.

Prinzip zur Beurteilung philosophischer Theorien (2. Formulierung)

Philosophische Theorien sollten so gebildet werden, dass sie vermeiden, zu einer explanatorischen Anomalien zu werden – so weit dies möglich ist.

In den beiden übernächsten Abschnitten (3. und 4.) werden wir von dieser zweiten Formulierung Gebrauch machen, um das Verhältnis von Panpsychismus und einer Theorie des Handelns Gottes in der Welt zu beschreiben und zu evaluieren.

2. Der Panpsychismus in der aktuellen Philosophie des Geistes

Die traditionelle These moderner, nach-cartesianischer Philosophie des Geistes nimmt an, dass der allergrößte Teil des Universums aus geistloser Materie besteht. Der Geist ist in dieser Weltsicht ein Zufall – das Auftreten des Geistes ist damit etwas, das entweder durch etwas Anderes in die Welt sozusagen erst „eingeführt“ werden muss, oder aber der Geist wird als etwas verstanden, was vollständig durch etwas Anderes erklärt werden kann.

In der Philosophie des Geistes haben sich bis in die Mitte der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts verschiedenste Erklärungen für diese Sonderstellung des Geistes in einem im Großen und Ganzen ‚geistlosen‘ Universum herausgebildet: diese reichen von Ansätzen, die mit göttlicher Intervention argumentieren, über emergenztheoretische Beschreibungen bis hin zu eliminativen Ansätzen, die den Geist als eine maximal evolutionsbiologisch nützliche Fiktion verstehen.

Als radikaler Gegenentwurf zu dieser Auffassung hat sich in den vergangenen Jahren eine Renaissance panpsychistischen Denkens in der analytischen Philosophie des Geistes etabliert.¹⁶ Die Geschichte des Panpsychismus reicht bis in die Anfänge des philosophischen Denkens.¹⁷ So bemerkt etwa Aristoteles in *De Anima*, dass Thales die Ansicht zugeschrieben werde, dass die ganze Welt von Göttern oder Geistern durchsetzt sei: „καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δὴ τινες αὐτῆν μεμίχθαι φασιν.“¹⁸

¹⁶ Vgl. G. BRÜNTRUP und L. JASKOLLA, Introduction.

¹⁷ Vgl. zur Frage nach den geschichtlichen Dimensionen des Panpsychismus, D. SKRBINA, *Panpsychism in the West*.

¹⁸ ARISTOTELES, *De Anima*, I.5, 411a7.

In der aktuellen analytischen Philosophie des Geistes wird der Panpsychismus aber zumeist¹⁹ unabhängig von diesen frühen Bezügen zu religiösen Kontexten, als eine eigenständige Erklärung des Leib-Seele-Problems verstanden.

Von dieser Grundhaltung soll auch die vorgeschlagene Definition des Panpsychismus ausgehen. In einem Beitrag zur *Stanford Encyclopedia of Philosophy* hat William Seager (zusammen mit Sean-Allen Hermanson) den Panpsychismus als die folgende These definiert:

„Panpsychism is the doctrine that mind is a fundamental feature of the world which exists throughout the universe. ... Unsurprisingly, each of the key terms, ‘mind’, ‘fundamental’ and ‘throughout the universe’ is subject to a variety of interpretations by panpsychists, leading to a range of possible philosophical positions. For example, an important distinction is that between conscious and unconscious mental states, and appeal to it allows a panpsychism which asserts the ubiquity of the mental while denying that consciousness is similarly widespread.“²⁰

Dieses Zitat macht nicht nur deutlich, dass moderne Panpsychismen in einer großen Bandbreite von unterschiedlichen Positionen vertreten werden. Es zeigt darüber hinaus auch gemeinsame Strukturelemente an: Panpsychisten argumentieren, dass das Geistige ein fundamentales, vor allem irreduzibles, Attribut der Welt ist, von dem gesagt werden kann, dass es jedem echten Individuum in der Welt zukommt. Panpsychismus, so könnte man figurativ sagen, bezeichnet die These, dass jedes echte Individuum eine Form von Geistigkeit in sich trägt.

Diese These ist von vielen Gegenwartsphilosophen mit dem bedacht worden, was David K. Lewis einen ‚incredulous stare‘ genannt hat – also ein ungläubiges Staunen über eine Position, die wahlweise als „ludicrous“²¹ (Colin McGinn) oder als „absurd“²² (Daniel Dennett) bezeichnet wurde. Gerade vor diesem Hintergrund erscheint es uns wichtig, in diesen kurzen Bemerkungen über die Grundlagen panpsychistischer Ontologie des Geistes deutlich zu machen, dass es gute philosophische Gründe gibt, eine Form des Panpsychismus ernst zu nehmen.

Eine der wesentlichen Argumentationslinien für eine panpsychistische Ontologie speist sich aus einer dialektischen Figur, die David J. Chalmers jüngst als das ‚hegelianische Argument‘²³ für den Panpsychismus bezeichnet hat.

Das *erste Moment der Dialektik dieses Arguments* besteht in einer Kritik klassischer Substanzdualismen, die das Mentale und Physische als kategorial vollständig getrennte Bereiche der Welt auffassen. Für solche Theorien stellt sich

¹⁹ Vgl. als eine der wenigen Ausnahmen können beispielsweise F. MATHEWS, *For Love of Matter*, z.B. 115 und T. L. SPRIGGE, *The God of Metaphysics*, 483–489 gelten.

²⁰ W. Seager, Panpsychism, o.S. (Hervorhebungen in fetter Type durch die Autoren).

²¹ C. MCGINN, *The Mysterious Flame*.

²² D. DENNETT, *Consciousness Explained*.

²³ Vgl. D. CHALMERS, Panpsychism and Panprotopsychism.

nämlich die Frage, wie solche Dualismen die kausale Rolle des Mentalen in einer physischen Welt sicherstellen wollen. In der Debatte wird das sogenannte ‚causal exclusion‘-Argument vom ‚pairing‘-Problem unterschieden.²⁴

Intuitiv lässt sich die Durchschlagkraft des ‚causal exclusion‘-Arguments leicht nachweisen: Wenn man nämlich das Verhältnis von Mentalem und Physischem wirklich als kategorialen Unterschied konstruiert, dann erscheint es geradezu ‚magisch‘, dass das Mentale einen kausalen Unterschied in der Welt machen soll. Wir wollen nichtsdestoweniger die Struktur des Arguments auch in einer formaleren Weise hier nachzeichnen:

Ein kausales Argument gegen den Dualismus²⁵

- (1) Mentale, und insbesondere phänomenale, Eigenschaften sind kausal relevant für physische Ereignisse.
 - (2) Jedes physische Ereignis besitzt eine vollständige kausale Erklärung in rein physischen Begriffen.
 - (3) Wenn jedes physische Ereignis eine vollständige kausale Erklärung in rein physischen Begriffen besitzt, dann muss jede Eigenschaft, die einen kausalen Unterschied in der Welt machen soll, selbst in physischen Eigenschaften begründet sein.
 - (4) Wenn phänomenale Eigenschaften aber in physischen Eigenschaften begründet sind, dann kann der Substanzdualismus nicht wahr sein.
-
- (5) Also ist der Substanzdualismus nicht wahr.

Die Prämissen des Arguments scheinen zumindest zunächst auf den ersten Blick gut motiviert zu sein. *Prämisse (1)* ist eine einfache Beobachtung unserer Alltagswelt, an der Philosophen typischerweise nicht einfach vorbeigehen können, ohne sich dem Vorwurf eines extremen Revisionismus aussetzen zu wollen. *Prämisse (2)* wird häufig als Konsequenz unseres wissenschaftlichen Weltbildes bezeichnet. Die empirischen Wissenschaften – und insbesondere die Physik als Leitwissenschaft – lassen Kausalerklärungen zu, wenn eine kontinuierliche und vollständige physische Ursache angegeben werden kann. *Prämissen (3)* und *(4)* scheinen konzeptueller Natur zu sein: *(3)* expliziert eine der Konsequenzen der unter *(2)* vertretenen Ansicht über die Vollständigkeit physikalischer Kausalketten. *(4)* hingegen folgt direkt aus der Definition des Dualismus,

²⁴ Vgl. insbesondere D. ZIMMERMAN, *Dualism in the Philosophy of Mind*, 116–117: Über das ‚causal exclusion‘-Argument schreibt Zimmerman: „A second objection to interaction alleges that the mental states attributed to souls are of the wrong sort to enter into laws governing physical phenomena.“ Zum ‚pairing‘-Problem, vgl. E. SOSA, *Mind-Body Interaction and Supervenient Causation*, 275: „What pairs physical objects as proper mates for causal interaction is in general their places in the all-encompassing spatial framework of physical reality.“

²⁵ Vgl. D. CHALMERS, *Panpsychism and Panprotopsychism*, 23.

denn es wurde ja gefordert, dass das Mentale etwas sei, das kategorial vom Physischen unterschieden ist. So bemerkt etwa Dean Zimmerman über die Wirkmächtigkeit solcher kausaler Argumente gegen den Dualismus das Folgende:

„The most commonly cited ‘knockdown’ objection to dualism is the impossibility of causal interaction between things as dissimilar as a physical body and an immaterial soul.“²⁶

Das *zweite Moment der Dialektik dieses Arguments* besteht in einer Kritik der philosophischen Strömungen, die in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts in herausgehobener Weise die Debatte um das Geist-Körper-Problem geprägt haben. Verschiedene Formen des Physikalismus argumentieren, dass das Verhältnis von Körper und Geist einer asymmetrischen Folgeungsbeziehung gleiche. Bestimmte Formen der Konfigurationen des Körperlichen ziehen, so die These, das Auftreten des Mentalen nach sich.

Der Grundgedanke der Kritik, die David J. Chalmers zunächst in seinem *The Conscious Mind*²⁷ vorgetragen hat, geht von einer einfachen Überlegung aus: Es erscheint uns vorstellbar (im Chalmers’schen Sinne ‚nicht logisch widersprüchlich‘), dass es Kopien der physischen Eigenschaften unserer Welt geben könnte, die aber keinerlei der Fakten über Geistigkeit enthalten, die sich in unserer Welt finden:

„**Er nennt dies die Welt der metaphysischen Zombies.** Dieser etwas malerische Name kommt daher, daß in dieser Welt natürlich alle stark supervenienten Fakten der Chemie, der Biologie etc. in perfekter Kopie zu unserer Welt entstehen würden. Damit kämen wir selbst in dieser Welt auch vor, allerdings ohne bewußtes Erleben; wir wären eine Art lebendiger Toter, eben ‚Zombies‘.“²⁸

Chalmers legt mit dieser Überlegung im Grunde eine Analyse der modalen Eigenschaften der Beziehung von Geist und Körper vor, so wie diese vom Physikalismus vorgetragen wird. Diese modale Analyse zeigt im Rahmen einer möglichen-Welten-Semantik, dass der Physikalismus mit der Bestimmung des Geist-Körper-Verhältnisses nicht im Recht sein kann.

Ein wichtiger Gegeneinwand muss an dieser Stelle benannt sein: Es wurde argumentiert, dass aus der Vorstellbarkeit einer Zombie-Welt nichts folge. Die Vorstellbarkeit einer Zombie-Welt mache nämlich eine Aussage über unsere

²⁶ D. ZIMMERMAN, *Dualism in the Philosophy of Mind*, 116.

²⁷ Vgl. zur Rekonstruktion dieser Argumentationen vor allem D. CHALMERS, *The Conscious Mind* und D. CHALMERS, *Panpsychism and Panprotopsychism*. Eine Darstellung zur zweidimensionalen Modalsemantik findet sich auch in D. CHALMERS, *Materialism and the Metaphysics of Modality*.

²⁸ G. BRÜNTRUP, *Das Leib-Seele-Problem*, 157, (Hervorhebungen in fetter Type durch die Autoren).

epistemische Verfasstheit, wohingegen der Physikalismus als metaphysische These eine Aussage über die objektiven Fakten der Welt mache.

Aus der Tatsache, dass man sich ein Wesen vorstellen kann, das sich in physischer Hinsicht nicht von einem Menschen unterscheidet, aber nichts erlebt, folgt nicht, dass ein solches Wesen auch möglich ist. Zombies sind vorstellbar aber nicht möglich. Dies ist die gängige Antwort vieler Physikalisten auf das Argument aus der Vorstellbarkeit von Zombies. Aber genau dieses Argument führt geradewegs zu der Annahme des Panpsychismus. Um es mit den Worten Galen Strawsons zu sagen: Wirklicher Materialismus impliziert Panpsychismus.

Woran kann es nämlich liegen, dass wir uns ein Wesen zwar vorstellen können, das eine funktional isomorphe Kopie eines Menschen ist, aber nichts erlebt? Dieses Wesen ist ja in Bezug auf seine physikalische Zusammensetzung von einem Menschen ununterscheidbar. Die Physik beschreibt alle funktionalen Zusammenhänge und alle kausalen Strukturen, die wir in der Welt beobachten können. Alle diese Wechselwirkungen sind beim Zombie isomorph abgebildet. Wenn die isomorphe Kopie (der Zombie) trotzdem nichts erlebt, dann muss das an etwas liegen, das die Beschreibung in der Sprache der Physik nicht erfasst. Die Beschreibung in der Sprache der Physik beschreibt nicht vollständig, was die physische Realität ausmacht. Durch die ganze physische Welt zieht sich also ein unbekannter Gehalt, der zweifellos die Grundlage unseres Bewusstseins sein muss.²⁹ Auch Bertrand Russell hatte darauf hingewiesen, dass die Physik nur die formalen, mathematisch darstellbaren Strukturen der Wirklichkeit erfasst, während alles, was uns über die intrinsischen Eigenschaften der Wirklichkeit bekannt ist, aus dem mentalen Erleben abgeleitet wird.³⁰

Damit ist dann erklärt, warum der Zombie metaphysisch nicht möglich ist. Er ist nämlich nur die Kopie der relational-strukturalen Seite des Physischen, aber er lässt die intrinsische Natur des Physischen außen vor. Er ist in diesem Sinne eine unvollständige Abstraktion. Würde man das Physische komplett kopieren, also mitsamt jenem verborgenen intrinsischen Gehalt, dann würde der Zombie auch etwas erleben.

In der Tat kann man auf diese Weise behaupten, dass Zombies nur vorstellbar, aber nicht möglich seien. Das gelingt aber nur um den Preis, dass man eine Position angenommen hat, die Chalmers ‚Russellian Monism‘ genannt hat. Der Materialist ist also in einer Zwickmühle. Wenn er das Argument aus der Vorstellbarkeit von Zombies akzeptiert, dann ist der Materialismus widerlegt. Wenn er es aber blockiert durch die Unterscheidung von bloßer Vorstellbarkeit

²⁹ Vgl. A. EDDINGTON, *Space, Time, and Gravitation*, 200. Oder auch: A. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, 132.

³⁰ Vgl. B. RUSSELL, *The Analysis of Matter*, 402.

und realer Möglichkeit, dann muss er eine Art des Panpsychismus annehmen, der die intrinsische Natur der Materie als geistig betrachtet.

Chalmers Dialektik sieht den Panpsychismus damit im Wesentlichen als Mittelposition zwischen Substanzdualismen und Physikalismen.

Diese relativ ausführlichen Überlegungen zur philosophischen Motivation des Panpsychismus erlauben es uns jedoch auch deutlich zu machen, warum die kausale Wirksamkeit des Mentalen – entgegen dem Problem der psychophysischen Wechselwirkung im Dualismus – für eine panpsychistische Ontologie gerade keine *explanatorische Anomalie* (siehe Abschnitt 1) darstellt:

Panpsychisten behaupten, dass die relationalen, kausalen Strukturen der Welt von den intrinsischen Eigenschaften der Entitäten mitbestimmt werden. Leibniz hatte bereits zu zeigen versucht, dass alle relational-funktionalen Eigenschaften einer Entität von ihrer intrinsischen Natur abhängen. Chalmers und Rosenberg haben in ähnlicher Weise argumentiert, dass die kausalen Relationen einer Entität logisch supervenient sind gegenüber der gesamten Entität, inklusive ihrer intrinsischen Eigenschaften.³¹

Dies lässt sich folgendermaßen explizieren: Nehmen wir die intrinsischen mentalen Eigenschaften weg und ersetzen sie durch andere intrinsische Eigenschaften, so entstehen andere Kausalbeziehungen, denn die intrinsische Natur der Relata ist mit dafür verantwortlich, welche Kausalbeziehung vorliegt. Mit dieser These sind auch die mentalen (intrinsischen) Eigenschaften indirekt an den wirkursächlichen Relationen beteiligt. Die intrinsische Natur der Relata bestimmt die Relationen zwischen einzelnen Relata mit.

Auf diese These Leibnizens können sich Panpsychisten an dieser Stelle beziehen. Die These des Naturalismus, dass die physische Welt kausal geschlossen, kann dann aufrechterhalten werden: So werden die physikalischen Relationen von der mentalen Ebene nicht durchkreuzt und verstoßen somit nicht gegen das Prinzip der kausalen Geschlossenheit. Vielmehr sind die mentalen Eigenschaften Teil der metaphysischen Natur der physikalischen Entitäten. In der Debatte wird diese Position auch als ‚liberaler Naturalismus‘ bezeichnet.³²

Formelhaft könnte man also sagen, dass der Panpsychismus einen Platz für die kausale Wirkmächtigkeit des Mentalen in der Welt schafft, weil er das Mentale ganz grundlegend als die innere Natur des Physischen versteht. Er umgeht damit elegant zwei grundlegende Probleme verschiedener Theorien mentaler Verursachung: Einerseits wird der kategoriale Unterschied zwischen dem Mentalen und dem Physischen nicht so radikal konstruiert, dass letztlich jede Interaktion ein Mysterium bleiben muss (Substanzdualismus), andererseits wird auch das Wesen des Physischen nicht als in sich abgeschlossene Struktur ver-

³¹ Vgl. D. CHALMERS, *The Conscious Mind* und G. ROSENBERG, *A Place for Consciousness*.

³² Vgl. G. BRÜNTRUP, *Alter Wein in neuen Schläuchen*, 55.

standen, in der das Mentale zum bloßen kausalen Epiphänomen degradiert werden muss (Physikalismus).

Mit den Überlegungen zu mentaler Verursachung im Rahmen einer panpsychistischen Ontologie des Geistes schließen wir diese kurzen einführenden Überlegungen zur Philosophie des Geistes ab. Im abschließenden Abschnitt dieses Artikels werden wir zu zeigen versuchen, dass dies auch verständlich machen kann, wie Gott in der Welt wirken kann.

3. Das Gott-Welt-Verhältnis und die Kohärenz göttlichen Handelns

Eine adäquate religionsphilosophische Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses scheint eine der großen philosophischen Aufgaben einer jeden theistischen Religionsphilosophie zu sein. Ganz allgemein kann diese Aufgabe als ein Problem philosophischer Theoriebildung beschrieben werden:

Das *erste Horn dieses Dilemmas* besteht in einer Menge von Aussagen, die ‚Gott‘ der Tradition negativer Theologie folgend als den ‚ganz Anderen‘³³ beschreiben; Gott als das, was alles Seiende überschreitet. Gott liegt jenseits aller Seienden. Das *zweite Horn dieses Dilemmas* fußt auf der biblischen Beschreibung Gottes, die deutlich macht, dass Gott in der Welt präsent³⁴ ist, zu ihr eine Beziehung unterhält und in ihr wirkt – Gott als konkret handelnder Akteur.

Wenn Theisten aber beide Hörner dieses Dilemmas für wahr halten wollten, dann entsteht ein Problem, welches den Fallbeispielen, die wir zum Ende des ersten Abschnitts dieses Artikels diskutiert haben, nicht unähnlich zu sein scheint. So könnte man nämlich argumentieren, dass die Gott-Welt-Beziehung, wenn sie beide Hörner des Dilemmas umfassen will, so andersartig als alles Andere sein muss, was uns explanatorisch sonst begegnet, dass eine solche Erklärung fasst zwangsläufig als eine explanatorische Anomalie verstanden werden muss.

Dieses Problem lässt sich auch philosophiegeschichtlich identifizieren. Wenn wir nämlich das Verhältnis von Gott und Welt ganz allgemein als eine

³³ Man denke hier an AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII.10.16. Über Gott: „non hoc illa erat sed aliud, aliud valde ab istis omnibus“. Darüber finden sich biblische Belege, wie Ex 20, 3–5 oder Dtn 20, 7–9.

Im vergangenen Jahrhundert wurde diese Ansicht überaus pointiert vertreten von K. BARTH, *Der Römerbrief 1922*, 66: „Die Treue Gottes ist es, dass er uns als der ganz andere, als der Heilige, mit seinem Nein in so unentrinnbarer Weise entgegen tritt und nachgeht. Und der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich diese Nein gefallen lässt Das ist die Sache, um die es im Römerbrief geht.“

³⁴ Der Gedanke der Inkarnation rückt die Präsenz Gottes in der Welt ins Zentrum der christlichen Botschaft.

Relation zwischen zwei strikt verschiedenen (zumindest teilweise gleichwertigen) Relata verstehen, dann entsteht unmittelbar das Problem, dass Gott nicht mehr als das Absolute und das Unendliche aufgefasst werden kann, denn Gott als dem Absoluten würden dann ein begrenzendes Anderes gegenüberstehen. Diese Problematik ist sowohl von Vertretern des Deutschen Idealismus³⁵ als auch von Vertretern des klassischen Theismus gesehen worden. Eine solche Auffassung unterminiert die Tatsache, dass sich die Welt in einem radikalen Abhängigkeitsverhältnis zu Gott befindet. Es sei denn man verstünde die Welt als etwas ‚in Gott‘:

„Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?“³⁶

So hat beispielsweise Thomas von Aquin dieser Frage nach der Relation zwischen Gott und Welt Rechnung getragen, wenn er in der *Summa Theologiae* bemerkt, dass die Geschöpfe zwar in einer realen Relation zu Gott stünden, dies aber nicht umgekehrt gelte. Vielmehr sei die Relation von Gott zu seinen Geschöpfen keine solche reale Relation – sondern nur eine „rationale“ Relation:

„Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo.“³⁷

Vielen Denkern erschien diese Lösung jedoch nicht attraktiv, da sie kontraintuitive Konsequenzen nach sich zieht. Earl Muller argumentiert zugespitzt, dass im beschriebenen Ansatz Christus qua seiner göttlichen Natur keine reale Relation zu seiner Mutter Maria haben könne. Dies anzunehmen sei einfachhin inkonsistent. Muller schreibt:

„The relation to Mary can be understood as being merely rational, but Jesus is not unique in this. The relation of every human person to their parents can be understood in this fashion. But this is not the way we speak. Nor is it the way that God has chosen to act. Perhaps we should be consistent in the way we speak of all those born of woman. This would require such a development of the Thomistic understanding as not to run

³⁵ Man vergleiche dazu beispielsweise die Darstellung des Gedankengangs des Deutschen Idealismus, W. PANNENBERG, *Systematische Theologie Band 1*, 483: „In diesem Sinne ist die Heiligkeit Gottes wahrhaft unendlich, weil sie dem Profanen entgegengesetzt ist, aber zugleich in die profane Welt eingeht, in sie eindringt, um sie zu heiligen.“

³⁶ F. SCHELLING, *Sämtliche Werke Bd. VII, Freiheitsschrift*, 339.

³⁷ T. v. AQUIN, *Summa Theologiae*, 1a, q.28 a.1 ad 3

afoul of the dogmatic concerns he had in originally constructing his understanding of real relations.“³⁸

Wir erheben in diesem Artikel nicht den Anspruch, dass eine panpsychistische Ontologie des Geistes dabei helfen kann, dieses grundsätzliche Dilemma vollständig zu lösen. Dies könnte man nur, wenn man den Zusammenhang von Panpsychismus und Panentheismus weiter thematisieren würde. Wir wollen deutlich machen, warum eine panpsychistische Ontologie dabei hilft zu verstehen, wie ein bestimmter Aspekt dieses Problembereiches – nämlich das Handeln Gottes in der Welt – angemessener beschrieben werden kann. Aus diesem Grund wollen wir uns in den verbleibenden Paragraphen dieses Artikels mit der folgenden Frage auseinandersetzen:

Die Frage nach dem göttlichen Handeln in der Welt

Kann deutlich gemacht werden, dass es einen substantiellen Begriff göttlichen Handelns in der Welt gibt, der nicht in eine explanatorische Anomalie mündet?

Zunächst bedarf es jedoch einer weiteren Einschränkung des Gegenstands der hier vorgetragenen Argumentation. In Bezug auf das Handeln Gottes kann das generelle Handeln Gottes vom speziellen Handeln Gottes unterschieden werden. Mit dem ersteren ist der Umstand gemeint, dass Gott in der theistischen Tradition fast immer als Schöpfer³⁹ und Bewahrer der Welt verstanden wurde. Man könnte also annehmen, dass, auch wenn Gott niemals direkt in die Kausalketten der Welt eingreifen würde, dennoch in zweifacher Hinsicht vom Handeln Gottes gesprochen werden kann:

„... God can be said to act in every event both directly, as its ontological ground, and indirectly, as the designer of the network of secondary causal relationships.“⁴⁰

In diesem Sinne soll hier das ‚Handeln Gottes in der Welt‘ nicht verstanden werden. Es geht uns vielmehr um den klassischen Fall des Handeln Gottes, der zumindest zunächst als ein Eingriff⁴¹ in die Kausalketten der Welt verstanden werden kann – das Handeln Gottes, dass beispielsweise die Teilung des roten Meeres als Fluchtweg der Israeliten hervorruft. Über diese Form göttlichen Handelns schreibt Leigh Vincens:

„By special divine action (SDA), I mean God’s ‘unusual’ or particular providential activity within the world, especially as it affects the course of human history and the lives of individual persons. This category might include, to use some biblical examples, the protection or deliverance of a people from some dangerous situation; the healing of a

³⁸ E. MULLER, *Real Relations and the Divine*, 683.

³⁹ Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie, Band 2*, 50 ff.

⁴⁰ T. TRACY, *Theologies of Divine Action*, 603.

⁴¹ Vgl. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, SBN 115–116.

disease or answering of a prayer, such as for the birth of a child ... It is thus a broader category than 'miracle', which traditionally signified an event that inspires wonder and seems contrary to human knowledge of the natural order, and since the early modern period has been taken to mean at least an apparent violation of the laws of nature."⁴²

Betrachtet man derzeit vertretene Theorien für diese spezielle Form des göttlichen Handelns in der Welt, so lassen sich zwei wesentliche Theoriestränge identifizieren.

Der *erste Theoriestrang* argumentiert, dass göttliches Handeln in einer Intervention in die Kausalketten der Welt bestehe. Die verschiedenen Formen des Interventionismus argumentieren also, dass das spezielle Handeln Gottes einen echten, wirkursächlichen Unterschied in der Welt mache. Typischerweise kann man diesen Unterschied vor der Kontrastfolie einer naturgesetzlichen Beschreibung der kausalen Struktur rekonstruieren: Die Naturgesetze, die durch die verschiedenen empirischen Wissenschaften beschrieben werden, stellen das natürliche – normale – Kausalgeschehen der Welt dar. Göttliches Handeln hingegen bringt Effekte hervor, die so aus den Naturgesetzen nicht abgeleitet werden können – Gott greift also direkt in der kausale Geschehen der Welt ein.

Der Interventionismus wurde schon von David Hume kritisiert.⁴³ Wir beziehen uns hier auf eine wirkmächtige Kritik, die im vergangenen Jahrhundert von Rudolph Bultmann⁴⁴ vorgetragen wurde:

Bultmanns Argument gegen den Interventionismus⁴⁵

- (1) Die These, dass Gottes Handeln in einer miraculösen göttlichen Intervention bestehe, ist modernen Menschen nicht mehr zu vermitteln, da deren Weltbild von den Naturwissenschaften geprägt wurde.
- (2) Die Naturwissenschaften verpflichten uns auf Kausalerklärungen als ununterbrochene und vollständige Ketten von Naturursachen.
- (3) Jede göttliche Intervention würde diese Kausalketten zerstören.

- (4) Die Idee eines Interventionismus sollte aufgegeben werden.

Im Rahmen dieses Artikels können wir leider nicht auf die Stimmigkeit dieses Arguments eingehen. Es legt sich aber aufgrund unserer vorgehenden Überlegungen eine metaphilosophische Evaluation des Arguments nahe.

Die argumentative Kraft dieser Überlegung speist sich sicher aus verschiedenen Quellen. Nichtsdestoweniger zählen die scheinbar gute empirische Validität der kausalen Geschlossenheit der natürlichen Weltordnung sowie die alltägliche Erklärungskraft solcher naturgesetzlicher Kausalketten zu den wesent-

⁴² L. VINCENS, *On the Possibility of Special Divine Action in a Deterministic World*, 318.

⁴³ Vgl. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, E 10.41 / SBN 131–132.

⁴⁴ Vgl. R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*.

⁴⁵ Wir folgen hier der Rekonstruktion von T. TRACY, *Theologies of Divine Action*, 599.

lichen Motivationsquellen für Bultmanns Argument. Wollte man den Interventionismus mit Naturgesetzen verbinden, so müsste jedes einzelne Naturgesetz mit einer *ceteris-paribus*-Klausel versehen werden, die besagt, dass das betreffende nur so lange gilt, als Gott nicht in den Lauf der Welt eingreift. Dies mag vielleicht bei vagen, gesetzesartigen Zusammenhängen nicht stören. Damit wäre aber die naturwissenschaftliche Forderung nach fundamentalen Grundgesetzen verunmöglicht.

Vor diesem Hintergrund erscheint es, als würde der Interventionismus einen Begriff göttlichen Handelns propagieren, der das Handeln Gottes nicht im Netz unserer sonstigen Überzeugungen einbettet und erklärt, sondern zu einem Wunder – zu etwas, das minimal kohärent in unsere sonstigen Theorien eingebunden ist – macht. Sicher könnte man darauf rekurrieren, dass es einem allmächtigen Wesen möglich sein muss, die natürliche Weltordnung außer Kraft zu setzen. Trotzdem würde man wohl sagen, dass eine solche radikale Form der Intervention als Erklärung dem zuvor diskutierten Emergentismus nicht unähnlich ist.

Der Interventionismus, wie wir ihn hier skizziert haben, stellt also vor dem Hintergrund unserer metaphilosophischen Annahmen eine explanatorische Anomalie dar, die es eigentlich im Rahmen guter philosophischer Theoriebildung zu vermeiden gelte.

„The language of special divine action is difficult, and perhaps impossible, to translate into the language and conceptualities of the natural sciences ... They add nothing to a scientific understanding of the world, and risk being seen merely as a parallel way of conceiving the world ...“⁴⁶

Armin Kreiner bemerkt dazu, dass es Argumente gibt, der Einschätzung von Béla Weissmahr zu folgen:

„Weissmahr geht sogar so weit, den Begriff des unvermittelten Handelns als ‚in sich widersprüchlich‘ zu bezeichnen ...“⁴⁷

Der zweite Theiestrang lehnt eine solche direkte Intervention Gottes ab. Formen des Non-Interventionismus⁴⁸ argumentieren, dass Gottes Handeln in

⁴⁶ A. McGRATH, *Hesitations About Special Divine Action*, 18.

⁴⁷ A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, 323. Vgl. auch die Originalstelle dieses Gedankens in B. WEISSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt*, 69.

⁴⁸ Wir unterdrücken hier die Ansicht, dass natürlich auch der Deismus als eine Form des Non-Interventionismus verstanden werden könne. Non-Interventionismus soll hier alle Theorien des Handelns Gottes in der Welt umfassen, die einerseits davon ausgehen, dass es einen substantiellen Begriff des speziellen Handelns Gottes in der Welt gibt, und andererseits eine direkte Intervention ablehnen.

A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, 317 macht deutlich, dass sich Anhänger einer Theorie des göttlichen Handelns mittels mittelbarer Ursachen typischerweise vom Deismus abgrenzen wollen.

der Welt gerade nicht in einer direkten Intervention bestehe. Vielmehr realisiere sich das Handeln Gottes in mittelbaren Ursachen, die dann wiederum den göttlichen Willen Wirklichkeit werden lassen. Armin Kreiner identifiziert zwei Substränge⁴⁹ einer solchen mittelbaren Wirksamkeit Gottes.

Die sogenannte *hierarchische Herangehensweise* versteht die Welt als eine geschichtete Struktur, die hierarchisch angeordnet wird. Gott wirkt über mittelbare Ursachen, weil Gottes Handeln in der Welt nur auf der obersten dieser Ebenen angesiedelt ist. Dieses Handeln auf der obersten Ebene determiniert dann mittelbar alle weiteren Ebenen. Gottes Handeln greift nur auf der Ebene direkt ein, auf allen anderen Ebenen handelt er mittelbar. Diese Form des hierarchischen Instrumentalismus hat philosophiegeschichtlich bedeutende Vor-denker; so beispielsweise in Thomas von Aquins⁵⁰ Lehre vom hierarchischen Aufbau der Welt.

Diese Beschreibung erscheint uns jedoch nur bedingt adäquat, da sie das Problem des direkten Handelns Gottes in der Welt nicht vollkommen ausschließt, sondern nur auf die oberste Ebene verschiebt. In diesem Sinne stimmen wir Armin Kreiners Einschätzung zu, dass der hierarchische Ansatz eine Problematik erzeugt, die einem echten Interventionismus nicht unähnlich ist:

„Ob Gott nun einen bestimmten Zustand einfach dadurch aktualisiert, dass er ihn direkt verursacht, oder dadurch, dass er eine Kette von Ursachen initiiert, die dann erst den intendierten Effekt hervorbringen, dürfte keinen wesentlichen Unterschied machen.“⁵¹

Eine zweite Interpretation dieses hierarchischen Ansatzes, die Kreiner selbst nicht untersucht, steht noch offen: Kreiner argumentiert, dass Gott gemäß dem hierarchischen Ansatz „durch einzelne [wirkursächliche, die Autoren] Akte“⁵² handle. Es könnte nun sein, dass Gott in der hierarchischen Beschreibung von mittelbarer Ursächlichkeit im Sinne einer aristotelischen Formursache ‚handelt‘. Man könnte dann sagen, dass Gott im Sinne einer ‚top-down‘-Methodik die wesentlichen Strukturen der Welt so verändert, dass sich die Welt gemäß seinem Willen entwickelt.

Aber diese Interpretation bringt ihre ganz eigenen Probleme mit sich: Zunächst macht eine solche Beschreibung die Geschöpfe zu passiven Strukturen, die nur schwer als eigenständige, freie Wesen gefasst werden könne. Andererseits lässt dieses ‚top-down‘-Verfahren eine Invertierung der Argumentation Bultmanns zu: Gott müsste nun nicht mehr direkt in die Wirkursachen der Welt eingreifen, er müsste aber das Geflecht der Naturgesetze verändern. Diese

⁴⁹ Vgl. A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, 316–320.

⁵⁰ T. v. AQUIN, *Summa Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 78 n. 1.

⁵¹ A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, 319.

⁵² A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, 318.

Annahme wäre wahrscheinlich für den modernen Menschen ähnlich kontra-intuitiv, wie die direkte Intervention.

Die sogenannte *Eigendynamik-Herangehensweise* des göttlichen Handelns versteht den kausalen Einfluss Gottes vom Schöpfungsakt her. Über die Festlegung der inneren Natur der Geschöpfe sowie die Festlegung der Naturgesetze kann Gott einen mittelbaren Einfluss auf den Verlauf seiner Schöpfung nehmen. Gott richtet gewissermaßen die Welt so ein, dass die Geschöpfe zwar aus einer Eigendynamik – aus ihrer inneren Natur heraus handeln – dennoch geschieht dieses Handeln aufgrund des vorgängigen Schöpfungsaktes und dem daraus resultierenden Abhängigkeitsverhältnis gewissermaßen im ‚Willen‘ Gottes.

Hier stellt sich jedoch sofort die Frage, wie diese Position noch von einem Deismus unterschieden werden kann. Gott zieht sich ja nach dem Schöpfungsakt sozusagen ‚kausal‘ aus der Welt zurück. Er schafft nur das ‚Wesen‘ der Geschöpfe und handelt damit mittelbar.

Auf den ersten Blick scheinen diese Formen des Non-Interventionismus interessante Alternativen zum Interventionismus zu behandeln. Besonders möchten wir darauf hinweisen, dass die zweite Theorie des non-interventionistischen Handelns Gottes in der Welt explizit zu erklären versucht, wie das Handeln Gottes in Einklang mit der Naturbeschreibung der Welt gebracht werden kann. Dennoch bleibt die Theorie unbefriedigend, weil sie den kausalen Beitrag Gottes in die Nähe eines Deismus rückt.

Karl Rahner bemerkt zwar vollkommen richtig in *Die Hominisation als theologische Frage*, dass diese Art der Mitwirkung Gott keinen „Abtrag“⁵³ tue. Nichtsdestoweniger stellt sich die Frage, ob Gott hier nicht eigentlich als explanatorischer Lückenbüßer für ein Problem verstanden wird, das wir naturgesetzlich nur *noch* nicht erklären können.

Wir wollen aus diesem Grund eine weitere Theorie des non-interventionistischen Handelns Gottes als *Mittelweg* vorschlagen. Dieser Ansatz ist vom prozessphilosophischen und prozesstheologischen Denken geprägt und versucht einen Ort für das Handeln Gottes zu beschreiben, der weder in einen Interventionismus noch in einen Deismus kollabiert.

4. Panpsychismus und göttliches Handeln als ‚Locken der Welt‘

Wie kann man den genannten Mittelweg klarer fassen? Wir gehen von der Beobachtung aus, dass unsere Alltagswelt die Einflussnahme oder das Handeln mittels ‚Überzeugung‘ oder ‚Überredung‘ kennt. Einflussnahmen erscheinen

⁵³ K. RAHNER, *Die Hominisation als theologische Frage*, 80–81.

uns zunächst ganz natürlich eine Möglichkeit zu sein, die einerseits einen Einfluss des Überzeugenden zulässt, aber andererseits die Verantwortlichkeit und Freiheit des Überzeugten nicht unterminiert.

Betrachten wir dies noch einmal kurz an einem Beispiel aus einem Repetitorium zum Strafrecht:

„Fall 18: F fährt mit dem Auto von seiner Stammkneipe weg, obwohl er weiß, dass er betrunken ist. Schon beim Ausparken schlägt er aus Versehen das Lenkrad kaum ein und kommt nur mit Glück am neuen Mercedes des Gastes G heil vorbei. Eigentlich wollte F gar nicht mehr fahren; aber sein Zechkumpan Z hatte ihn dazu überredet, weil er sogar wünschte, das Auto des G möge Schaden nehmen.“⁵⁴

Aus juristischer Perspektive würden wir F als verantwortlich und strafbar im Sinne einer Kombination aus Vorsatz und Fahrlässigkeit beurteilen. Z ist zwar als ‚Überzeugender‘ nicht verantwortlich im genannten Sinne – dennoch könnte man Z juristisch der Anstiftung beschuldigen. Verantwortlichkeit und Anstiftung machen den genannten Zusammenhang deutlich: Der Anstiftende ist zwar nicht im vollen Sinne verantwortlich, die Einflussnahme ist dennoch relevant.

Insofern könnte eine Einflussnahme oder ein Handeln Gottes in der Welt, das sich auf das *Überreden der Welt* oder *Locken der Welt zum Guten* stützt, als Schlüssel erweisen, welches weder Gott als Handelnden im Sinne eines Deismus ‚aus dem Spiel nimmt‘ noch auf eine explanatorische Anomalie im Sinne eines miraculösen Interventionismus angewiesen ist. Wir werden im Besonderen zu zeigen versuchen, dass der hier vertretene Ansatz dem im ersten Abschnitt formulierten Prinzip guter philosophischer Theoriebildung entspricht.

Im vergangenen Jahrhundert ist diese Form der mittelbaren Wirkung Gottes in der Welt im Besonderen von Prozessphilosophen und Prozesstheologen⁵⁵ vertreten worden. Aus diesem Grund beziehen wir uns hier insbesondere⁵⁶ auf diese Denktradition.

⁵⁴ R. HERZBERG, *Strafrecht – Allgemeiner Teil. Repetitorium. Ein systematischer Grundriss mit methodischen Hinweisen zur Gesetzesauslegung und Fallbearbeitung*. Web. Stand: 27. September 2016.

⁵⁵ An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass besonders in der Theorie des göttlichen Handelns in der Welt massive Unterschiede von Prozessdenken und den sogenannten Formen des ‚offenen Theismus‘ bestehen. So kritisiert beispielsweise W. HASKER, *A Philosophical Perspective*, 140: „God so conceived [by process philosophers and theologians, *die Autoren*] cannot create the heavens and the earth out of nothing, nor can he part the Red Sea for the people of Israel, nor can he raise Jesus from the dead as a pledge of victory over sin and eternal life.“

⁵⁶ Dies bedeutet aber nicht, dass diese Denkform nicht in der Philosophie- und Theologiegeschichte vertreten worden ist. Der Grundgedanke der Offenheit des Menschen auf Gott hin und die damit verbundene Möglichkeit Gottes Wirken in der Welt als ein ‚Hören des göttlichen Wortes‘ zu verstehen, findet sich auch bei Karl Rahner; Vgl. R. SCHWAGER, *Hörer des Wortes*, 1.

Charles Hartshorne bezeichnet Prozesstheologien als neo-anselmianische Ansätze, weil für den Prozesstheologen die These, dass Gott das Wesen ist, auf das die anselmianische Formel „id quo maius cogitari nequit“⁵⁷ zutrifft, zentrales Element der Gotteslehre ist. Hartshorne interpretiert diese neo-anselmianische Beschreibung mit der Aussage, dass Gott das „all-worshipful or excellent being“⁵⁸ sei. Vor diesem Hintergrund argumentieren viele Prozessdenker, dass man Gott zuvorderst als Liebe – als „creative, responsive love“⁵⁹ – verstehen sollte.

Aus dieser Ansicht ergeben sich zwei wesentliche Bestimmungen, die für unseren Zusammenhang von Bedeutung sind: (1) Zunächst argumentieren Prozesstheologen, dass dem skizzierten Gedanken entsprechend Gott nicht so gedacht werden dürfe, dass er unveränderlich sei und vor allem nicht auf Ereignisse im Schöpfungsverlauf reagiere. Vielmehr bestünden reale Relationen zwischen Gott und seiner Schöpfung:

„The denial of real relations in God also has paradoxical consequences for the concept of divine goodness. If God is unaffected by the creatures, then God is impassible, not moved by their suffering.“⁶⁰

Gott als Liebe ist aber ‚bewegt‘ (moved) durch seine Schöpfung. Aus dieser Relation Gottes zu seiner Schöpfung folgt aber (2) auch eine weitere Bestimmung der Art und Weise, wie Gott in der Welt wirken kann. Prozesstheologen lehnen den Interventionismus ab, weil er die Freiheit der Geschöpfe in Frage stellt und damit der realen Liebesbeziehung Gottes zu seinen Geschöpfen nicht angemessen erscheint. Vielmehr lockt und überzeugt Gott die Welt zur Realisation⁶¹ seines Willens. Diese Überzeugung kann am besten an zwei Zitaten von Charles Hartshorne und Alfred N. Whitehead deutlich gemacht werden.

„That God cannot ‘make us do’ certain things does not ‘limit’ his power, for there is no such thing as power to make nonsense true, and ‘power over us’ would not be power over *us* if our natures or actions counted for nothing.“⁶²

„God’s role is not the combat of productive force with productive force, of destructive force with destructive force; it lies in the patient operation of the overpowering rationali-

⁵⁷ A. v. CANTERBURY, *Proslogion*, Cap. 2.

⁵⁸ Vgl. dazu D. DOMBROWSKI, *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*, 25 und J. ENXING, *Gott im Werden*, 47–86.

⁵⁹ J. COBB und D. GRIFFIN, *Process Theology*, 61–62.

⁶⁰ D. VINEY, *Process Theism*, o.S.

⁶¹ Vgl. auch die Argumentation zur Plausibilität dieses Gedankens in A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes*, 340.

⁶² C. HARTSHORNE, *Man’s Vision of God and the Logic of Theism*, 294.

ty of his conceptual harmonization. He does not create⁶³ the world, he saves it: or, more accurately, he is the poet of the world, with tender patience leading it by his vision of truth, beauty, and goodness.⁶⁴

In Eleonore Stumps *Wandering in Darkness* findet sich eine Theorie, die auf diesen Zusammenhang angewandt wird. Stump ist selbst sicher keine Anhängerin prozessphilosophischen Gedankenguts, nichtsdestoweniger kann die Theorie als Schlüssel zu unserer Fragestellung angewandt werden: Als Hypothese zur Erklärungskraft für die Theodizee-Erzählungen⁶⁵ im Alten Testament bringt Stump, das in Stellung, was sie ‚franziskanisches‘ (dialogisches) Wissen nennt. Im direkten Fall speist sich diese Form des Wissens aus dialogischen, zweit-personalen Beziehungen zu anderen Menschen. Im indirekten Fall der Theodizee-Erzählungen sind es narrative Gründe, die offenlegen, welche dialogischen Beziehungen Gott zu seinen Geschöpfen unterhält. Aus diesen narrativen Gründen kann wiederum geschlossen werden, dass die Erklärungskraft eben nicht aus dem faktisch Berichteten herrührt. Im Idealfall eröffnet das Narrativ also eine Perspektive auf diese dialogische Beziehung. Stump deutet dies an der Beziehung zwischen Gott und Abraham folgendermaßen aus:

„Abraham’s belief in God’s goodness is centered on a trust in the promises of God.“⁶⁶

Und diese Form des Vertrauens in die Gutheit Gottes kann wiederum als Schlüssel zu der Frage gelesen werden, wie Gott mittels Lockungen in der Welt wirken kann: In Stumps Rekonstruktion handelt Gott nicht intervenierend in der Welt. Er baut vielmehr eine Beziehung des Vertrauens zu Abraham auf; diese Beziehung wiederum erklärt, wie Gott in der Welt handelt. Oder um es noch einmal in den Worten Whiteheads zu paraphrasieren: Eine dialogische Beziehung des Vertrauens zu seinen Geschöpfen ermöglicht es Gott, die Welt mit ‚zarter Geduld‘ zu leiten. Thomas Oord hat dies mit technischen Begriff einer ‚essentiellen kenosis‘ Gottes umschrieben:

„Interpreting kenosis as self-giving and therefore others-empowering love has the advantage of fitting well the opening context of the Phillipians passage, which emphasizes acting for the good of others. It also fits well the culmination of the passage, which says God enables creatures to follow Jesus’ example by living lives of love. Enabling involves the self acting to empower others.“⁶⁷

⁶³ An dieser Stelle scheint es wichtig darauf hinzuweisen, dass die dargelegte Position – entgegen der Whiteheadianischen Sicht – nicht auf die These festgelegt ist, dass Gott nicht der Schöpfer der Welt ist.

⁶⁴ A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, 346.

⁶⁵ Sie diskutiert die folgenden biblischen Narrative: Hiob, Samson, Abraham und Maria von Bethanien; Vgl. E. STUMP, *Wandering in Darkness*, 175–368.

⁶⁶ E. STUMP, *Wandering in Darkness*, 307.

⁶⁷ T. OORD, *The Uncontrolling Love of God*, 159.

Wie lässt sich nun der Panpsychismus als Ontologie des Geistes in dieses Bild der Gott-Welt-Beziehung und des Handelns Gottes in der Welt einbinden? Wir beantworten diese Frage in zwei Thesen:

These (1): *Der Panpsychismus erlaubt ein kohärentes Verständnis der Art und Weise, wie Gottes Handeln auf Menschen einwirkt.*

Der Panpsychismus beschreibt ein Weltbild, das die geistige Dimension der Welt als robust-realistische, metaphysische Größe interpretiert. Dies scheint aber eine der wesentlichen Voraussetzungen zu sein, damit die Beschreibung des Handelns Gottes als ‚Locken‘ überhaupt möglich sein kann, denn dieses ‚Locken‘ muss sich ja auch auf eine geistige Dimension richten. Eine reduktive oder eliminative Erklärung des Geistes hingegen würde einfachhin die Probleme des Interventionismus oder der alternativen Erklärungen des Non-Interventionismus reproduzieren. Es wäre unter der Annahme des Physikalismus nämlich notwendig, dass sich Gottes Locken des Menschen eigentlich nicht auf den Menschen als geistiges Wesen, sondern auf dessen physikalische Basis, bezöge. Insofern müsste Gott dann auch wieder in den ‚Naturverlauf‘ eingreifen.

These (2): *Der Panpsychismus erlaubt darüber ein kohärentes, generalisiertes Verständnis des Handelns Gottes.*

In den bisher verhandelten Theorien des Handelns Gottes wurde argumentiert, *dass* Gott in der Welt handelt. Es wurde jedoch nicht darüber gesprochen, *wie* Gott in der Welt handelt. Der von uns skizzierte Mittelweg argumentierte, dass Gott nicht als intervenierende Kraft in der Welt oder durch Festlegung der Struktur der Welt handelt, vielmehr wurde das *Wie* des Handelns Gottes als ein Locken, Überreden oder Überzeugen der Welt konstruiert.

Betrachtet man Thomas Oords⁶⁸ Beschreibung von sieben möglichen Konzeptualisierungen des Handelns Gottes in der Welt, dann lässt sich das *proprium* der hier angezielten Theorie noch einmal deutlicher herausarbeiten. Oord unterscheidet:

- (1) Gott ist die All-Ursache.
- (2) Gott ermächtigt und überwältigt.
- (3) Gott beschränkt sich willentlich selbst.
- (4) Gott ist essentiell kenotisch.
- (5) Gott erhält die Welt.
- (6) Gott erschafft die Welt, aber beobachtet sie danach nur.
- (7) Gottes Wirken in der Welt ist für den Menschen unergründlich.

⁶⁸ Vgl. für eine ausführliche Darstellung der folgenden sieben Konzeptualisierungen, T. OORD, *The Uncontrolling Love of God*, 83–105.

Der klassische Interventionismus findet sich in der Darstellung Oords unter der Nummer (2). Die von uns vorgetragene Kritik an bestimmten Formen der mittelbaren Ursächlichkeit bestand in ihrer inneren Nähe zum Deismus – dieser findet sich in Oords Systematisierung unter Nummer (6).

Der von uns vorgeschlagene Mittelweg sollte sich also im Bereich der Nummern (3) bis (5) verorten lassen. Da Gott unter (5) gar nicht in der Welt wirkt, sondern diese nur im Sein erhält, bleiben zwei Möglichkeiten:

Einerseits könnte man annehmen, dass Gott zwar intervenierend in den Lauf der Welt eingreifen *könnte*, er dies jedoch nicht tut. Gott entscheidet sich frei dazu, nicht in die kausalen Strukturen der Welt einzugreifen (3):

„This model implies that God could stop random events or prevent free choices that cause genuine evil. ... God essentially possesses the kind of all-controlling power to prevent evil although God rarely or never uses it. God could stop evil but doesn't.“⁶⁹

Andererseits könnte man der Meinung sein, dass es in der göttlichen Natur selbst begründet liegt, dass der Schöpfer der Welt und den Kreaturen einen freien Gestaltungsraum einräumt (4):

„Randomness in the world and creaturely free will are genuine, and God is not a dictator mysteriously pulling the strings. God never controls others.“⁷⁰

An einer Analogie lässt sich der angezielte Unterschied deutlich machen: Gottes Verhältnis zu seinen Geschöpfen unter (3) ließe sich mit dem Verhalten von Eltern vergleichen, die ihrem Baby zwar erlauben, im Raum herum zu krabbeln, aber eingreifen, wenn es wirklich ernst wird – wenn das Baby sich beispielsweise anschickt, in eine Steckdose zu greifen. Gottes Verhältnis zu seinen Geschöpfen unter (4) ließe sich dagegen mit dem Verhalten von Eltern vergleichen, die ihrem Kind ein Fahrrad kaufen, es mit den Verkehrsregeln vertraut machen, und so weiter, aber – die Möglichkeit eines Unfalls in Kauf nehmend – das Kind allein auf den Weg zur Schule schicken.

Der von uns angeführte Mittelweg schließt sich Thomas Oords Beschreibung (4) an: Es liegt in der Natur Gottes, dass er aus metaphysischen Gründen nicht in den Lauf der Welt eingreift. Am Beispiel der Prozessphilosophie: Gott könnte nur dann als effiziente Ursache in die Welt eingreifen, wenn er im ‚datum‘ der betreffenden, endlichen ‚actual entity‘ läge. Dazu müsste sein Prozess aber abgeschlossen, was nicht der Fall sein kann. Er *kann* daher nicht als effiziente Ursache in die Welt eingreifen. Er kann aber im Modus des Angebots der ‚actual entity‘ einen Wert oder ein Ziel präsentieren.

Diese metaphysischen Gründe lassen sich auch im Rahmen eines panpsychistischen Weltbildes weiter erläutern: Die Welt, wie sie der Panpsychist ver-

⁶⁹ T. OORD, *The Uncontrolling Love of God*, 92.

⁷⁰ T. OORD, *The Uncontrolling Love of God*, 94.

steht, ist ganz grundlegend durch Geistigkeit und eine innere, eigene Aktivität ausgezeichnet. Wenn aber die Möglichkeit besteht, dass Gott die Welt überdeterminiert („overpowers“), wie dies unter (3) vertreten wird, dann ist dies unvereinbar mit der aktivischen Natur des Geistes, die jedes echte Individuum der Welt auszeichnet. Wenn Gott die Welt wirklich überdeterminierte, dann müsste die Welt ausschließlich passiv sein – etwas, das sich determinieren lässt.

Der Panpsychismus kann nun erklären, wie Gott auf die Aspekte der Wirklichkeit einwirken kann, denen wir typischerweise zunächst keine mentalen Prädikate zuschreiben. Dazu bedarf es zuvorderst einer Einschränkung. Klarerweise kann das Locken dieser scheinbar rein materiellen Aspekte nicht in einer Überredung im Sinne der Überredung Abrahams bestehen. Denn auch kein Panpsychist würde behaupten, dass alle Teile der Wirklichkeit über reflexives Ich-Bewusstsein verfügen.

Dennoch kann es ein Locken dieser Welt geben – dieses Locken muss dann in einer teleologischen Hinordnung der Welt auf ein Gutes bestehen. Die Welt, wie sie von Alfred N. Whitehead und vielen Prozesstheologen verstanden wird, ist ein freies Geschehen. Diese Freiheit kann nicht durch eine strikte Teleologie prädeterminiert werden; es ist mit dem Gedanken der Freiheit aber durchaus konsistent, dass es bessere und weniger gute Entwicklungen gibt. Gott kann in diesem Weltbild wirken, weil er der geistigen Seite eines jeden Weltzustands immer Entwicklungsmöglichkeiten anbieten kann, die in einem normativen Sinne ‚besser‘ sind als andere Möglichkeiten. Aus diesem Grund bemerkt Alfred N. Whitehead in *Process and Reality*:

„He [God; *die Autoren*] is the lure for feeling, the eternal urge of desire.“⁷¹

Diese lockende Einwirkung aber scheint nur in einem panpsychistischen Weltbild möglich, weil nur hier Geistigkeit – also der Zielpunkt der göttlichen Lockung – ein fundamentales und ubiquitäres Faktum der Welt ist.

Im Rahmen des vorgestellten panpsychistischen Weltbildes lässt sich jedoch noch ein weiterer Modus „göttlichen“ Handelns in der Welt rekonstruieren. Im Kontext des dritten Kapitels dieser Überlegungen hatten wir darauf hingewiesen, dass die Formen des Interventionismus, des starken Wunderglaubens, in der Moderne unter einem grundsätzlichen Verdacht stehen. Diesen Verdacht hatten wir exemplarisch an Bultmanns Herausforderung an den Interventionismus herausgearbeitet. Das panpsychistische, prozessphilosophische Weltbild erlaubt nun die Redeweise des Wunders zu erhalten, wenn auch in neuer Form.

Wenn Individuen in der Welt wirklich als Zentren eigener Aktivität verstanden werden sollten, wie es der Panpsychismus nahelegt, und wenn Gott die Welt wirklich zum Guten locken will, wie es das Prozessdenken nahelegt, dann

⁷¹ A. WHITEHEAD, *Process and Reality*, 344.

könnte man Wunder als eine, den Rahmen des Gewöhnlichen sprengende, Antwort des Geschöpfes auf das Angebot Gottes verstehen. Das Wunder lässt sich als die Selbstüberbietung oder Selbstübersteigung dieser aktiven Individuen im Rahmen einer Reaktion auf das göttliche Locken verstehen. Dieser Gedanke speist sich aus der Theorie der Selbstübersteigung, wie sie von Karl Rahner entwickelt wurde, und von anderen Denkern⁷², wie etwa Béla Weissmahr aufgegriffen wurde:

„Werden ist immer und von seinem Wesen her Selbstüberbietung, nicht Replikation desselben. ... Das Werden ist die vom Niedrigeren selbst erwirkte Selbsttranszendenz des Wirkenden, ist Selbstüberbietung.“⁷³

Es würde sich als sinnvoll erweisen von einem „Wunder“ zu sprechen, wenn aktive Individuen in Antwort auf das göttliche Angebot, ihre eigenen Grenzen transzendieren. Dieser Gedanken kann jedoch im Rahmen dieses Textes nur angedeutet werden.

Der Panpsychismus erlaubt damit in zweifacher Hinsicht eine kohärente Verbindung von Überzeugungen in Religionsphilosophie und Philosophie des Geistes: Aufgrund seiner robust-realistischen Theorie des Geistes macht er es möglich zu verstehen wie Gott als Lockender in der Welt der Menschen wirken kann. Aufgrund der These der Omnipräsenz des Geistes in der Welt erlaubt er zu verstehen, wie Gott als Lockender in der gesamten Welt wirken kann. Diese beiden Modi machen den Zusammenhang dieser beiden philosophischen Forschungsgebiete verständlich(er). Sie vermeiden gemäß der Forderung der zweiten Formulierung des Prinzips guter philosophischer Theoriebildung das Auftreten von explanatorischen Anomalien.

Wir haben in diesem Artikel zu zeigen versucht, dass es innere, philosophische Gründe gibt, die Verbindung von bestimmten Formen theistischer Philosophie und dem Panpsychismus in der Philosophie des Geistes als Erklärung ernst zu nehmen. Eine wesentliche Aufgabe der Philosophie sollte es unserer Meinung nach sein, bei der Notwendigkeit aller Spezialdebatten die breitere Perspektive einer Theorie des Ganzen nicht aus dem Auge zu verlieren. Wir haben versucht, in diesem Artikel einen Beitrag zu diesem Programm zu leisten.

Verwendete Literatur

AUGUSTINUS: *Confessiones*. Hrsg. v. P. Knöll. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 33. 896.

⁷² Vgl. B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt*, 154.

⁷³ K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, 74-75.

- ANSELMUS CANTUARENSIS: *Opera omnia*. Hrsg. v. Franciscus Salesius Schmitt. Bd. 1: Proslogion, 89-122. Stuttgart 1968: Frommann-Holzboog, 1968.
- ARISTOTELES. *De Anima*. Hrsg. v. D. Ross. Cambridge 1907: Cambridge University Press.
- BARTH, Karl: *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*. Zürich 2010: Theologischer Verlag Zürich.
- COBB, John und David R. GRIFFIN: *Process Theology. An Introductory Exposition*. Louisville 1976: The Westminster Press.
- BRÜNTRUP, Godehard: Alter Wein in neuen Schläuchen. Die Renaissance des Panpsychismus in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes. In: T. Müller und H. Watzka, *Ein Universum voller ‚Geiststaub‘? Der Panpsychismus in der aktuellen Geist-Gehirn-Debatte*. Paderborn 2011: mentis, 23–58.
- DERS.: *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung. Vierte, durchgesehene Auflage*. Stuttgart 2012: Kohlhammer.
- DERS.: Emergent Panpsychism. In: G. Brüntrup und L. Jaskolla, *Panpsychism. Contemporary Perspectives*. Oxford 2016: Oxford University Press (Philosophy of Mind, Hrsg. David J. Chalmers), 48–71.
- BRÜNTRUP, Godehard und Ludwig JASKOLLA: Introduction. In: Dies., *Panpsychism. Contemporary Perspectives*. Oxford 2016: Oxford University Press (Philosophy of Mind, Hrsg. David J. Chalmers), 1–16.
- BULTMANN, Rudolph: Neues Testament und Mythologie. In: H. Bartsch, *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*. Hamburg 1941: Herbert Reich – Evangelischer Verlag, 15–48.
- CHALMERS, David J.: *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford 1996: Oxford University Press.
- DERS.: Materialism and the Metaphysics of Modality. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999), 473–493.
- DERS.: Consciousness and its Place in Nature. In: Ders., *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. Oxford 2003: Oxford University Press, 247–271.
- DERS.: Panpsychism and Panprotopsychism. In: G. Brüntrup und L. Jaskolla, *Panpsychism. Contemporary Perspectives*. Oxford 2016: Oxford University Press (Philosophy of Mind, Hrsg. David J. Chalmers), 19–47.
- DENNETT, Daniel: *Consciousness Explained*. Boston Massachusetts 1991: Little and Brown.
- DOMBROWSKI, Dan: *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*. Albany 1996: State University of New York Press.
- EDDINGTON, Arthur: *Space, Time, and Gravitation*. Cambridge 1920: Cambridge University Press.

- ENXING, Julia: *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes*. Regensburg 2013: Pustet.
- HARTSHORNE, Charles: *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. New York 1941: Harper and Brother.
- HASKER, William: A Philosophical Perspective. In: C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker und D. Basinger, *The Openness of God*. Downers Grove 1994: IVP Academic, 126–154.
- HUME, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Hrsg. v. L. Selby-Bigge und P. Nidditch, 3. revidierte Auflage. Oxford 1975: Clarendon Press.
- HUXLEY, Thomas: On the Hypothesis that Animals Are Automata, and its History. In: *Fortnightly Review* 95 (1874), 555–580.
- KOCH, Christof: Is Consciousness Universal? In: *Scientific American* January 1st 2014. o.S.
- KREINER, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i. Br. 2006: Herder.
- MATHEWS, Freya: *For Love of Matter. A Contemporary Panpsychism*. Albany, New York 2003: State University of New York Press (SUNY Series in Environmental Philosophy and Ethics).
- MCGINN, Colin. *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*. New York 1999: Basic Books.
- MCGRATH, Allister E.: Hesitations About Special Divine Action. Reflections on some Scientific, Cultural, and Theological Concerns. In: *European Journal for Philosophy of Religion* 7 (2015), 3–22.
- MCLAUGHLIN, Brian P.: Mind, Magic, or a Conceptual Gap Only? In: G. Brüntrup und L. Jaskolla, *Panpsychism. Contemporary Perspectives*. Oxford 2016: Oxford University Press (Philosophy of Mind, Hrsg. David J. Chalmers), 305–333.
- MULLER, Earl: Real Relations and the Divine. Issues in Thomas's Understanding of God's Relation to the World. In: *Theological Studies* 56 (1995), 673–695.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Neu herausgegeben von Gunther Wenz*. Göttingen 2015: Vandenhoeck & Ruprecht.
- RAHNER, Karl: Die Hominisation als theologische Frage. In: P. Overhage und K. Rahner, *Das Problem der Hominisation: Über den biologischen Ursprung des Menschen*. Freiburg i. Br. 1965: Herder, 13–90.
- RESCHER, Nicholas: *The Coherence Theory of Truth*. Oxford 1973: Oxford University Press.
- DERS.: *Studies in Metaphilosophy*. Heusenstamm 2006: ontos.
- RUSSELL, Bertrand: *The Analysis of Matter*. London 1927/1992: Routledge.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämtliche Werke Bd. VII*. Stuttgart 1856–1861: Cotta.
- SCHWAGER, Raymund: Hörer des Wortes. Eine empirische Anthropologie für die Theologie? (Karl Rahner – Alfred Tomatis – René Girard). In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 114 (1992), 1–23.
- SEAGER, William: Panpsychism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition). Abgerufen am 14. September 2016.
- SOSA, Ernest: Mind-Body Interaction and Supervenient Causation. In: *Midwest Studies in Philosophy* 9 (1984), 271–281.
- STOLJAR, Daniel: Two Conceptions of the Physical. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 62 (2001), 253–281.
- STRAWSON, Galen: Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism. In: Ders., *Consciousness and its Place in Nature. Does Physicalism Entail Panpsychism?* Exeter 2006: Imprint Academic, 3–31.
- STUMP, Eleonore: *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford 2010: Oxford University Press.
- SKRBINA, David: *Panpsychism in the West*. Cambridge, Massachusetts 2005: The MIT Press.
- SPRIGGE, Timothy L. S.: *The God of Metaphysics*. Oxford 2006: Clarendon Press.
- TETENS, Holm: *Philosophisches Argumentieren. 2. Durchgesehene Auflage*. München 2004: C.H. Beck.
- DERS.: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart 2015: reclam (Was bedeutet das alles?).
- THOMAS VON AQUIN: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*. Hrsg. v. R. Busa. Bd. 2: *Summa contra Gentiles, Autographi selecta, Summa Theologiae*. Stuttgart 1980: Frommann-Holzboog.
- DERS.: *Summe gegen die Heiden. Thomae Aquinatis Summae contra Gentiles libri quattuor*. Hrsg. v. K. Albert, P. Engelhardt (Bde. 1 und 2), K. Allgaier (Bd. 3), M. Wörner (Bd. 4). Darmstadt 1974-1996: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- TRACY, Thomas F.: Theologies of Divine Action. In: P. Clayton und Z. Simpson: *The Oxford Handbook of Religion and Science*. New York 2006: Oxford University Press, 596–611.
- VINCENS, Leigh: On the Possibility of Special Divine Action in a Deterministic World. In: *Religious Studies* 48 (2012), 315–336.
- VINEY, Donald: Process Theism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition). Abgerufen am 14. September 2016.
- WEISSMAHR, Béla: *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*. Frankfurt a. M. 1973: Knecht Verlag.

- WHITEHEAD, Alfred N.: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York 1929/1979: The Free Press (Hrsg. D. R. Griffin und D. W. Sherburne).
- DERS.: *Adventure of Ideas*. New York 1933/1967: The Free Press.
- ZIMMERMAN, Dean: Dualism in the Philosophy of Mind. In: D. M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy. 2nd Edition*. New York 2005, Macmillan, 113–122.