

Erscheint in: Handbuch der analytischen Religionsphilosophie, Verlag J.B. Metzler (Herbst 2018)

Das Prozessparadigma

Von Godehard Brüntrup SJ

Wie lassen sich Naturwissenschaft und Glauben vereinbaren? Wie kann ein guter Gott all das Leid zulassen? Warum ist Gott für uns Menschen verborgen? Wie ist unsere Freiheit mit der Existenz Gottes vereinbar? Auf diese religionsphilosophischen Grundfragen gibt die Prozesstheologie eigenständige und teils überraschende Antworten. Man kann daher mit Recht von einem wissenschaftlichen „Paradigma“ sprechen.

TEIL I Philosophische Grundlagen

Ausgehend von der Philosophie von Alfred North Whitehead (W.) entwickelte sich im 20. Jahrhundert ein eigenständiges Paradigma einer philosophischen Theologie, das man gemeinhin als „Prozesstheologie“ charakterisiert. Unter diesem generellen Titel verbergen sich in der Tat eine Reihe im Detail sehr unterschiedlicher Entwürfe einer rationalen Theologie, die sich auf verschiedene Weise auf das Werk von W. beziehen. Einige entstanden zunächst unabhängig von bestehenden Religionsgemeinschaften, andere innerhalb des Christentums, des Judentums und des Islam. Während manche Vertreter dieser Richtung es für unerlässlich hielten, sich strikt in dem von W. in seinem Hauptwerk „Prozess und Realität“ (Whitehead 1929 PR) vorgegebenen systematischen Rahmen zu halten, haben andere dieses nur als Ausgangspunkt für von W. teilweise unabhängige Überlegungen benutzt. Allerdings kommen all diese Ansätze in einigen Grundüberzeugungen in einer Art „Familienähnlichkeit“ überein, die weiter unten im Sinne einer Einführung skizziert werden soll.

Prozessphilosophie und analytische Philosophie

Zu Anfang soll aber die Frage gestellt werden, warum die Prozesstheologie überhaupt in einem Handbuch für analytische Religionsphilosophie behandelt werden soll. Normalerweise wird die Prozessphilosophie W.s nicht zur analytischen Philosophie gerechnet. Das ist aber nur oberflächlich betrachtet richtig. W. gehörte zu den Gründervätern der analytischen Bewegung und hat mit Bertrand Russell *Principia Mathematica*, ein Standardwerk analytischen Denkens, verfasst. W. war Professor für Mathematik am Imperial College of Science and Technology in London. Ebenso wie viele analytische Philosophen gewann W. daher mit Fragestellungen einen Zugang zur Philosophie, die sich methodisch und inhaltlich mehr an den formalen Wissenschaften und den Naturwissenschaften orientierten als den Geisteswissenschaften. Für W. ist die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild, wie es sich seit dem Beginn der Neuzeit in der westlichen Welt herausgebildet hatte, in der Tat ein Grundanliegen seiner philosophischen Bemühungen. Der Raum als spekulatives Problem sowohl der Mathematik wie auch der Physik war eines der ersten Interessensgebiete W.s. Er ist einer der wenigen Philosophen, die überhaupt eigenständige

Beiträge zur Physik und Mathematik geleistet haben. Mit zunehmendem Alter widmete sich W. dann mehr und mehr den genuin philosophischen Fragen, die sich aus den naturwissenschaftlichen Theorien ergaben. In seinem Werk „Wissenschaft und moderne Welt“ (Whitehead 1925 SMW), das auch erste Hinweise für seine Prozesstheologie enthält, wird dies besonders deutlich. Aber auch sein bereits erwähntes Hauptwerk „Prozess und Realität“ versteht sich als eine philosophische Kosmologie. Was W. vorlegen will, ist eine Naturphilosophie, die im Einklang steht mit den neuen Paradigmen der Physik. W. greift darin nämlich bereits die Einsichten der Relativitätstheorie und der sich gerade entwickelnden Quantenmechanik auf. Im vorliegenden Zusammenhang ist interessant, dass „Prozess und Realität“ zunächst als „Gifford Lectures“ in Schottland präsentiert wurden. Diese Vorlesungsreihe widmet sich traditionell der natürlichen Theologie und der philosophischen Gotteslehre. Der Ausgangspunkt der Überlegungen W.s hatte aber zunächst nichts mit der Gottesfrage zu tun. W. hatte weder persönlich noch professionell ein vordringliches Interesse an theologischen Fragen. Es ergab sich allerdings aus der metaphysischen Systematik dieses Werkes, dass der Gottesbegriff aus rein philosophischen Gründen eingeführt werden musste. Gott ist in Whiteheads philosophischer Kosmologie sowohl der Garant naturgesetzlicher Ordnung wie auch der Ermöglichungsgrund einer offenen Zukunft.

Trotzdem nimmt die Beschäftigung mit Gott nur wenige Seiten seines umfangreichen Hauptwerkes ein. Diese wenigen Andeutungen waren der fruchtbare Boden, aus dem sich der ganze Baum der Prozesstheologie mit seinen vielen Verästelungen herausgebildet hat. Während der spätere W. sich vom analytischen Diskurs seiner Zeit in mancher Hinsicht absetzte, gibt es dennoch methodische Gemeinsamkeiten zwischen wichtigen Theoriegestalten der Prozesstheologie und der analytischen Theologie (Müller 2017). Die Weise wie beispielsweise Charles Hartshorne, ein Gründervater der Prozesstheologie, den ontologischen Gottesbeweis gegen die kantische Kritik verteidigte (Hartshorne 1965), ist in den Grundintuitionen durchaus verwandt mit der modalen Version des ontologischen Arguments, die Alvin Plantinga, eine Gründerfigur der analytischen Religionsphilosophie, nur wenige Jahre später vorgelegt hat (Plantinga 1974).

Dass sich Prozesstheologie und analytische Religionsphilosophie dennoch über weite Strecken unabhängig voneinander entwickelten, ist auch wissenschaftssoziologischen Gründen geschuldet. Die Prozessphilosophie wurde im Kampf um die Vorherrschaft an den philosophischen Fakultäten in den USA oft eher der sogenannten „amerikanischen Philosophie“ zugeordnet, zu welcher man auch Autoren wie William James, Charles S. Peirce und andere Denker des amerikanischen Pragmatismus zählte. Diese Einstufung ist nicht einmal falsch, da W.s Meta-Philosophie durchaus pragmatistische Züge trägt. Ein wesentliches Kriterium für die Qualität einer spekulativen philosophischen Theorie ist für W. deren Anwendbarkeit in der Praxis. Richard Rorty, später ein bedeutender Vertreter des Pragmatismus in der analytischen Tradition, war ein Schüler des Prozessphilosophen Charles Hartshorne und verfasste unter seiner Begleitung 1952 seine Magisterarbeit über W.s Metaphysik. Rortys spätere Kritik an der analytischen Philosophie als einer sich in immer feineren abstrakten Unterscheidungen verlierenden Schuldisziplin, die zu wirklicher begrifflicher Innovation nicht mehr in der Lage sei, kann auf dem Hintergrund seiner frühen Auseinandersetzung mit W. nicht überraschen.

In die Schublade „amerikanische Philosophie“ gesteckt zu werden, hatte aber einschneidende Konsequenzen für die weitere Entwicklung des Prozessparadigmas. Die amerikanische Philosophie (James, Dewey, Peirce, Royce) wurde nämlich in der Mitte des 20. Jahrhunderts ebenso wie die so genannte „kontinentaleuropäische Philosophie“ durch den

Aufschwung einer am Positivismus des Wiener Kreises orientierten analytischen Philosophie zunächst an den Rand gedrängt. „Prozess und Realität“ galt als zu wenig anschlussfähig an die vorherrschenden Debatten und zu metaphysisch in der Grundausrichtung (Broad 1944). Erst nachdem die analytische Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts einen größeren internen Pluralismus zuließ und sich auch der Metaphysik öffnete, waren die Bedingungen gegeben, in denen sich das Prozessdenken im analytischen Kontext wieder einbringen konnte. Eine Vorreiterrolle hatte hier der einflussreiche amerikanische Philosoph Nicholas Rescher, der sowohl der Prozessphilosophie als auch der analytischen Philosophie zugerechnet wird (Rescher 1996). Eine von Rescher beeinflusste Philosophin, Johanna Seibt (Seibt 2012), ist in der Gegenwart ein herausragendes Beispiel für eine subtil ausgearbeitete und eigenständige Prozessphilosophie im analytischen Paradigma. Bedeutende Vertreter der analytischen Metaphysik, wie beispielsweise Peter Simons haben die Relevanz der whiteheadschen Prozessphilosophie für die analytische Philosophie aufgezeigt (Simons 2009). Er ist sogar der Auffassung, dass „Prozess und Realität“ das bedeutendste Werk der Metaphysik im 20. Jahrhundert sei (Simons 2009, 181).

Es ist daher historisch und sachlich angemessen, das Prozessparadigma trotz seiner Randstellung innerhalb eines Handbuchs der analytischen Religionsphilosophie zu behandeln. Dabei soll zunächst der Fokus auf das Werk W.s gelegt werden, weil es sich für die Prozesstheologie als grundlegend erwies. Damit soll aber nicht behauptet werden, dass die Prozesstheologie notwendig an die innere Logik und Struktur des whiteheadschen Systems gebunden sei. Wie bereits erwähnt ist W.s eigenständiger Schüler Hartshorne in mancher Hinsicht der geeignetere Gesprächspartner für die analytische Religionsphilosophie, da er sich intensiver mit theologischen Fragen beschäftigte und sich einer Begrifflichkeit bediente, die innerhalb der analytischen Debatte anschlussfähiger ist. Ein bedeutender Vertreter der analytischen Religionsphilosophie, William P. Alston war ein Schüler Hartshornes. Er versuchte, einen „mittleren Weg“ zwischen dem klassischen Thomismus und dem Ansatz von Hartshorne zu finden (Alston 1984). Aber auch der Prozesstheologe John Cobb entwickelt in seiner natürlichen Theologie Gedankengänge, die aufgrund ihrer zugänglicheren Formulierung leichter in den analytischen Diskurs aufgenommen werden können als die Originaltexte W.s (Cobb 2007). Alle Genannten inspirieren sich aber von W. her, und so muss hier der Ausgang genommen werden.

Grundintuitionen der whiteheadschen Prozessphilosophie

Im Folgenden sollen einige Grundzüge der Prozessphilosophie auf solche Weise dargelegt werden, dass erste Bezüge zur Religionsphilosophie bereits sichtbar werden. In einem weiteren Teil werden dann einige Themen der rationalen Theologie vertieft. Ein Wort der Vorsicht ist hier am Anfang geboten: Ebenso wie andere große philosophische Systeme lässt sich die Philosophie W.s nur durch ein zeitaufwendiges Studium durchdringen. W.s Philosophie ist bekannt für ihre schwere Zugänglichkeit. Das liegt darin begründet, dass er es für nötig hielt, eine eigenständige Terminologie zu entwickeln. Allerdings lassen sich die Grundgedanken durchaus in einfacher Sprache ausdrücken. Das soll im Folgenden versucht werden. Es wäre allerdings ein großes Missverständnis zu meinen, dass damit das ganze System auch nur annähernd adäquat dargestellt wäre. An dieser Stelle kann nichts anderes gelingen als eine erste intuitive Skizze unter Verzicht auf Details und unter Weglassung der argumentativen Begründungsgänge.

Man kann weder die Philosophie W.s noch deren Relevanz für die philosophische Theologie adäquat erfassen, wenn man nicht seinen Begriff der Philosophie, seine Theorie des

spekulativen Denkens berücksichtigt. Für W. ist Metaphysik nicht die letztbegründete Einsicht in die höchsten Prinzipien des Seins oder des Denkens. In diesem Sinne ist seine Prozessmetaphysik keine Rückkehr in das metaphysische Paradigma der vormodernen Philosophie. Im Gegenteil: W. betrachtet sich als einen radikal modernen Denker, der allerdings die Aporien, in welche die moderne Philosophie geriet, überwinden will. Gerade weil er die Grenzen der Moderne überwinden will, haben ihn einige seiner Interpreten auch – wenngleich etwas missverständlich – als einen post-modernen Denker begriffen (Griffin 2007). Er will auch nicht wie Kant die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit allen Denkens aufzeigen. Jegliches philosophische Kategorienschema, jegliches philosophische Begriffssystem ist für W. lediglich ein vorläufiger Versuch unter mehreren Kandidaten, die Gesamtheit der menschlichen Erfahrung zu ordnen und zu interpretieren. Sein eigenes System bildet seinem Selbstverständnis nach keinen Abschluss, sondern fordert immer neue Versuche, neue „Abenteuer der Ideen“ geradezu heraus. Neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse, gesellschaftliche und kulturelle Umbrüche verlangen die stetige Weiterentwicklung der metaphysischen Gesamtinterpretation der Wirklichkeit. Die Wahl des aktuell besten und angemessensten Begriffssystems erfolgt nach pragmatischen und epistemischen Kriterien. In einer bekannten Metapher vergleicht er das spekulative Denken mit dem Flug eines Flugzeugs (PR 5). Es beginnt seine Bewegung am Boden der konkreten Erfahrungen, schwingt sich dann in eine Höhe der begrifflichen Abstraktion, aus der heraus sich der Ausgangspunkt der Erfahrungen auf übersichtliche Weise strukturieren lässt, um dann schließlich wieder in der konkreten Erfahrungswelt sicher zu landen, um dort Anwendung zu finden. Eine gelungene metaphysische Theorie muss also zunächst möglichst viele „bodenständige“ Erfahrungen als Ausgangspunkt nehmen. Damit ist das Gesamt der menschlichen Erfahrung gemeint, nicht nur naturwissenschaftliche Daten. Hier unterscheidet sich W. vom positivistischen Geist der analytischen Philosophie seiner Zeit. Menschliche Erfahrung in ihrer ganzen Breite umfasst die Alltagswelt, die Welt der Wissenschaften, die Welt der Kunst und auch die Welt der Religion. Eine philosophische Weltsicht, die bereits ihren Ausgangspunkt verengt, kann nicht zu einem befriedigenden Ergebnis führen. Bereits hier ist zu erkennen, dass die religiöse Erfahrung von W. ernst genommen wird. Die Religion ist aber mit starken emotionalen Kräften verbunden, so dass sie des Korrektivs durch das philosophische Denken bedarf, um nicht in den Fanatismus abzugleiten.

Die Aufgabe des spekulativen Denkens ist nun, ein Kategoriensystem zu entwickeln, das allgemein genug ist, um die ganze Bandbreite menschlicher Erfahrung begrifflich ordnen zu können. Der analytischen Philosophie seiner Zeit wirft W. vor, einen zu engen Rahmen für das philosophische Kategoriensystem zu setzen. Die analytische Philosophie entwickelt ihr gesamtes System zunächst anhand der Satzform (Subjekt/Einzelding und Prädikat/Eigenschaft) und der Mengentheorie (Menge und Element). Mit diesem begrenzten Apparat lässt sich nach Auffassung W.s die Fülle der Realität nicht hinreichend ordnen. Die Satzform ist sogar irreführend, weil sie das substanzontologische Denken nahelegt, das W. entschieden ablehnt. Er entwickelt daher ein reicheres Kategoriensystem. Die höchsten Kategorien darin sind Kreativität (*creativity*), Viele (*many*) und Eines (*one*). Sie haben in etwa den Rang von Transzendentalien in der klassischen scholastischen Metaphysik. Darüber hinaus führt unter anderem neun Kategorien der Existenz ein, darunter die zentralen von wirklichen Ereignis (*actual occasion*), Prähension (*prehension*), Nexus (*nexus*) und ewiges Objekt (*eternal object*). Es ist hier nicht der Ort, dem im Einzelnen nachzugehen, vielmehr sollte nur exemplarisch die whiteheadsche These verdeutlicht werden, dass es eines reichen Kategorienschemas bedarf, um die Fülle menschlicher Erfahrung adäquat und ohne

Verkürzung ordnen zu können. Die vornehmlich aus der Logik und Mathematik gewonnenen Kategorien, die in der analytischen Philosophie seiner Zeit vorherrschten, waren zu dünn und zu abstrakt, um alle Kontraste der Erfahrung angemessen abbilden zu können.

Neben der Angemessenheit gegenüber der Erfahrungsvielfalt muss ein gutes philosophisches Kategoriensystem auch in sich logisch stimmig aufgebaut sein. Es darf keine inneren Widersprüche enthalten. Außerdem muss es kohärent sein in dem Sinne, dass sich die in ihm entwickelten Unterscheidungen aufeinander beziehen und aufeinander verweisen. Schließlich, und damit sind wir bei der Landung angelangt, muss das spekulative Schema anwendbar sein. Auf den Bereich der Religion angewendet bedeutet das, dass es sich eignet, die konkrete religiöse Erfahrung einzufangen und dabei gleichzeitig auf eine Weise vernünftig zu ordnen, zu der die religiöse Praxis aus sich heraus nicht in der Lage ist. Philosophie ist nach W. immer eine Selbstkorrektur exzessiver Subjektivität (PR 15). Damit ist aber nicht gemeint, dass es die Aufgabe der Philosophie sei, reine Abstraktionen zu bilden.

Die Kritik von Abstraktionen ist nach W. eine der vornehmsten Aufgaben der Philosophie. Der Erfolg der modernen Naturwissenschaften beruht im Wesentlichen auf einer Abstraktionsleistung. Die Naturwissenschaft fragt nicht mehr, was eine Entität in ihrem inneren Wesen ist, sondern in welchen quantitativ messbaren Relationen sie zu anderen Entitäten steht. In der Physik wird beispielsweise die Masse als eine Größe bestimmt, die sich dadurch messen lässt, wie viel Kraft man aufwenden muss, um einen Gegenstand zu beschleunigen. Masse, Beschleunigung und Kraft werden in einem mathematisch ausdrückbaren interdependenten, sich gegenseitig definierenden Bezugssystem beschrieben. Diese Abstraktion gipfelt unter anderem darin, dass der physische Raum als aus geometrischen Punkten zusammengesetzt aufgefasst wird. Geometrische Punkte sind aber abstrakte Entitäten, sie können nicht die Grundbausteine der konkreten raumzeitlichen Wirklichkeit sein.

W. unterstreicht einerseits die Nützlichkeit solcher Abstraktionen, warnt aber davor, die abstrakte Beschreibung der Realität für die Realität *selbst* zu halten. Der physikalistische Materialismus begeht nicht selten genau diesen Fehlschluss, dass er nämlich die mathematischen Abstraktionen der Naturwissenschaft für das Reale schlechthin hält. W. nennt diesen Grundfehler der Moderne *fallacy of misplaced concreteness*, also den Fehlschluss der falsch verorteten Konkretetheit (SMW 51). Man begegnet ihm in der weit verbreiteten Tendenz zu meinen, man habe das Wesen einer Sache dann verstanden, wenn man sie mathematisch modellieren kann. Vor allem konkrete subjektive Erfahrungen kommen in der mathematischen Beschreibungsweise der Naturwissenschaften gar nicht mehr vor. Dieses methodische Absehen von ganz wesentlichen Aspekten der Realität hat den Erfolg der modernen Naturwissenschaft aber erst möglich gemacht.

Den Ursprung des modernen Naturbegriffes sieht W. in der kartesischen Aufspaltung von Materie (*res extensa*) und Geist (*res cogitans*). Seine ganze Philosophie kann als der Versuch begriffen werden, diese Aufspaltung zu überwinden. Dies kann jedoch nicht gelingen, indem man in eine vorkartesische und vormoderne Denkweise zurückfällt. Die Errungenschaften der Moderne sind unhintergebar. Statt Natur und Subjektivität gegenüberzustellen, will W. beide Bereiche einander durchdringen lassen. Subjektivität ist eine grundlegende Gegebenheit der Natur. Der Ausgangspunkt seiner Prozessontologie ist also, ganz in der Tradition der Moderne, die Subjektivität, genauer gesagt die subjektive Erfahrung. W. will aber keine neukantianische „Vorstellungsphilosophie“ entwickeln, die sich nur mit den Phänomenen unserer Anschauung und nicht mit den „Dingen an sich“ beschäftigt. Es ist gerade die Pointe des spekulativen Denkens, einen Entwurf darüber zu wagen, was die Welt

im Innersten zusammenhält. W. reformuliert also das subjektivistische Prinzip der Moderne, indem er annimmt, dass subjektive Erfahrung den innersten Wirklichkeitskern aller natürlichen Einzeldinge ausmacht (PR 157). Subjektivität wird also nicht in einer Zweiteilung der objektiven Wirklichkeit entgegengesetzt, sondern subjektives Erleben wird zum inneren Prinzip des Wirklichen. Damit vollzieht W. eine Denkbewegung, die bereits Leibniz gegen Descartes in Anschlag brachte. Auch er kritisierte den Materiebegriff des Descartes, der Materie als reine Ausdehnung betrachtete. Diese Bestimmung ist nach Leibniz zu abstrakt, gleichsam zu hohl, um konkrete Wirklichkeit zu begründen. In seiner „Monadologie“ nahm er daher an, dass die fundamentalen Bausteine der Wirklichkeit mit einer inneren geistigen Perspektivität ausgestattet seien. Was Leibniz „Monaden“ nennt, das sind bei W. die sogenannten „wirklichen Ereignisse“ (*actual occasions*). W. vertritt damit im weitesten Sinne eine Form des Panpsychismus. Für die Prozesstheologie sollte dieser Aspekt der Prozessmetaphysik große Bedeutung erlangen. Leibniz konnte durch seine idealistische Metaphysik nämlich die Finalursächlichkeit wieder etablieren. Ähnliches gelingt in der Prozessontologie. Wenn alle wirklichen Ereignisse einen geistigen Aspekt haben, dann kann Gott in die Welt „eingreifen“, indem er ihr Ziele anbietet. Eine solche geistige Einwirkung ist zu unterscheiden von einer wirkursächlichen Beeinflussung des physischen Bereiches, der weder die Freiheit der Kreatur noch wirkursächliche Abgeschlossenheit des Kosmos als Ganzem bewahren könnte.

Ein wesentlicher Unterschied des prozessontologischen Denkens gegenüber der Monadologie Leibnizens ist allerdings die Ablehnung der Substanzontologie. Substanzen wurden in der klassischen Philosophie als diejenigen Entitäten verstanden, die im Fortgang der Zeit hindurch mit sich selbst identisch blieben. In einem zweiten Aspekt der Substanzmetaphysik wurden diese als diejenigen Entitäten bestimmt, die für ihre Existenz keines anderen bedürfen, die also einen seinsmäßigen Selbststand besitzen. Es ist nun das Charakteristikum aller Prozessphilosophien seit Heraklit, dass sie diese Substanzbegriffe ablehnen. So wie Heraklit behauptete, dass man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne, so behauptet auch W., dass sich radikal alles im beständigen Werden befindet. In der modernen analytischen Debatte werden Substanzen oft als solche Entitäten beschrieben, die zwar räumliche aber keine zeitlichen Teile besitzen. Eine Person ist beispielsweise durch ihr ganzes Leben hindurch zu jedem Zeitpunkt voll und ganz anwesend. Man kann nach dieser Auffassung nicht sagen, dass man nur einen zeitlichen Abschnitt einer Person kennengelernt hätte. Für Prozessphilosophen gibt es nichts, das unverändert durch die Zeit läuft, sich also gleichsam wie eine Perle auf einer Schnur bewegt. Die grundlegende metaphysische Einheit ist das einmalige Ereignis. In der Zeit andauernde Objekte sind nichts anderes als die rhythmische Wiederholung ähnlicher Ereignisse. Diese Sichtweise der Realität ist uns heute beispielsweise aus der Quantenfeldtheorie vertraut. W. sieht das Gesamt der Wirklichkeit als einen Prozess sich teilweise wiederholender und teilweise kreativ neue bildender Ereignisse. Ein menschliches Leben ist der Prozess vieler auf die richtige Weise miteinander verbundener momentaner Ereignisse. W. spricht davon, dass die Person eine Gesellschaft (*society*) einer Menge von individuellen momentanen Erfahrungen sei, die eine gemeinsame Idee realisieren (PR 34, 90). Wenn wir von einer Person als einer sich durchhaltenden Substanz reden, so ist das eine Abstraktion. Wenn wir diese Abstraktion für die Realität selbst halten, so begehen wir wiederum den oben erwähnten Fehlschluss. Eine sich radikal im Werden befindende und sich von Moment zu Moment kreativ neu hervorbringende Welt ist die These der Prozessphilosophie. Die Welt unterliegt also fundamental der ontologischen Bestimmung der Zeitlichkeit, nichts bleibt in einem radikalen Sinne unverändert. Die erste

Bestimmung der Substanz, nach der sie sich im Fortgang der Zeit identisch verhält, wird abgelehnt.

Auch der zweite Aspekt der Substanzmetaphysik wird radikal abgelehnt. Für W. sind Relationen den Entitäten nicht äußerlich. Was etwas seinem Wesen nach ist, wird dadurch bestimmt, in welchen Relationen es steht (PR 22). Man kennt dies wiederum aus dem Weltbild der Quantenmechanik, gemäß dessen nichts in Isolation begriffen werden kann, sondern alles mit allem räumlich und zeitlich verschränkt ist. Man sagt auch, W. habe die Monaden Leibnizens mit Fenstern versehen. Er beschränkt diese holistische Sicht der Wirklichkeit keineswegs auf den Bereich der kleinsten Bausteine. Sie findet auch auf Personen Anwendung. Man könnte also nicht sagen, dass ein Mensch, der kurz nach seiner Geburt in eine ganz andere Kultur und Familie verpflanzt worden wäre als die, in der er *de facto* aufgewachsen ist, dennoch dieselbe Person geblieben wäre. Die Beziehungen, in denen etwas steht, bestimmen mit, was es ist. Von daher kann man die Natur einer Sache nicht begreifen, wenn man sie in räumlicher und zeitlicher Trennung von allem anderen betrachtet. Alles ist mit allem anderen so verbunden, dass eine winzige Veränderung an einem Ort des Gesamtsystems die Natur und das Wesen alle anderen Entitäten im Gesamtsystem verändert. W. spricht davon, dass man Entitäten nicht in einer einfachen Verortung (*simple location*) begreifen kann. Er entwickelt so eine radikal relationale Ontologie. Auch dieser Gedanke hat unmittelbare Rückwirkungen auf die philosophische Theologie. Während der Gott der aristotelischen Substanzmetaphysik weder der Veränderung unterlag noch mit irgendetwas anderem je in eine reale Beziehung trat, so ist der Gott W.s teilweise in der Zeit und er ist stärker relational verbunden als jede andere Entität. Gott ist das am meisten in Beziehung stehende aller Wesen. Das ist der spezifische Sinn des prozesstheologischen Panentheismus: Dass die Welt „in“ Gott ist, bedeutet, dass Gott auf alles bezogen ist und ihn diese Beziehungen mitkonstituieren.

Wie bereits erwähnt nennt W. die kleinsten ereignishaften Bausteine der Wirklichkeit „wirkliche Ereignisse“ (*actual occasions*). Die zeitliche Kette solcher Ereignisse ist nun auf besondere Weise verbunden. Jedes Ereignis hat eine subjektive Perspektive, aus der heraus es die anderen Ereignisse erfährt. Mit „Erfahrung“ ist hier nicht bewusste Sinneserfahrung gemeint, sondern in etwa das, was Leibniz „Perzeption“ nennt, also das Repräsentieren einer Vielheit in einer Einheit. Wir müssen uns die ganze Welt als ein vibrierendes Geflecht ständig auftretender und wieder verschwindender wirklicher Ereignisse vorstellen. Wir sprechen hier von „wirklichen“ Ereignissen, weil es um die metaphysischen Grundbausteine der Wirklichkeit geht. Es gibt viele Ereignisse, die in diesem Sinne keine wirklichen Ereignisse sind. Ein Fußballspiel ist zwar ein Ereignis, aber nicht in W.s technischem Sinne ein „wirkliches Ereignis“. Das liegt daran, dass das Spiel selbst keine subjektive Perspektive auf die Welt hat. Es ist das Zusammenwirken vieler wirklicher Ereignisse, jeder Erlebnismoment einer Spielerin ist ein wirkliches Ereignis, das Spiel selbst hat aber keine grundlegende Einheit. Es ist ontologisch nicht fundamental.

Für W. gibt es wirkliche Ereignisse auf verschiedenen Stufen, vom Menschen bis hinunter zu den kleinsten Ereignissen in der Quantenmechanik. Jedes von ihnen dauert nur einen Moment an. Dieser Moment hat allerdings eine innere Struktur. Das wirkliche Ereignis nimmt die Einflüsse seiner Vorgänger und anderer Ereignisse in seiner Vergangenheit auf. Die meisten Ereignisse können sich nur wenig von diesen Einflüssen der Vergangenheit freimachen. Ihre kreative Selbstverwirklichung ist minimal.

Ein Elementarteilchen ist also eine Folge (*society*) von höchst ähnlichen Ereignissen. Man würde heute vielleicht daran denken, dass es eine Schwingung oder Vibration in einem Quantenfeld ist. Dieses Bild ist sehr nahe an dem, was W. beschreibt. Die Rezeptivität

gegenüber der Vergangenheit markiert den physische Pol eines wirklichen Ereignisses. Daneben hat auch jedes wirkliche Ereignis einen mentalen Pol. Mit dem mentalen Pol erfasst es abstrakte Möglichkeiten, die es realisieren kann. Man kann sich das zunächst am einfachsten bei sich selbst verdeutlichen. Ein Leben ist fundamental durch seine Vergangenheit bestimmt. Es ist unmöglich, dass ein siebzjähriger Körper im nächsten Moment aussieht wie der Körper eines Kindes. Außerdem gibt es viele äußere Einflüsse, die unmittelbar auf den Organismus einwirken. Man kann gegen starken Wind nicht schnell laufen. Trotz dieser Bestimmungen durch die eigene Vergangenheit und äußere Einflüsse steht es aber nicht eindeutig fest, was exakt man als nächstes tun wird. W.s System impliziert also einen Indeterminismus, eine offene Zukunft. Jedes wirkliche Ereignis hat einen Moment kreativer Selbstsetzung. Der Mensch kann sich trotz der starken Bestimmung durch die Vergangenheit und äußere Einflüsse dennoch zwischen mehreren als Möglichkeiten erfassten Alternativen entscheiden. Nach diesem Modell kann man sich verdeutlichen, wie sich nach W., natürlich auf viel einfacherer Weise, jedes wirkliche Ereignis selbst realisiert. Selbst ein Elementarteilchen, das selbst nichts anderes ist als eine Abfolge von solchen Ereignissen, hat beispielsweise die Alternative im nächsten Moment zu zerfallen oder nicht zu zerfallen. Kreative Selbstverwirklichung ist nach W. der ontologische Grundzug der Wirklichkeit schlechthin. Alles, was wirklich existiert, realisiert sich selbst (PR 222). Er nennt diesen Akt der kreativen Selbstsetzung *concrecence*, weil in ihm die Einflüsse der Vergangenheit und die Möglichkeiten der Zukunft in eine subjektive Realisation zusammenwachsen. Diese Selbstverwirklichung ist also ein komplexes Zusammenspiel zwischen Einflüssen aus der Vergangenheit und dem Erfassen einer abstrakten Möglichkeit, das dann in einer erfüllenden Realisierung, also einem wirklichen Ereignis mündet, welches selbst wiederum auf seine Nachfolger einwirkt. Wenn ein Ereignis auf seinen Nachfolger einwirkt, dann ist seine Kreativität bereits vorüber, es ist zu einem bloßen physischen Effekt (*datum*) erstarrt, der in den nächsten Pulsschlag der kosmischen Aktivität eingeht. Die subjektive Unmittelbarkeit jedes einzelnen wirklichen Ereignisses ist nur ihm selbst zugänglich. Wenn andere Ereignisse es wahrnehmen und sich von ihm beeinflussen lassen, ist es bereits „abgestorbene“ Vergangenheit ohne Kreativität. Was wir als Wirklichkeit erleben, ist daher ein beständiger Fluss und Übergang von gegenwärtiger kreativer Aktivität in die Vergangenheit, die dann wiederum vom nächsten kreativen Moment wahrgenommen wird, bevor auch dieser wieder vom folgenden kreativen Gegenwartsmoment abgelöst wird. Eine primitive Form von Freiheit als Selbstbestimmung durchzieht also alle Stufen der Wirklichkeit.

Die Tatsache, dass ein Ereignis nicht durch die Vergangenheit und die Naturgesetze vollständig bestimmt ist, bedeutet daher nicht, dass es sich zufällig ereignet (PR 27). Es ereignet sich als instantane Selbstrealisierung. Dies kann wiederum am Elementarteilchen aufgezeigt werden. Wenn wir eine indeterministische Interpretation der Quantenmechanik annehmen, dann legen die lokalen und nichtlokalen Bestimmungen noch nicht fest, wie sich das Teilchen im nächsten Moment verhält. In der prozessphilosophischen Sicht müsste man besser sagen: wie sich der unmittelbare Nachfolgemoment verhält. Das nachfolgende wirkliche Ereignis erfasst die abstrakten Möglichkeiten, welche ihm die Naturgesetze (hier die Schrödinger-Gleichung) zugestehen und realisiert kreativ und selbstverwirklichend *eine* dieser Möglichkeiten. Sobald diese Selbstrealisierung stattgefunden hat, wird sofort der Staffelfstab an das nächste wirkliche Ereignis übergeben. Von *außen* erscheint dieser Indeterminismus als Zufall. In der subjektiven Unmittelbarkeit des sich selbst realisierenden Ereignisses erscheint es jedoch als kreative Selbstsetzung oder Spontaneität. W. betrachtet den Kosmos also nicht als eine komplexe Maschine. Er versucht den mechanistischen

Materialismus der neuzeitlichen Naturauffassung zu überwinden. Seine Alternative ist eine organismische Sicht der Natur. Für einen Organismus in diesem Sinne ist konstitutiv, dass er sich in eine offene Zukunft hinein selbst realisiert und dass er nicht vollständig von der Vergangenheit, auch nicht von der eigenen, bestimmt ist. Das Erfassen abstrakter Möglichkeiten und die spontane Auswahl aus ihnen ist eine Funktion des geistigen Moments, welches jedem wirklichen Ereignis zukommt. Dieses geistige Repräsentieren ist für W. aber nicht primär etwas rein Begriffliches. In vielen Fällen werden die verschiedenen Möglichkeiten gespürt oder emotional erfasst. Manchmal sind das begriffliche und das spürende Erfassen verbunden, wenn beispielsweise das Erfassen eines sittlichen Wertes mit einem Gefühl, einem Werterleben verbunden ist. Ein anderes Beispiel: Ein singender Vogel ist für W. kein Mechanismus, kein biologisches Grammophon, sondern er realisiert kreativ eine Tonfolge und kann dabei ein ihm gemäßes emotionales Erlebnis empfinden. Die Empfindung, das Erleben stehen im Zentrum der organismisch evolutionären Weltsicht W.s. Die „Intensität des Spürens“ (*intensity of feeling*) zu steigern, ist ein innerer Antrieb der kreativen Selbstverwirklichung vor allem der höherstufigen Lebewesen. Auch hier ergibt sich ein direkter Anschluss an die Religionsphilosophie, denn in der Religion geht es erst in zweiter Hinsicht um eine weltdeutende Theorie, in erster Linie geht es um Erfahrung mit emotionsgefärbten Einstellungen wie Dankbarkeit, Vertrauen und Liebe.

TEIL II Grundlegende Elemente der philosophischen Prozesstheologie

Bei der kurzen Charakterisierung der philosophischen Kernthesen W.s haben wir bereits erste Verbindungslinien zur Theologie gezogen. Diese Gedanken sollen im Folgenden noch etwas weiter vertieft werden.

Die Gott-Welt-Beziehung

In der Prozessontologie ist kein wirkliches Ereignis vollständig von außen determiniert. Auf der anderen Seite gehen die Beziehungen, die es zu anderen Entitäten hat, wesentlich in es ein. Dieses wechselseitige Geben und Nehmen ist der Grundzug dieser relationalen Ontologie. Gott ist keine Ausnahme von diesem metaphysischen Prinzip. Das ist ein zunächst ungewohnter Gedanke. Der Gott der abendländischen Metaphysik gibt alles, empfängt aber nichts. Ein Gott, der als aristotelische Substanz gedacht ist, ist vollkommen in sich ruhend und selbstständig. An dieser Stelle sollten wir die christliche Idee der Trinität, also die innere Bezogenheit Gottes, zunächst noch nicht berücksichtigen, denn durch sie wird der Gedanke der internen Relationalität in den Gottesbegriff auf sehr spezielle Weise eingebracht. Die philosophische Prozesstheologie ist zunächst unabhängig vom Christentum. Die spezifische Anwendung auf eine bestimmte Religion ist erst ein zweiter Schritt. Der Gott des klassischen westlichen Theismus ist nicht wesentlich auf die Welt bezogen. Der Gott der Prozesstheologie ist hingegen, zumindest in ihrer Reinform, wesentlich auf ein Gegenüber bezogen, das er schöpferisch gestaltet. Damit ist nicht gemeint, dass die Existenz Gottes in irgendeiner Weise von der Welt abhinge. Auch sind alle Individuen außerhalb Gottes kontingent, Gott allein existiert notwendig. Vielmehr ist damit gemeint, dass Gott seinem Wesen nach schöpferisch ist. Die Idee eines Gottes, der nicht schöpferisch aktiv ist, widerspricht den metaphysischen Grundsätzen der Prozesstheologie. Der Gedanke, dass Gott genauso gut ohne jede Schöpfung existieren könnte, wird von diesen Prozessdenkerinnen verneint. Der Gedanke einer *creatio ex nihilo* wird daher von vielen, wenn auch nicht allen,

Prozesstheologen als zumindest missverständlich betrachtet oder ganz abgelehnt. Nach ihrer Auffassung ist das Bild von einem Gott, der das Chaos ordnet und zur Selbstorganisation anregt, biblischer als die eher griechisch-philosophische Idee einer Erschaffung aus dem Nichts. Manche bezweifeln, dass der Begriff des „absoluten Nichts“ überhaupt Sinn ergibt. Andere Prozesstheologen, zum Beispiel Philip Clayton, versuchen den Gedanken der Erschaffung aus dem Nichts im Rahmen einer Theologie der Selbstentäußerung (*Kenosis*) zu retten (Clayton 2008 / 2014). Gott schafft „in sich“ Raum für eine sich in einem relativen Selbststand frei entwickelnde Schöpfung. *Creatio ex nihilo* wird dann zu *creatio ex Deo*, womit das Problem des absoluten Nichts verschwindet. Die zentrale Frage lautet dann wiederum, ob diese Selbstentäußerung Gott wesentlich zukommt, ob sie sozusagen der Logik der Liebe entspringt. Hierüber ist innerhalb des prozesstheologischen Paradigmas eine Debatte entstanden (Oord 2014). In der Tat handelt es sich hier um eine Frage von großer Tragweite. Das Problem einer Erschaffung aus dem Nichts liegt nämlich darin, dass die gesamte schöpferische Kraft allein bei Gott zu liegen scheint. Wenn ein Gott, der außerhalb von Raum und Zeit existiert, das Gesamt der Schöpfung in all ihren Facetten und Nuancen vom Anbeginn der Zeit bis zu ihrem Ende in einem überzeitlichen Akt instantan erschafft, wo bleibt dann noch Raum für die eigenständige Kreativität der Schöpfung? Da aber nach W. alles, was existiert, in dem Maße, wie es existiert, schöpferisch ist, könnte eine Welt, die total in all ihren Bestimmungen von Gott vollständig abhängig wäre, gar nicht existieren. Gott ist zwar die Entität mit der größten schöpferischen Kraft, aber alle anderen Entitäten sind Mitschöpfer. Gott ist daher in einem bestimmten metaphysischen Sinne nicht die „allesbestimmende Wirklichkeit“. Man kann die prozesstheologische Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt gut durch das Beispiel zwischenmenschlicher Beziehungen, vor allem der Liebe, verdeutlichen: Johanna liebt Peter. Liebe ist eine gegenseitige Aktivität von zwei Akteuren. Würde nur einer der beiden im letzten die ganze Liebesbeziehung komplett bestimmen, dann wäre es keine Liebe mehr. Wenn Johanna nun Gott liebt, so gilt *mutatis mutandis* dieselbe Grundeinsicht. Die Liebe zwischen Johanna und Gott kann nicht allein durch Gott bestimmt und in Gott begründet sein. Die Antwort des klassischen Theismus auf dieses Problem war die These, dass Johannes Gottesliebe sowohl in ihr als auch in Gott begründet sei.

Aber was soll das bedeuten? Es kann im klassischen Konzept nicht bedeuten, dass Gott nur teilweise der bestimmende Grund für Johannes Gottesliebe ist. Dann wäre Gott nicht mehr die allesbestimmende Wirklichkeit. Manchmal hört man in diesem Zusammenhang Metaphern wie: Der Klang der Flöte kann sowohl der Flötenspielerin wie auch der Flöte zugesprochen werden. So kann auch Johannes Gottesliebe ihr und zugleich Gott zugeschrieben werden. Aber diese Metapher unterstützt eher die prozessphilosophische These, nicht die klassische Sicht, die sie verteidigen sollte. Denn *beide*, Flötenspielerin und Flöte sind notwendig, um den Klang hervorzubringen. So sind aus der Sicht der Prozessphilosophie auch beide, Gott und Welt, verantwortlich für die kreativen Akte in der Welt. Wenn der Gedanke der Erschaffung aus dem Nichts alle schöpferische Kraft auf die Seite Gottes verlagert, dann ist er für die Prozesstheologie metaphysisch nicht haltbar. Sowohl der klassische Theismus wie auch der neoklassische Prozesstheismus behaupten, dass notwendig *etwas* existiert. Für den klassischen Theismus existiert nur Gott notwendig, während alles andere aus der Existenz Gottes heraus begründet wird. Das „Eine“ hat einen metaphysisch grundlegenden Status als „die Vielen“. W. hatte jedoch argumentiert, dass Einheit und Vielheit interdependent definiert seien: Jeder Term setzt den anderen voraus, keiner ist ursprünglicher als der andere (PR 21). Hier liegt eine der tiefsten Wurzeln der Differenz zwischen Prozesstheismus und klassischem Theismus. Die prozessphilosophische

Realität ist fundamental und unhintergebar „sozial“. Auch Gott existiert daher nur in einer „sozialen“ Bezogenheit auf anderes. Der christliche Prozesstheologe Joseph Bracken hat versucht die Schwierigkeiten, die sich daraus für den Gedanken der Erschaffung aus dem Nichts ergeben, dadurch zu lösen, dass er bereits durch die trinitarische Struktur Gottes diese metaphysische Bedingung der sozialen Bezogenheit erfüllt sieht (Bracken 2014). In jedem Fall wird aber die Prozesstheologie daran festhalten, dass Gott reale Beziehungen zur Welt unterhält. Dieser Unterschied zum klassischen Theismus ist für sie unaufgebbar. Daraus folgt dann auch, dass die Welt auf Gott Einfluss nimmt.

In seiner Summe der Theologie argumentiert Thomas von Aquin (1a, q.28 a.1 ad 3.), dass Gott in keiner realen Beziehung zur Welt stehe, während hingegen die Geschöpfe in einer realen Beziehung zu Gott stünden. Diese Asymmetrie wird von der Prozesstheologie verneint. Auch Gott steht in einer realen Beziehung zur Welt. Während also der Gott des klassischen Theismus absolut ist, ist der Gott der „neo-klassischen“ Prozessphilosophie relativ, weil er durch die freien Handlungen der Geschöpfe in seinem Wissen beeinflusst wird. Daraus folgt, dass nicht jede Wahrheit über Gott mit Notwendigkeit gilt, wie das der klassische Theismus behauptet. Gott existiert zwar notwendig und viele Aussagen über ihn sind notwendig wahr (zum Beispiel, dass er moralisch gut ist), aber Gottes Wissen um die kontingenten freien Handlungen der Geschöpfe ist selbst kontingent. In Gottes Natur müssen zwei Aspekte unterschieden werden: In seiner Urnatur (*primordial nature*) ist Gott unveränderlich und notwendig, in seiner Folgenatur (*consequent nature*) verändert sich Gott durch seine reale Bezogenheit auf die Welt. Die Bipolarität der wirklichen Ereignisse findet sich hier analog in Gott wieder. Dem geistigen Pol entspricht die *primordial nature*, dem physischen Pol die *consequent nature*.

In seiner Urnatur hat Gott eine intellektuelle Anschauung aller logischen-mathematischen Zusammenhänge und aller Möglichkeiten. W., für den die ganze westliche Philosophiegeschichte nur eine Entfaltung der platonischen Anfänge ist, verlagert also den platonischen „Ideenhimmel“ in die *primordial nature* Gottes. Bestimmte Attribute Gottes wie „notwendige Existenz“ gehören auch zu seinem unveränderlichen Wesen. In seiner Folgenatur ist Gott aber veränderlich. Daraus folgt dann auch, dass der Gott der Prozesstheologie nicht reine Aktualität ist, sondern Potentialität enthält. Aus der Sicht klassischer Theisten verliert der Gott der Prozessphilosophie damit seine Vollkommenheit. Er wird sozusagen durch Kontingenz „kontaminiert“.

Diese Analyse bestreiten Prozesstheologen. Hartshorne spricht von „dualer Transzendenz“ (Hartshorne 1948), er entwickelt eine „Logik der Perfektion“ (Hartshorne 1962), die ebenfalls bipolar ist. In der traditionellen Logik der Perfektion wird Gott also monopolar beschrieben. Es werden duale Kontrastierungen wie „Eines – Viele“, „Dauer – Veränderung“, „Aktivität – Passivität“ eingeführt, wobei Gott immer genau *ein* Element dieser Begriffspaare zugeschrieben wird. Nach Hartshorne soll Gott aber Exzellenz auf *beiden* Seiten dieser Kontraste zugesprochen werden. Zum Beispiel ist Gott nicht nur überzeitlich, sondern das zeitlichste Wesen, weil er absolut *alle* kontingenten zeitlichen Veränderungen in sich aufnimmt. Ein Gott, der nicht mitfühlen kann, weil er sich von der Welt nicht affizieren lässt, ist aus der Sicht der Prozesstheologie weniger perfekt als einer, der sich von der Welt betreffen lässt. Seine diesbezügliche Perfektion besteht dann darin, das am meisten mitfühlende Wesen zu sein. Gott ist also in seiner Urnatur einerseits der „unbewegte Beweger“, in seiner Folgenatur aber der „am meisten bewegte (mitfühlende) Beweger“. Beides macht seine Vollkommenheit aus. Prozessphilosophisch gesehen ist also auch die Struktur der Perfektion dipolar. Dieses Gottesbild entspricht zugleich dem biblischen Befund, gemäß dessen Gott einerseits als der unaussprechlich Namenlose andererseits der mit den

Menschen mitfühlende Vater beschrieben wird. Die gängige Kritik an der Prozesstheologie, dass sie sich von Gottes Perfektion verabschiedet habe, greift also zu kurz. Der Streitpunkt ist vielmehr, welches die in der Gottesfrage korrekte Logik der Perfektion ist. Gerade in dieser Debatte könnte die analytische Methode wichtige Beiträge zur Klärung der Argumente leisten.

Zukunft, Freiheit, Theodizee

Die Prozesstheologie geht wie der offene Theismus davon aus, dass die in der Zukunft liegenden Fakten noch nicht hinreichend bestimmt sind. Daher kann auch Gott sie nicht vollständig kennen. Dies wird in der Prozesstheologie allerdings in einer Weise metaphysisch begründet, die von offenen Theisten meist abgelehnt wird, da nach ihrer Ansicht die radikale Asymmetrie von Gott und Welt in der Prozesstheologie verwässert wird. Eine Verbindung von Prozesstheologie und offenem Theismus wird von manchen Autoren angestrebt (Clayton 2008 / 2014), um einerseits viele metaphysische Einsichten der Prozesstheologie zu bewahren und andererseits die radikale Asymmetrie im Gott-Welt-Verhältnis zu betonen, die in der streng an W. orientierten Sicht verloren zu gehen scheint. Diese auch „offener Panentheismus“ genannte Sichtweise lehnt aber ebenfalls die radikale Überzeitlichkeit Gottes ab, denn hierin kommen alle Spielarten der Prozesstheologie überein. In der Sicht des klassischen Theismus bringt Gott das Gesamt der Schöpfung und damit die Zeit selbst mit dem Schöpfungsakt hervor. Gott selbst ist überzeitlich, aber nicht in dem Sinne, dass er zeitlich ewig andauert, sondern in dem Sinn, dass er außerhalb der Zeit steht. Der so verstandene Gott überschaut das Ganze der Zeit in einem einzigen außerzeitlichen Erkenntnisakt. Die hierfür oft bemühte Metapher ist ein Beobachter, der auf einem Berg stehend den ganzen Weg von A nach B überblickt, während der Wanderer im Tale immer nur die nächsten Meter sehen kann. Diese Metapher ist etwas irreführend, denn der Beobachter auf dem Berg sieht ja den Wanderer nicht an jedem Punkt seiner Reise, sondern er sieht den zeitlichen Prozess des Wanderns, weil er selbst in der Zeit ist. Auch wenn wir uns Gott außerhalb der Zeit also nicht direkt vorstellen können, so scheint doch der Gedanke, dass Gott das Gesamt der Zeit überblickt nicht logisch widersprüchlich. Die entscheidende Frage ist, ob dieses göttliche Wissen noch mit wirklicher Willensfreiheit des Menschen vereinbar ist. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Details dieser hochkomplexen Debatte zu behandeln, die gerade in der analytischen Religionsphilosophie wieder sehr lebendig geworden ist. Das Grundproblem ist allerdings relativ schnell skizzierbar. Wenn Gott alle für uns zukünftigen Fakten bereits kennt, dann sind die Wahrheitswerte der Sätze, die diese Fakten beschreiben, aus seiner Perspektive bereits bestimmt. Der Satz „Im Konklave von 2028 wird ein Afrikaner zum Papst gewählt“ ist für Gott eindeutig entweder wahr oder falsch. Nehmen wir nun an, dass Gott 2018 einer Prophetin mitteilen würde, dass im Jahre 2028 ein Afrikaner zum Papst gewählt würde. Die Prophetin würde nun verkünden, was sie von Gott erfahren hat. Könnten dann die Kardinäle im Konklave von 2028 noch entscheiden, einen nicht-afrikanischen Kandidaten zu wählen? Wenn sie dies vermöchten, so könnten sie Gott der Unwissenheit überführen, was mit der Idee der Allwissenheit unverträglich ist. Wenn man annimmt, dass Aussagen über unsere Zukunft aus der Perspektive Gottes einen definiten Wahrheitswert haben, dann ist für uns Menschen die Zukunft metaphysisch gesehen nicht mehr offen. Denn Realität ist aus der Sicht des metaphysischen Realismus genau das, was ein allwissendes Wesen für wahr hält. Es könnte sein, dass es uns epistemisch so erscheint, die Zukunft sei offen und es gäbe eine

Verzweigung möglicher Zukunftsverläufe. In Wirklichkeit kennt Gott aber schon genau den Verlauf der Zukunft und damit sind alle zukünftigen Fakten bereits festgelegt. Man könnte nun sagen, die Richtung der Abhängigkeit sei so, dass Gott diese Fakten wüsste, weil wir sie festgelegt haben. In diesem Sinne gäbe es Freiheit, obwohl es an keinem Punkt der Linie eine offene Verzweigung gäbe. Aber auch diese Idee macht im klassischen Theismus wenig Sinn, da es keine reale Relation Gottes mit der Welt gibt. Die Welt kann Gott nicht das Wissen um kontingente Fakten irgendwie aufzwingen.

Aus der Sicht der Prozesstheologie gibt es hingegen bilaterale Beziehungen zwischen Welt und Gott. In seiner Folgenatur nimmt Gott die freien Entscheidungen der Individuen wahr und nimmt kontingente Fakten in sich auf. Mehr noch: Im metaphysischen Bild W.s ist die Zukunft offen. Die Wahrheitswerte von Aussagen über Ereignisse in der Zukunft stehen auch aus der Gottesperspektive nicht vollständig fest. Man könnte hier dem aristotelischen Gedanken folgen, dass Aussagen über die Zukunft weder wahr noch falsch sind. Das hat allerdings den Nachteil, dass dann das generelle logische Gesetz des „ausgeschlossenen Dritten“ nicht mehr gilt. Wir haben gute Gründe anzunehmen, dass rein logisch für jede Proposition gilt, dass entweder sie oder ihre Negation wahr sei. Hartshorne hat daher vorgeschlagen anzunehmen, dass bei Aussagen über die Zukunft sowohl die Aussage wie deren Verneinung *beide* falsch sind (Hartshorne 2011). Der Grund dafür lässt sich so rekonstruieren: Aussagen über die Zukunft werden nicht von der Zukunft wahr oder falsch gemacht, da es diese noch nicht gibt. Eine Aussage über die Zukunft ist dann wahr, wenn der *gegenwärtige* Zustand der Welt kausal erzwingt, dass in der Zukunft ein Faktum eintritt, das mit der Aussage übereinstimmt (Wahrmacher der Aussage ist). Sie ist dann falsch, wenn der *gegenwärtige* Zustand der Welt dies nicht erzwingt. Wenn also die indeterministisch verstandene Welt noch gar nicht erzwingt, was sich in Zukunft ereignen wird, dann kann man sagen, dass sowohl die Aussage, dass 2028 ein Afrikaner zum Papst gewählt wird wie auch deren Negation beide falsch sind (nicht aus dem gegenwärtigen Zustand der Welt ableitbar). Die Gegenwart bestimmt also den Wahrheitswert von Aussagen über die Zukunft. Diesen prozessphilosophisch motivierten Gedankengang hat kürzlich der analytische Religionsphilosoph Patrick Todd formal aufgegriffen (Todd 2016). Das ist ein gelungenes Beispiel für eine lebendige Beziehung zwischen Prozessphilosophie und analytischer Philosophie. Für W. und Hartshorne folgt aus den metaphysischen Prinzipien der Prozessontologie die Offenheit der Zukunft.

Wenn Kreativität wirklich die höchste metaphysische Kategorie ist, wenn freie Selbstrealisation das „Transzendente“ ist, das jedem Seienden zukommt, dann kann nur eine offene Zukunft garantieren, dass diese Selbstrealisierung wirklich eine freie Selbstsetzung ist, die weder von der Vergangenheit noch von Gottes Wissen vollständig bestimmt wird. Freiheit im metaphysisch robusten Sinne setzt eine genuine Wahl unter Möglichkeiten voraus, die noch nicht entschieden sind. Dieses libertarische Freiheitsverständnis wird in der gegenwärtigen analytischen Debatte beispielsweise von Robert Kane verteidigt. Die geistigen Wurzeln von Kane liegen aber in der Prozessphilosophie, mit der er sich in jüngeren Jahren intensiv auseinandersetzte. So gab er zum Beispiel einen Sammelband zu Hartshornes neunzigsten Geburtstag heraus (Kane/Phillips 1989). W.s Metaphysik ist vollständig kohärent mit Kanes libertarischer Theorie der Willensfreiheit. Der Einfluss der Prozessphilosophie auf die gegenwärtigen analytischen Debatten ist auf der Oberfläche oft wenig sichtbar, unterschwellig aber dennoch vorhanden. Im Kontext der Religionsphilosophie bedeutet dies, dass für die Prozesstheologie die libertarische Freiheitskonzeption für den Menschen so zentral ist, dass ein vollständiges göttliches Wissen der Zukunft geleugnet werden muss. Erst dadurch

entsteht metaphysisch der „Raum“ für menschliche Freiheit. Die Allwissenheit Gottes wird aber nicht geleugnet, denn Gott kennt alle Fakten. Da die Zukunft noch nicht faktisch geworden ist, muss ein allwissendes Wesen sie auch nicht kennen.

Die offene Zukunft hat eine weitere wichtige Rolle in der Prozesstheologie. Die Welt ist nicht aus sich heraus in der Lage, sich eine Zukunft zu eröffnen. Die Zukunft wird letztlich aus der Kreativität Gottes heraus eröffnet. Wenn man also Gott in der Welt suchen will, dann wird man ihn primär nicht in der Vergangenheit oder dem gegenwärtigen Moment finden. Die Vergangenheit ist bereits vorbei, starr und ohne Kreativität. Die Gegenwart ist jeweils die Erfahrung der subjektiven Unmittelbarkeit jedes Geschöpfes. Gott könnte in sie nur wirkursächlich hineinwirken, wenn er das Geschöpf zwänge und seiner freien Selbstrealisation beraubte. Gott wirkt daher in der Welt, indem er in jedem Moment eine Zukunft eröffnet, in die hinein sich die Geschöpfe frei entfalten können. Lewis Ford hat wie kein anderer Prozesstheologe den Gottesbegriff vom kreativen Eröffnen der Zukunft her entwickelt (Ford 2000). Für den deutschen Sprachraum ist bedeutend, dass Ford in seiner Whitehead-Interpretation wesentlich vom Theologen und Religionsphilosophen Wolfhart Pannenberg beeinflusst wurde.

Auf dem Hintergrund des Dargestellten kann man nun in Umrissen die prozesstheologische Theorie des Wirkens Gottes in der Welt erkennen. Es sind die mentalen Pole der wirklichen Ereignisse, welche die von Gott angebotenen Möglichkeiten und Potentialitäten der Zukunft erfassen. Die Prähensionen der Vergangenheit sind physische Einflüsse. Die Vergangenheit hat einen wirkursächlichen Einfluss auf die wirklichen Ereignisse. Das ist die physische Verursachung. Dies ist die Domäne der Naturwissenschaft, Gott lässt sich hier nicht vorfinden. Gott kann in der Welt nicht wirkursächlich Einfluss nehmen, er wirkt finalursächlich im Modus des Angebots, der Verlockung (*lure*). Damit hat Gott im Ablauf der Welt einen Platz gefunden, ohne dass die Souveränität der Naturwissenschaften eingeschränkt wird. Hier liegt ein entscheidender Unterschied zum offenen Theismus vor (Hasker 1994). Wenn nämlich die ganze materielle Welt von einer geistigen Dimension durchzogen wird, kann sie die Fülle der von Gott gegebenen noch nicht realisierten Möglichkeiten ihrer zukünftigen Entwicklung repräsentieren und dann kreativ eine davon selbst realisieren. Der Evolutionsprozess ist also weder „blind“, wie die mechanistischen Materialisten glauben, noch wird er von einem externen Designer geführt, wie die Anhänger des *Intelligent Design* denken, sondern er entwirft sich selbst eine Zielgerichtetheit innerhalb der von Gott gegebenen Möglichkeiten. Der Gott der Prozesstheologie greift also nicht wirkursächlich in die Welt ein, sondern präsentiert der Welt Möglichkeiten und Angebote, welche die materielle Welt aufgrund ihrer geistigen Natur erfassen und aktiv realisieren kann. Während in der aristotelischen Metaphysik die Materie passiv war und ein aristotelisch gedachter Gott mit den geistigen Formen die Materie allererst konfiguriert, so konfiguriert sich die prozessontologisch verstandene Materie selbst, ohne dass dabei Gott keine Rolle mehr zukäme. Es ist die ureigene Aktivität der natürlichen Dinge, die sie ein göttliches Angebot ergreifen lässt. Das metaphysische Bild der Prozesstheologie ist daher in eminentem Maße mit der Evolutionslehre und der Vorstellung einer sich selbst organisierenden Materie vereinbar. Die etwa in der Schöpfungstheologie gelegentlich herangezogene Idee der „Selbstüberbietung“ (Rahner/Overhage 1965) der Materie als Grundlage der Evolution kann im prozessphilosophischen Denken metaphysisch grundgelegt werden. Gleichzeitig wird deutlich, warum das Wirken Gottes dem reinen Blick auf die Wirkursachen verborgen bleibt. Gott wirkt unbeobachtbar im Inneren, im geistigen Pol der Entitäten.

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich erhebliche Konsequenzen für das vielleicht schwierigste Problem der Religionsphilosophie: die Theodizee. Wie kann das Böse in der Welt in Einklang gebracht werden mit einem gütigen und allmächtigen Gott? Die Prozesstheologie antwortet, wie gezeigt wurde, darauf, dass Gott nicht anders als durch „Lure“, als durch Angebote und „Locken“ in die Welt eingreifen kann. Wäre Gott ein Prozess von wirklichen Ereignissen in der Welt, dann würde er auf andere wirkliche Ereignisse in der Welt (die sich in seinem relativistischen Lichtkegel befinden) wirkursächlich aus der Vergangenheit heraus Einfluss nehmen, weil sie die Vergangenheit physisch erspüren (*physical prehension*). Gott ist aber kein Ereignis in der Welt. Gott kann nicht als physisches Objekt in der Welt wirken. Damit wird die klassische Verteidigung Gottes über den Begriff des freien Willens (*free will defense*) in der Prozessphilosophie radikalisiert. Die klassische *Free-Will-Defense* argumentiert, dass Gott kreatürliche Freiheit will und deshalb in Kauf nehmen muss, dass die Geschöpfe diese Freiheit manchmal missbrauchen. Dieser Gedanke löst das Theodizee-Problem aber nicht unmittelbar. Auch Eltern wollen, dass ihre Kinder frei sind, aber gerade deshalb greifen sie kontrollierend ein, wenn die Kinder sich anschicken Gefährliches oder höchst Unmoralisches zu tun. Gerade wenn Gott unsere Freiheit will, dann sollte er dann eingreifen, wenn wir dabei sind unsere Freiheit zu gefährden oder horrendes Übel anzurichten. Die Freiheit des Geschöpflichen ist nun aber in der Prozesstheologie so radikal gedacht, dass solche fürsorglichen Eingriffe Gottes im Sinne physischer Wirkursächlichkeit nicht möglich sind. Gott hätte die Gleise vor Auschwitz nicht zerstören können. Gott kann auch nicht direkt in die freie Selbstsetzung eines wirklichen Ereignisses eingreifen, außer im Modus des Angebots. Dies folgt aus den metaphysischen Prinzipien der Prozessontologie. Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist immer bi-direktional. Gott überwältigt oder zwingt die Geschöpfe niemals. Damit ist das Problem der Theodizee erheblich entschärft. Gott ist derjenige, der die Welt fortwährend zum Guten und Wertvollen aufruft und lockt. In seinem Geist sind die höchsten Ideen und Werte immerwährend präsent. Die ganze Geschichte des Kosmos ist ein langsames Erspüren und von Gott nicht erzwungenes Realisieren dieser Ideen und Werte. Der unendlich mühsame und wenig zielgerichtete Weg der Evolution ist darin begründet, dass die Aktivität der Selbstrealisation in den einfachen wirklichen Ereignissen minimal ist und erst nach Jahrmilliarden Entitäten entstehen, deren mentaler Pol stark genug entwickelt ist, um die geistigen Angebote Gottes besser zu interpretieren. Der prozessphilosophisch gedachte Gott kann also nicht kreationistisch sondern nur evolutionär schöpferisch tätig sein.

Zusammenfassung

Die philosophische Prozesstheologie gibt interessante und attraktive Antworten auf vier zentrale religionsphilosophische Fragen:

1. Wie ist der Gottesglaube mit der Freiheit des Menschen vereinbar?
Antwort: In einer für Gott und Menschen offenen Zukunft kann der Mensch aus offenen Alternativen frei wählen.
2. Wie ist der Gottesglaube mit der Eigenständigkeit der Naturwissenschaften vereinbar?
Antwort: Gott greift nicht wirkursächlich in den Bereich der Naturgesetze ein, dennoch ist er in der Schöpfung in jedem Moment finalursächlich präsent.
3. Wie ist der Gottesglaube mit der Verborgenheit Gottes in der alltäglichen Erfahrung vereinbar?

Antwort: Gott ist präsent als derjenige, der den Kosmos aus dem Chaos in die naturgesetzliche Ordnung führt und als derjenige, der jede Entität in ihrem geistigen Pol finalursächlich „lockt“.

4. Wie ist Gottesglaube mit der Realität des Bösen vereinbar?

Antwort: Gott kann weder physisches noch moralisches Übel durch einen direkten wirkursächlichen Eingriff beseitigen.

Alle genannten Fragen beantwortet die Prozesstheologie also dadurch, dass sie die kreative Freiheit der Welt und der Ereignisse in ihr stärker betont als der klassische Theismus und gleichzeitig die absolute Macht Gottes einschränkt, ohne ihm jedoch in ihrem spezifischen Sinne Perfektion abzusprechen. Das Perfektionsideal des klassischen Theismus ist nach Auffassung der Prozesstheologen nur um den Preis aufrechtzuerhalten, dass die genannten Probleme für viele Menschen unüberwindlich werden. Das Perfektionsideal der Prozesstheologie von einem allgütigen Begleiter, der immer eine Zukunft eröffnet, entspricht nach dieser Auffassung auch eher dem jüdisch-christlichen biblischen Befund als das griechische, substanzontologische Vollkommenheitsideal einer unwandelbaren durch nichts affizierten bloß in sich ruhenden Gottheit. Die Prozesstheologie stellt von daher eine große Herausforderung für die klassische philosophische Gotteskonzeption dar. Nicht wenige empfinden daher starke intuitive Widerstände gegen sie. Viele empfinden aber auch eine große intellektuelle Erleichterung, da die Prozesstheologie ihnen erlaubt, Antworten auf die genannten Fragen zu geben, die sie intellektuell redlich vor sich verantworten können. Wenn man W.s Meta-Philosophie ernst nimmt, muss man die Prozesstheologie daran messen, ob sie sich im Dienst am konkret gelebten religiösen Glauben bewährt. Sie hat auf jeden Fall fast unmerklich weit über ihre direkten Anhänger hinaus bereits großen Einfluss ausgeübt. Einer der bedeutendsten Neothomisten der Gegenwart, Norris Clarke, hat unter dem Einfluss der Prozesstheologie den Vertretern der klassischen Position nahegelegt, die Doktrin der fehlenden realen Relation von Gott zu Welt ganz aufzugeben (Clarke 1979, 92). Aber die Einflussnahme kann nicht nur einseitig sein. Aus der Sicht W.s ist es umgekehrt notwendig, dass die Prozesstheologie ihrerseits aus dem Dialog mit alternativen Entwürfen nicht unverändert hervorgeht. Das „Abenteuer der Ideen“ geht kreativ immer weiter. In diesem Prozess wäre es wünschenswert, dass sich Philosophen und Philosophinnen, die mit dem logisch-begrifflichen Instrumentarium der analytischen Philosophie vertraut sind, auch verstärkt der Prozessphilosophie zuwenden. Davon wäre ein *creative advance*, ein schöpferischer Fortschritt zu erwarten.

Eine vertiefende Einführung in deutscher Sprache findet sich in:
Müller, Tobias: Gott – Welt – Kreativität. Paderborn 2009.

Literaturangaben:

von Aquin, Thomas: Sancti Thomae Aquinitatis Opera omnia. Stuttgart 1980.

Alston, William P: Hartshorne and Aquinas: A Via Media. In: Ders.: Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology. Ithaca, NY., 1984, 121-143.

Bracken, Joseph: The World in the Trinity: Open-Ended Systems in Science and Religion. Minneapolis 2014.

Broad, Charles D.: Review of Alfred N. Whitehead's ‚Process and Reality‘. In: *Mind* 57/226 (1944), 139-145.

Clarke SJ, Norris W.: *The Philosophical Approach to God: A New Thomistic Perspective*. Winston-Salem 1979.

Clayton, Philip: Open Panentheism and Creatio ex nihilo. In: *Process Studies* 37/1 (2008), 166-183.

Clayton, Philip: Creation ex Nihilo and Intensifying the Vulnerability of God. In: Thomas Oord (Hg.): *Theologies of Creation: Creatio ex Nihilo and its New Rivals*. New York 2014.

Cobb, John: *A Christian Natural Theology*. Westminster² 2007.

Ford, Lewis: *Transforming Process Theism*. New York 2000.

Griffin, David R.: *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*. Albany, 2007

Hartshorne, Charles: *The Divine Relativity*. New Haven 1948.

Hartshorne, Charles: *The Logic of Perfection*. LaSalle 1962.

Hartshorne, Charles: *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*. La Salle 1991.

Hartshorne, Charles: Determinate Views about the Indeterminate Future. In: *Process Studies* 40/1 (2011), 122–130.

Hasker, William: A Philosophical Perspective. In: *The Openness of God*. Hg. Clark Pinnock, Richard Rice, John Sanders u.a. Downers Grove 1994, 126 – 154.

Kane, Roberts/ Phillips, Stephen H.: *Hartshorne, Process Philosophy, and Theology*. New York 1989.

Müller, Tobias: Analytische Religionsphilosophie und ihr Verhältnis zur Prozessphilosophie A. N. Whiteheads: ein Methodenvergleich. In: *Handbuch für Analytische Theologie*. Hg. Georg Gasser, Ludwig Jaskolla, Thomas Schärfl. Münster 2017.

Oord, Thomas: *Creatio ex Nihilo and its New Rivals*. New York 2014.

Plantinga, Alvin: *The Nature of Necessity*. Oxford 1974.

Overhagen SJ, Paul/Rahner, Karl: *Das Problem der Hominisation: Über den biologischen Ursprung des Menschen*. Freiburg i. Br. 1965.

Rescher, Nicholas: Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy. New York 1996.

Seibt, Johanna: Process Philosophy (2012). In: <https://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/> (28.02.2018)

Seibt, Johanna: What is A Process? Modes of Occurrence and Forms of Dynamicity in *General Process Theory*. In: Rowland Stout (Hg.): Processes, Experiences, and Actions. Oxford 2018.

Simons, Peter: Whitehead: Process and Cosmology. In Robin Le Poidevin (Hg.): The Routledge Companion to Metaphysics. Routledge (2009), 181-190.

Todd, Patrick: Future Contingents are all False! On Behalf of a Russellian Open Future. In: *Mind* 125/499 (2016), 775-798.

Whitehead, Alfred N.: (SMW) Science and the Modern World. New York 1925.

Whitehead, Alfred N.:(PR) Process and Reality. New York 1929.