

13 »Pan-en-theismus« als philosophisch-theologisches Forschungsparadigma bei Philip Clayton

Am Ende des 20. Jahrhunderts veröffentlichte Philip Clayton jenen Aufsatz, dessen Titel zum Programm einer philosophisch-theologischen Bewegung des 21. Jahrhunderts werden sollte. Sie schlägt bis heute ihre Wellen: »The Panentheistic Turn in Christian Theology«.¹ Was unter dem Begriff »Panentheismus« genau verstanden werden soll, ist nach wie vor – fast 20 Jahre später – Gegenstand theologischer und religionsphilosophischer Debatten. Mittlerweile werden sie auch in Deutschland rege geführt – und das, obwohl Claytons programmatischer Aufsatz schon mit einer grundlegenden Definition beginnt: »Ich habe Panentheismus als jene Sicht definiert, dass die Welt in Gott ist, Gott aber zugleich mehr ist als die Welt«.²

Clayton ist bis heute bemüht, seine Gedanken klarer zu fassen und die begrifflichen Kernprobleme herauszuarbeiten. Der Begriff »Panentheismus« gilt ihm dabei weniger als eine spekulative Endlösung aller theologischen Fragen und Probleme, denn vielmehr als ein Forschungsprogramm, das gewisse Problemhorizonte gegenüber einer »klassischen Theologie« erst zu eröffnen vermag.³ Im

¹ PH. CLAYTON, The Panentheistic Turn in Christian Theology: Dialog #2, A Response to My Critics, from the Symposium on Clayton's Panentheism, in: Dialog 38 (1999), online abgerufen unter: <http://philipclayton.net/files/papers/ThePanentheisticTurninXtian-Theology2.pdf> (Stand: 28.05.2018). Zur Einschätzung als Bewegung siehe auch die Anmerkung von TH. SCHÄRTL, Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God, in: TH. SCHÄRTL u.a. (Hg.), Rethinking the Concept of a Personal God, Münster 2016, 3–31, hier: 5, Anm. 8, dass es sich hier eher um eine »Initiative« als um einen vollständigen »Turn« handele.

² CLAYTON, Panentheistic Turn [wie Anm. 1]: »I have defined panentheism as the view that the world is within God, though God is at the same time more than the world.«

³ Vgl. PH. CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), In Whom We Live and Move and Have our Being,

Vordergrund steht für ihn der Dialog mit den Naturwissenschaften. Dieser Dialog sowie das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart erfordern nach Claytons Meinung einen grundlegenden Wandel unseres philosophischen resp. metaphysischen Begriffsrahmens. Es sei nicht der Inhalt der christlichen Glaubensüberzeugung, der durch das panentheistische Forschungsprogramm verändert werden soll, sondern der philosophische Begriffsrahmen selbst.⁴ Von diesem ausgehend sei die Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis mit allen Anschlussproblemen neu zu erörtern, und erst daraufhin sei letzten Endes nicht auszuschließen, dass dies ebenfalls zu theologischen Neuinterpretationen der Glaubensüberzeugungen aus philosophischen Gründen führen könnte.

1. Die vielen ›Pan-en-theismen‹ als Grundlage eines Forschungsprogramms?

Grundlegender Ansatzpunkt bleibt die Frage, was unter einem ›Pan-en-theismus‹ eigentlich zu verstehen ist. In dem Mittlerweile zum Standardwerk für analytische Theologen avancierten Buch »In Whom We Live and Move and Have Our Being« versammelte Philip Clayton zusammen mit Arthur Peacocke bereits 2004 eine Reihe unterschiedlicher Philosophen und Theologen, um sich dieser Frage zu nähern.⁵ Unterschiedliche Klassifizierungsversuche und eine breite Varianz verschiedener Beispiele für Panentheismen zeigten vor allem, dass die Aufgabe eines einheitlichen Panentheismus-Verständnisses schwierig ist und bleibt. Nichtsdestotrotz sei es die leitende Vision der Beitragenden jenes Bandes, dass der Panentheismus ein »kohärentes theologisches Programm für die heutige

Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2004, 73–91, hier: 75: »[...] recent work on pantheism constitutes a progressive research program, one that brings new resources to unresolved religious and philosophical debates.«

⁴ CLAYTON, Panentheistic Turn [wie Anm. 1], 1: »Christian pantheism does not change the biblical statements about God; it changes the philosophical framework that has too long dominated Christian attempts to conceive the relationship of God and world.«

⁵ Vgl. PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2004.

Zeit« darstelle, das sich für Clayton über »Familienähnlichkeiten« zu einer »thematischen Einheit« verbinden lasse.⁶ Auf der Suche nach einem allgemeinen Panentheismusverständnis (»generic panentheism«) summiert Clayton alleine unter den Beiträgen des Bandes 13 Selbstbezeichnungen (»labels«) verschiedener Panentheismen (Teilhabe-Panentheismus, Sakramentaler, Emergentistischer oder Trinitarischer Panentheismus).⁷ Der Versuch einer allgemeinen Beschreibung (»generic description«) dessen, was allen gemeinsamen sein könnte, führt zu vier unterschiedlichen Ansätzen: David R. Griffin, Niels H. Gregersen, Philip Clayton selber und Michael Brierley stellten unterschiedliche Taxonomien vor, die jeweils verschiedene Aspekte dessen akzentuieren, was einen Panentheismus erkennen lässt.⁸ Folgt man Claytons Einteilung, so ist der »Panentheismus Teil eines Kontinuums, das sich [in sieben Stationen] vom klassischen philosophischen Theismus bis zum Pantheismus erstreckt.«⁹ Dabei gelten fünf Stationen (Punkte 2. bis 6. des Kontinuums) als panentheistisch, zumindest einem weiteren Sinne nach.¹⁰ Sie heben insbesondere die Immanenz Gottes in der Welt hervor (Punkt 2) sowie

⁶ PH. CLAYTON, *Panentheism Today: A Constructive Systematic Evaluation*, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), *In Whom We Live and Move and Have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2004, 249–264, hier: 249: »It is the view of this book's editors and most all of its authors that panentheism does in fact represent a coherent theological program today. [...] The goal of this concluding chapter is to draw attention to the family resemblances that provide this volume its thematic unity.«

⁷ Vgl. CLAYTON, *Panentheism Today* [wie Anm. 6], 250.

⁸ Vgl. summierend dazu CLAYTON, *Panentheism Today* [wie Anm. 6], 250–252.

⁹ CLAYTON, *Panentheism Today* [wie Anm. 6], 251: »Panentheism is located as part of a continuum that runs from classical philosophical theism to pantheism.«

¹⁰ Vgl. CLAYTON, *Panentheism Today* [wie Anm. 6], 251f.:

1. God created the world as a distinct substance. It is separate from God in nature and essence, although God is present to the world (classical philosophical theism in the West).

2. God is radically immanent in the world.

3. God is bringing the world to Godself.

4. The world is in God — at least metaphorically, and perhaps also in a stronger sense.

5. God's relation to the world is in some sense analogous to the relationship between mind and body.

6. The world and God are corelated (contingently for some authors, necessarily for others).

7. The world and God are »nondual« (Shankara's »Atman is Brahman«), or there is only one substance that can be called »nature« or »God« (Spinoza's *deus sive natura*).«

eine Wechselbeziehung (co-relation) zwischen Gott und Welt, die – je nach Panentheismus-Verständnis – in unterschiedlicher modaler Stärke (kontingent oder notwendig) ausgestaltet sein kann (Punkt 6). Diese beiden Aspekte stellen in der Diskussion um den Panentheismus-Begriff tatsächlich zwei wesentliche, ihn von einem klassischen Theismus einerseits und einem Pantheismus andererseits, abgrenzende Momente dar. Dass aber das In-Sein der Welt in Gott quasi das Zentrum des panentheistischen Kontinuums markieren soll (Punkt 4), erscheint dagegen weniger plausibel, wie im nächsten Abschnitt näher erörtert wird.

Das uneinheitliche Gesamtergebnis des Bandes bezeugt zudem vor allem die Diversität panentheistischer Perspektiven, die eher lose über Familienähnlichkeiten verbunden erscheinen. Für Clayton ist dies jedoch eine klare Bestätigung des »theologischen Reich­tums« sowie der »Tiefe und potentiellen Bedeutung« des Panentheismus-Denkens.¹¹ Gerade der Umstand einer bedeutungsschwangeren Reichhaltigkeit mache ein Verständnis des »Panentheistic Turn« als Forschungsprogramm attraktiv. Man dürfe ihn – wie alle anderen Ansätze – nicht an den schwächsten Vertretern messen, sondern müsse sorgsam vergleichen und abwägen.¹² Die sogleich näher zu betrachtende Klage über mangelnde Demarkationsfähigkeit des Ansatzes laufe deshalb ins Leere.¹³ Man könne zwar durchaus darüber

¹¹ CLAYTON, Panentheism Today [wie Anm. 6], 254: »one notes the diversity of approaches. Yet one also recognizes in them variations on a common theme. Indeed, the variations may even be encouraging, insofar as they reflect the theological richness of the underlying notion — one concept is expressed in more than a dozen different ways while being identical to none. The chief test of the depth, and potential significance, of the shared commitment may well lie in its application.«

¹² So auch PH. CLAYTON in seinem Vortrag auf der Münchner Konferenz »Analytic Theology and the Nature of God: Advancing and Challenging Classical Theism« vom 8. bis 11. August. PH. CLAYTON, Prospects for Panentheism as a Research Program, in: European Journal for Philosophy of Religion 11,1 (2019), 1–18, hier: 4: »The result of this range of panentheisms is not relativism, however; it is an invitation to more sophisticated analysis and more constructive work. One can identify the families of panentheisms and analyze the contributions and weaknesses of each one.«

¹³ CLAYTON sinngemäß in seinem Vortrag auf der Münchner Konferenz »Analytic Theology and the Nature of God: Advancing and Challenging Classical Theism« Vgl. CLAYTON, Prospects for Panentheism as a Research Program [wie Anm. 12], 2 in Bezug sowohl auf den Aufsatz von R. MULLINS, The Difficulty with Demarcating Panentheism, in: Sophia 55,3 (2016) 325–346, als auch auf B. GÖCKES Fazit, dass der Panentheismus »auf Grund der fehlenden systematischen Einheit panentheistischer Positionen aus sich heraus keine eindeutige Leitkategorie spekulativ-theologischen

geteilter Meinung sein, ob der sperrige Begriff des Panentheismus für den leitenden Forschungsansatz vollkommen adäquat sei; solange man jedoch keinen besseren Begriff finde, um die angezielten Problematiken innerhalb eines Begriffsrahmens zu adressieren, sei er zumindest hinreichend gerechtfertigt.¹⁴

Fragt man nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner der verschiedenen panentheistischen Ansätze, bleiben für Clayton allemal vier gemeinsame Eigenschaften (»common generic features«) bestehen:

1. Das In-Sein der Welt in Gott (wie auch immer genau es gedacht wird),
2. Ablehnung eines All-Determinismus durch Gott bzw. die ihm gegenüber gesonderte Identität der Welt,
3. ein gewisses Maß an kreatürlicher Autonomie und Unabhängigkeit von Gott, und
4. einen gegenüber dem klassischen westlichen Theismus größeren Einfluss der Schöpfung auf Gott.¹⁵

Denkens konstituieren kann: Das panentheistische Paradigma als solches gibt es nicht« (B. GÖCKE, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme, in: ThPh 90 (2015) 38–59, hier: 39). »Das Demarkationsproblem« ist in der Debatte mittlerweile ein stehender Begriff geworden, wie O. CRISP, Against Panentheism, ausführt. Für das hier zitierte Paper zum Vortrag an der Hochschule für Philosophie München vom 05.06.2018 vgl. in überarbeiteter Fassung O. D. CRISP, Against Mereological Panentheism, in: European Journal for Philosophy of Religion, 11,2 (2019), 23–41, online abgerufen unter: <https://webapp.uibk.ac.at/ojs2/index.php/EJPR/article/view/2969> (Stand: 27.08.2020).

¹⁴ Vgl. CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 74: »Until we find a conceptual structure that does a *better* job of addressing these problems, we are justified in turning to panentheism as a framework for making sense of God-language in the face of its detractors.«

¹⁵ CLAYTON, Panentheism Today [wie Anm. 6], 252: »At the same time, the four attempts to formulate generic features of panentheism clearly share some common features. All speak of a location of the world ›within‹ God, even if they vary on the degree to which the ›in‹ is meant metaphorically (see following section). Likewise, all resist an omni-determinism by God or an obscuring of the separate identity of the world. In all cases created beings are seen as retaining a certain degree of autonomy or independence from God. Finally, what characterizes all four accounts is a sense that the world has a deeper influence on God than was generally accepted in classical Western theology.«

2. Die Frage nach dem panentheistischen »In«

Weitgehende Einigkeit besteht in der aktuellen Debatte darüber, dass die theoretische Hauptlast des Panentheismus-Begriffes von der Präposition »In« getragen werden muss.¹⁶ Philip Clayton merkte dazu an, dass die Einheit unter den Panentheismus-Proponenten am größten wäre, wenn man »eine einzige, distinkte, scharfe, logische oder konzeptuelle Bedeutung« dieses »In« angeben könnte, anstatt bei einem »räumlichen« oder »metaphorischen« Verständnis zu verharren.¹⁷ Diese Einschätzung wendete Benedikt Göcke kritisch, insofern seines Erachtens ohne eine spezifische »Interpretation des In-Gott-Seins«, die »ausschließliches Proprium des Panentheismus« sein könne, keine »substanzielle Demarkation zwischen dem Panentheismus und anderen theistischen Positionen« geleistet werde.¹⁸ Er sieht die »vermeintliche Attraktivität ›panentheistisch‹ genannten Denkens« schließlich allein in der Kontraposition zu einer bestimmten, aktuell vertretenen Lesart klassisch-theistischen Denkens: dem sogenannten »Omni-God-Theismus«.¹⁹ Göcke konstatiert, dass dieses Verständnis »sachlich nicht die dialektische Kraft des klassischen Theismus erreichen kann«.²⁰

Dass die Frage nach dem »In-Sein« – sowohl Gottes in den Dingen als auch der Dinge in Gott – keine dem klassischen Theismus unbekannte Frage ist, lässt sich an Thomas von Aquin belegen.²¹ Es

¹⁶ Vgl. CLAYTON, *Panentheism Today* [wie Anm. 6], 252: »Already the etymology of the term ›pan-en-theism‹ suggests that the little pronoun ›in‹ linking ›all‹ and ›God‹ must bear the brunt of the interpretive burden.« Vgl. auch N. GREGERSEN, *Three Varieties of Panentheism*, in: PH. CLAYTON/A. PEACOCKE (Hg.), *In Whom We Live and Move and Have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2004, 19–35, hier: 19: »The problem is however, that the concept of panentheism is not stable in itself. The little word ›in‹ is the hinge of it all. There may be as many panentheisms as there are ways of qualifying the world's being ›in God‹.« Vgl. auch K. MÜLLER, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. 3: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 756.

¹⁷ CLAYTON, *Panentheism Today* [wie Anm. 6], 253: »The unity among panentheists would be greatest if the word ›in‹ could be given a single, distinct, sharp, logical or conceptual meaning, rather than merely a locative or metaphorical sense.«

¹⁸ GÖCKE, *Panentheismus als Leitkategorie* [wie Anm. 13], 48.

¹⁹ Vgl. Kapitel 14.

²⁰ GÖCKE, *Panentheismus als Leitkategorie* [wie Anm. 13], 58f. Anm. 30.

²¹ Vgl. etwa MÜLLER, *Glauben – Fragen – Denken* [wie Anm. 16], 756f. in Bezug auf THOMAS VON AQUIN, *STh*, I, Q 8.

ist anzumerken, dass klassisch-theistische Positionen (wie etwa die des Thomas von Aquin) von je her eine *Immanenz der Welt in Gott* annehmen.²² Ist damit aber die Position des Panentheismus schlussendlich desavouiert? Es ergibt sich zumindest die weitere drängende Anfrage, was mit jenem »klassischen Theismus« gemeint sein soll, gegen den aktuell Pantheismen und Pantheismen verschiedenster Couleur in Stellung gebracht werden.²³ Des Weiteren ist zu prüfen, wie sich das Verständnis des »In-Seins« eines Thomas von Aquin von panentheistischen Verständnissen unterscheiden lässt.²⁴ Dass es panentheistischen Denkern gerade um ein dialektisches Vermittlungsmoment im Gott-Welt-Verhältnis geht, das ihnen im Blick auf die gegenwärtigen von der analytischen Theologie kategorial festgezeichneten Alternativen – einen nahezu deistisch anmutenden Dualismus im sogenannten »klassischen Theismus« einerseits und einen monistischen »Pantheismus« andererseits – unterzugehen droht, ist nicht von der Hand zu weisen. Fraglich ist jedoch, ob die Forderung nach kategorialer Trennschärfe einer Demarkation dabei besonders hilfreich ist.

Philip Clayton reflektiert das Problem dieser Zwischendimension in philosophiehistorischem Kontext: So sei es das *Perfektionsdenken* klassischer (insbesondere mittelalterlicher) Metaphysik und Theologie, das in den Dualismus führe, weil nur Gott allein vollkommen sei und die Schöpfung ihm gegenüber immer unvollkommen bleibe. Erst mit Spinoza und dann vor allem den Deutschen Idealisten setze sich ein *Unendlichkeitsdenken* durch, das dem Monismus den Boden bereite, da das Unendliche nichts außer sich haben könne und so auch alles Endliche – endlich bleibend – in sich dialektisch

²² Mir scheint Punkt 4 in Claytons Panentheismus-Taxonomie (CLAYTON, Pantheismus Today [wie Anm. 6], 251f.) deswegen nicht spezifisch für den Panentheismus zu stehen. Vgl. zum Transzendenz-Immanenz-Verständnis etwa K. KREMER, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ›Dinge‹ in Gott, Stuttgart 1969, 95: »Gott ist transzendent, weil er seinsmäßig etwas Anderes und Höheres als die Welt ist. Er ist etwas qualitativ anderes als die Welt, alles Weltliche durch sein Sein und Wesen überragend. [...] Die Welt ist immanent, weil sie seinsmäßig etwas Anderes und Niederes als Gott und darum in Gott ist.« Der Knackpunkt des Panentheismus liegt meines Erachtens eher bei der Frage nach der *Immanenz Gottes in den Dingen*.

²³ Vgl. Kapitel 14.

²⁴ MÜLLER, Glauben – Fragen – Denken [wie Anm. 16], 757, sieht den Unterschied darin, dass es bei Thomas »keine reale Beziehung der Geschöpfe zu Gott« gebe, während vornehmlich prozesstheologische Panentheisten ein geschöpfliches »Feedback auf Gott« für möglich halten.

»aufheben« müsse.²⁵ Statt sich rückhaltlos der monistischen Position – zumal in ihrer ganz und gar nicht platten, sondern dialektischen Ausbuchstabierung – zu verschreiben, bleibt Clayton vorsichtig. Insbesondere die Weiterentwicklungen zu einem »dipolaren Theismus« in der Prozesstheologie müssen gerade um des dialektischen Momentes willen kritisch betrachtet werden. Die Hauptintention sei schließlich, »nicht Einheit oder Differenz, sondern Einheit in Differenz« zu denken, was durch univoke Relationsbestimmungen nicht zu erreichen sei.²⁶ Genau an diesem kritischen Punkt der Theorie stellt für Clayton das Problem des »In« zugleich seinen großen Vorzug dar. Das »In« des Panentheismus müsse, so Clayton, als Metapher angesehen werden, welche die Einheit des Verschiedenen (»by identifying nonidenticals«) zum Ausdruck bringe. Der analoge oder metaphorische Charakter der Präposition trete nicht nur in der vermeintlich räumlichen Zuschreibung zutage, die offensichtlich nicht direkt auf Gott angewandt werden kann, sondern auch in den »zwei Richtungen« der Relation: »die Welt ist in Gott, und Gott ist in der Welt«. In Bezug auf endliche Gegenstände sei dies undenkbar (sie können nicht zugleich in demjenigen sein, das in ihnen ist). Als »lebendige Metapher« enthalte das »In« des Panentheismus aber genau jene Spannungen, die es benötige, um über eine »buchstäbliche Interpretation« wesentlich hinauszuweisen.²⁷

²⁵ Vgl. CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 81f. Dass es bereits vor Spinoza einen Vermittlungsversuch zwischen Vollkommenheits- und Unendlichkeitsdenken bei Nikolaus von Kues gegeben hat, dazu vgl. Kapitel 6.

²⁶ CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 82f.: »Univocal language breaks down here, as it often does when we try to express dialectical relations. Arguably, one of the great weaknesses of the line of thought from Whitehead to Hartshorne was to advance dipolar theism with insufficient emphasis on the dialectical nature of the relationship.«

²⁷ CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 83: »»In« is a metaphor — an expression that defines or explains by identifying non-identicals — because it ascribes spatiality to God (at least in God's relation to the world) even though God as the creator of space cannot be intrinsically spatial. Indeed, that the »in« is used metaphorically should be obvious from the fact that panentheists use it in two different directions — the world is in God, and God is in the world — whereas in mundane spatial relations this is impossible: the pie can't be in the cupboard and the cupboard in the pie at the same time! Like the tensions that are created by all living metaphors, this tension drives one beyond any literal interpretation of the twofold »in«.«

Scheint die unauflösbar spannungsgeladene Mehrdeutigkeit des »In« somit *prima facie* für Clayton den nicht weiter zu reduzierenden Verweischarakter einer analogen Rede darzustellen, so überrascht sein unmittelbar nachgeschobener Anschluss, dass sich die fundamentale Intention der Metapher leicht paraphrasieren lasse, meine sie doch eine »Interdependenz Gottes und der Welt«.²⁸

»Die Welt hängt von Gott ab, weil Gott ihre notwendige und ewige Quelle ist; ohne Gottes kreatives Handeln wäre sie weder jemals zur Existenz gelangt noch würde sie in diesem Moment existieren. Und Gott hängt von der Welt ab, weil die Natur der aktuellen Erfahrung Gottes von Interaktionen mit endlichen Geschöpfen wie uns selbst abhängt.«²⁹

Dieses Verständnis entspricht schlussendlich der Behauptung einer »Feedback-Schleife« als das herausragendste Charakteristikum des Panentheismus.³⁰ Ein derartiges metaphorisches Verständnis legt weitere »panentheistische Analogien« nahe, wie Clayton sie etwa mit dem menschlichen Körper-Geist-Verhältnis exemplifiziert.³¹ Gott wird in diesem Zuge analog zum Geist begriffen und die Welt mithin als Körper Gottes vorgestellt.³² Fraglich bleibt, ob der Einsicht in

²⁸ CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 83: »It is not difficult to paraphrase the fundamental claim being made by the metaphor: the *interdependence* of God and world.«

²⁹ CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 83: »The world depends on God because God is its necessary and eternal source; without God's Creative act it would neither have come into existence nor exist at this moment. And God depends on the world because the nature of God's actual experience depends on interactions with finite creatures like ourselves.« [Übersetzungen, wenn nicht anders ausgewiesen, von D. St.].

³⁰ Vgl. etwa K. MÜLLER, Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds, in: HerKorr.Sp 2011.2, 33–38, hier 37.

³¹ Vgl. CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 84.

³² Einige analytische Philosophen und Theologen ließen sich von dieser Metaphorik inspirieren. P. FORREST versuchte etwa in verschiedenen Ansätzen die Welt als Körper Gottes durchzubuchstabieren. Vgl. P. FORREST, Personal Pantheist Conception of God, in: A. BUCKAREFF/Y. NAGASAWA (Hg.), *Alternative Concepts of God. Essays on Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 21–40, sowie P. FORREST, God as a Person: A Defense of Anthropomorphic Theism, in: TH. SCHÄRTL (u.a.) (Hg.), *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God*, Münster 2016, 201–210. A. A. BUCKAREFF, Theological Realism, Divine Action, and Divine Location, in: A. BUCKAREFF/Y. NAGASAWA (Hg.), *Alternative Concepts of God. Essays on Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 213–233,

die *generell nicht-univok ausdrückbare Beziehung zwischen Gott und Welt* auf diese Weise Genüge getan wird oder sich doch durch allzu leicht gemachte metaphorische Paraphrasierung ein neuer Irrweg eröffnet.³³ Jedenfalls ist zu fragen, ob die Dialektik auf diese Weise nicht auf ein rein *ontisches* – und damit letztlich doch auch in Bezug auf die Glieder wieder univokes – wechselseitig konstitutives Verhältnis reduziert wird? Was *wechselseitige* Konstitutivität überhaupt bedeuten soll, ergibt sich als zusätzliches Problem. Es ist möglicherweise begrifflich nicht weiter zu erhellen, als dass es einen ewigen modal starken notwendigen Zusammenhang beschreibt, der letztlich als ganzer fundamental sein müsste. Ist dann aber dieser Zusammenhang von Gott und Welt mehr als Gott, oder ist der Zusammenhang selbst der eigentliche Gott? Ein Blick auf Claytons eigenes Panentheismusverständnis führt uns genau in diese Problematik hinein.

3. Claytons eigenes Verständnis von Panentheismus

Zu Beginn des Jahrtausends sprach sich Clayton für einen »emergentistischen Panentheismus« aus und betonte die Vorzüge des Emergenzbegriffes zur Klärung der Bedeutung des »In-Seins«.³⁴ Er konkretisierte seinen Ansatz daraufhin als Mediationsposition zwischen offenem Theismus und Prozessphilosophie mit trinitarischen Elementen. Clayton bezeichnete diese Position erst als »kenotisch-

wiederum versucht den Gedanken der Verkörperung Gottes argumentativ über eine Betrachtung der Kausalität zu erhärten.

³³ KREMER, Gott und Welt [wie Anm. 22], 90, kritisiert unter Verweis auf die neuplatonische Tradition und insb. Augustinus die Übertragung des Leib-Seele-Verhältnisses auf das Gott-Welt-Verhältnis, da Gott sonst drohe zur »Weltseele« und damit zu einem »pars universi« verendlicht zu werden: »Weltseele bedeutet eben noch abhängiges und darum von einem anderen und früheren Prinzip, eben Gott, umfasstes Sein. Da Gott von nichts mehr enthalten wird, kann er nicht Weltseele sein.«

³⁴ Vgl. CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 87: »I find panentheism to provide the most adequate means available, and particularly in the combination with emergence that we have called emergentist panentheism. [...] the emergence concept is viable means for expressing the relation ›in‹ or ›is internal to‹.« Vgl. eingehender zum Emergenzbegriff PH. CLAYTON/P. DAVIES (Hg.), *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford 2006.

trinitarischen Panentheismus«,³⁵ später als »offenen kenotischen Panentheismus«. ³⁶ Im Letzten handelt es sich dabei um eine – in mehreren Phasen sukzessiv ausgearbeitete – theologische Konzeption, die besonders aus der Vermittlungsperspektive heraus eigene Akzente setzt.

Der Emergenzbegriff dient Clayton in erster Linie zur Erklärung der Vorstellung einer Immanenz Gottes in der Welt. Clayton unterscheidet generell zwischen schwachem und starkem Emergentismus (weak and strong emergence). Bei schwacher Emergenz handele es sich in erster Linie um das epistemische Problem, dass eine Eigenschaft zwar prinzipiell reduzierbar sein mag, wir dies aber (noch) nicht *en detail* zu erkennen, erklären oder vorauszusagen vermögen, wohingegen starke Emergenz ontologische Irreduzibilität, mithin echte Neuheit bedeute.³⁷ Allein *starke Emergenz* kommt bei der Frage nach einer durch Gott gewollten, eigenständigen Schöpfungswirklichkeit als Vermittlungsbegriff in Frage, wenn echte Neuheit hervorgebracht und darüber hinaus sogar echte Freiheit besitzende Entitäten möglich sein sollen. Wie ist mit dem Begriff starker Emergenz aber das Gott-Welt-Verhältnis zu deuten? Clayton nimmt sogleich eine Abgrenzung von jenen als »radikal-emergente Theisten« bezeichneten Emergentisten (wie bspw. Samuel Alexander) vor. Sie hatten vor-

³⁵ Siehe PH. CLAYTON, Kenotic Trinitarian Panentheism, in: Dialog 44,3 (2005), 250–255, hier besonders: 252. Für CLAYTONS Position sind vor allem der offene Theist C. PINNOCK und der trinitarische Prozesstheologe J. BRACKEN von Bedeutung. Vgl. Kapitel 15.

³⁶ Vgl. PH. CLAYTON, Creation *ex Nihilo* and Intensifying the Vulnerability of God, in: TH. OORD (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York – London 2015, 17–30, hier: 26: »The best label for my view is thus *open kenotic panentheism*.«

³⁷ Vgl. PH. CLAYTON, Conceptual Foundations of Emergence Theory, in: PH. CLAYTON/P. DAVIES (Hg.), The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion, Oxford 2006, 1–31, hier: 8 in Bezug auf M. SILBERSTEIN/J. MC GEEVER, »The Search for Ontological Emergence«, in: PhQ 49,2 (1999) 182–200, hier: 186: »A property of an object or system is **epistemologically emergent** if the property is *reducible* to or *determined by the intrinsic properties of the ultimate constituents* of the object or system, while at the same time it is very difficult for us to explain, predict or derive the property on the basis of the ultimate constituents. Epistemologically emergent properties are *novel only at a level of description*. [...] **Ontologically emergent** features are *neither reducible to nor determined by more basic features*. Ontologically emergent features are features of systems or wholes that possess *causal capacities not reducible to any of the intrinsic causal capacities of the parts nor to any of the (reducible) relations between the parts*.« [Hervorhebungen von D. St.].

geschlagen, »dass ›Gott‹ oder ›das Göttliche‹ eine emergente Ebene oder Eigenschaft in (oder ›von‹) der natürlichen Welt« darstellen soll.³⁸ Den radikal-emergenten Theisten zufolge entsteht Gott oder das Göttliche erst mit der evolutionären Entwicklung der natürlichen Wirklichkeit. Die Welt wird sozusagen durch den Prozess der Entwicklung selbst erst göttlich. Dies hat jedoch zur Folge, dass Gott nicht mehr im eigentlichen Sinne die natürliche Wirklichkeit erschafft. Er selbst entsteht vielmehr erst durch die Selbstentfaltung der Welt. Probleme insbesondere mit dem klassischen Gottesbegriff, aber auch mit religiös praktischen Überzeugungen, die Allmacht und Allgüte, Verehrungswürdigkeit und Erlösungsmächtigkeit in den Vordergrund stellen, sind auf diesem Wege allerdings vorprogrammiert. Clayton mahnt deshalb bzgl. des Emergenzkonzeptes zur Zurückhaltung. Emergenz ist seines Erachtens zwar für den Dialog mit den Naturwissenschaften essenziell, weil sie die Tür zur Metaphysik öffnet, ersetzt aber weder eine theologische noch eine metaphysische systematische Gesamtkonzeption. Sie stellt in einer solchen lediglich ein (wenn auch wichtiges) Element dar:

»Emergenz ist deshalb eine konzeptuelle Struktur; geboren im Schmelztiegel der Wissenschaften kann sie zur Kategorie des Göttlichen oder der Spiritualität als einer emergenten Eigenschaft in der Evolution führen. Aber Emergenz ist schlussendlich nicht hinreichend dafür, diese Eigenschaft vollkommen zu erklären. Emergenz treibt einen zur Metaphysik, und metaphysische Reflektion wiederum legt ein theologisches Postulat über und jenseits der Logik von Emergenz nahe.«³⁹

Widmet man sich Claytons offenem kenotischen Panentheismus näher, so sind zunächst jene Positionen anzusprechen, denen er sich verbunden sieht und gleichzeitig jene Aspekte herauszustellen, von denen er sich dabei abgrenzt. Denn Clayton sieht das Überzeugende in seiner Position vor allem darin, dass er sowohl von den Einsichten

³⁸ CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 90.

³⁹ CLAYTON, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective [wie Anm. 3], 91: »Emergence is therefore a conceptual structure, born in the crucible of the sciences, that can lead to the category of divinity or spirituality as an emergent property in evolution. But emergence is not in the end adequate to fully explain this property. Emergence propels one to metaphysics, and metaphysical reflection in turn suggests a theological postulate above and beyond the logic of emergence.«

der *Prozessphilosophie* als auch von jenen des *offenen Theismus* profitiert.⁴⁰

In der Prozessphilosophie ist es für ihn das Konzept der »Dipolarität« Gottes, das es ermöglicht, die Beziehung zwischen Gott und Welt adäquat(er) zum Ausdruck zu bringen. Einerseits werde Gott so als ewiger Grund und Quelle aller Möglichkeiten vorgestellt (dies entspricht der Whitehead'schen primordialen Ur-Natur Gottes); andererseits sei er, wie Clayton es mit Marjorie Suchocki sagt, »the Supremely Related One«, d. h. der Eine, der zu allem, was es gibt, im höchsten Grad der Beziehunghaftigkeit stehe. Letzteres erlaubt es, davon zu sprechen, dass Gott im höchsten Maße mit allen Erfahrungen der endlichen Wirklichkeit verbunden sei, welche er zugleich in seiner Liebe aufnehme und durch ein göttliches Locken zum Guten hin adäquat beantworten könne.⁴¹ An diesem Punkt schert Clayton jedoch gleichsam aus der Riege der Prozesstheologen im engeren Sinne aus, indem er betont, dass die Beziehung zwischen Gott und Welt zwar durchaus *bi-direktional interdependent* sei, aber *nicht in einem modal starken Sinne*, wie es für die Prozesstheologen gelte. D. h. Gott schafft die Welt nicht mit modallogischer Notwendigkeit.⁴² Vielmehr

⁴⁰ Vgl. CLAYTON, *Creation ex Nihilo* [wie Anm. 36], 23: »Open panentheism, I will argue, offers the most convincing overall response, in that it draws most effectively on the insights of both process theology and open theism.«

⁴¹ CLAYTON, *Creation ex Nihilo* [wie Anm. 36], 23: »I'd argue, though, that dipolarity need mean nothing more than that God is related to the world in two modes: as its eternal ground, the source of all its possibilities, and as »the Supremely Related One«, the One who internalizes and unifies all experiences within the world, bathes them in infinite love, and transmits them back to other experiencers in the form of the divine lure.« Siehe auch fast wortgleich CLAYTON, *Kenotic Trinitarian Panentheism* [wie Anm. 35], 253: »The God-world relation is dipolar. That phrase means simply that God is related to the world in two modes: as its eternal Ground, the source of all its possibilities, and as the Infinitely Related One, the One who experiences all experiences within the world, bathes them in infinite love, and transmits back to the experiencers the lure of the divine will.«

⁴² Vgl. dazu die Taxonomie von G. BRÜNTRUP, vorgestellt in Anwesenheit von PH. CLAYTON sowohl auf der International Conference »Analytic Theology and the Nature of God. Advancing and Challenging Classical Theism«, 08.-11. August 2017 in München-Fürstenried (online abgerufen unter: <https://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/archiv-/analytic-theology-and-the-nature-of-god/international-conference> (Stand: 27.08.2020) als auch auf der Fachtagung des Religion and Science Network Germany »Gott und Welt in Beziehung. Zum panentheistischen Paradigma im Dialog von Naturwissenschaft und Theologie«, 6.-8. Oktober 2017 im Tagungszentrum Stuttgart-Hohenheim; online abgerufen unter <https://www.forum-grenzfrage.n.de/panentheistische-annaeherungen/> (Stand: 27.08.2020).

betont Clayton die Bedeutung des freien Schöpfungsaktes. Nur durch diesen sei die Schöpfung in der Lage, Gottes Liebe zu manifestieren. Während die klassischen Prozesstheologen den Grad an Freiheit und Beziehungshaftigkeit im Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung gegen ihre eigentliche Intention durch das modal starke Verhältnis reduzieren, sei insbesondere eine *trinitarische Perspektive* an dieser Stelle weiterführender.⁴³ Clayton beruft sich für eine solche, die Prozesstheologie trinitarisch erweiternde, Perspektive vornehmlich auf Joseph Bracken.⁴⁴

Fragt man, warum es um der Liebe willen der Freiheit des Schöpfungsaktes bedarf, wo Gott doch inner-trinitarisch bereits selber wesentlich alles an Beziehungshaftigkeit, Freiheit und Hingabe ausmacht, was für die höchste Form unbedingter Liebe nötig ist, so antwortet Clayton: Es gebe doch jenen einen entscheidenden Punkt, an dem Gottes Liebe sich über den innertrinitarischen Zusammenhang hinaus ausdrücke, indem er freie und das heißt, zu einem gewissen Grad von ihm selbst unabhängig Handelnde schaffe.⁴⁵ Nur

(I) Gott enthält die Welt. Die Welt ist in Gott. Aber die Welt ist nicht Gott

(II) Wechselseitigkeit der Beziehung zwischen Gott und Welt

(III) Gott-Welt-Beziehung ist kontingent; Creatio ex nihilo (= ex Deo)

1. »Einheit in Differenz Panentheismus« (weit, sogar Thomas von Aquin) (nur I)

2. »Kenotisch bi-direktionaler Panentheismus« (Clayton!) (I+II+III)

3. »Modal starker bi-direktionaler Panentheismus« (Prozesstheologie) (I+II ohne III).

⁴³ Vgl. CLAYTON, *Creation ex Nihilo* [wie Anm. 36], 23: »It is no more difficult to conceive of God as both ground and responder when God is understood in trinitarian fashion as a community of persons (or personlike fields of force or influence). Creation is free; it manifests God's love. Yet God was not constrained or metaphysically required to create. Advocating this metaphysical constraint actually *decreases* the free responsiveness and relatedness that its advocates are seeking to safeguard.« Siehe wiederum fast wortgleich CLAYTON, *Kenotic Trinitarian Panentheism* [wie Anm. 35], 253: »It is no more difficult to conceive God as both Ground and Responder when God is understood in trinitarian fashion as a community of persons (or more-than-persons). Creation is free: it manifests God's love. Yet God was not constrained or metaphysically required to create. Ironically, process thinkers who argue in such a fashion decrease the free responsiveness and relatedness which they are trying to safeguard.«

⁴⁴ Vgl. Kapitel 15.

⁴⁵ Vgl. CLAYTON, *Creation ex Nihilo* [wie Anm. 36], 25: »The divine essence can be love, even prior to creation, only because the divine exists always as community. Indeed, we understand God's relation to creation, and God's act(s) of creation, *as love* in part by extrapolating from the inner-divine relations. At some point this love was manifested *beyond* the inner-divine relations; at some point the God whose nature is love became internally related to others as well.«

auf diese Weise sei Gottes Liebe – durch die freie Liebes-Beziehung zu einem frei handelnden, *echten* »Anderen« – mehr als bloße Selbst-Liebe. Denn jene »Andersheit« zwischen Schöpfer und Schöpfung zeichne sich gerade durch die radikalste Differenz, nämlich zwischen Unendlichem und Endlichem, aus.⁴⁶ Damit betritt Clayton von der Prozesstheologie her den Boden des offenen Theismus:

»Wie orthodoxe Prozesstheologen behaupten auch die offenen Panentheisten, dass die Welt in das göttliche Sein aufgehoben ist – gleichwohl sie nicht unabhängig von diesem existieren kann. Aber sie fügen hinzu, dass die göttliche Liebe so tief in diesem Gott manifestiert ist, dass er zwar der schöpferischen Tätigkeit nicht notwendig bedarf, nichtsdestotrotz die Welt endlicher Wesen und Prozesse geschaffen hat. Die Liebe, die sich von Gott zu den von ihm verschiedenen Wesen ausgedehnt hat, ist dadurch noch tiefgründiger, dass es für Gott eben keine Notwendigkeit zu *schaffen* gab – *sodass die Schöpfung ein freier Akt* war –, als sie gewesen wäre, wenn Gott notwendig immer von einer bestimmten Welt begleitet wäre.«⁴⁷

Gegenüber der trinitarisch erweiterten Prozesstheologie Brackens betont Clayton durch den Bezug zum offenen Theismus den *Wesensunterschied zwischen Gott und der Schöpfung* stärker. Clayton bleibt der Dialektik des Unendlichen zwar treu, insofern die endlichen, geschöpflichen Akteure nicht »außerhalb« des Unendlichen sein können, da ein solches »Außerhalb« nicht existieren kann. Er beschreibt sie stattdessen als aufgehoben im »einen allumfassenden göttlichen Feld«, in dem sie aber zugleich von Gott verschieden seien, wodurch

⁴⁶ Vgl. CLAYTON, *Creation ex Nihilo* [wie Anm. 36], 24f.: »It does make a difference that God's love is expressed *externally* at some point. Only if God creates real agents outside of God's self-not automata who acknowledge the deity because they must, but agents who freely love God-only then would it be clear that the divine relatedness is more than self-love. The divine love is most fully manifested in real relatedness to agents who are ›other‹ to God: finite in comparison with the divine infinity, and morally limited in contrast to the One who is essentially good.«

⁴⁷ CLAYTON, *Creation ex Nihilo* [wie Anm. 36], 25: »Like orthodox process theologians, open panentheists affirm that the world is taken up into–indeed, could not exist apart from–the divine being. But, they add, the divine love is manifested just as deeply in that God, not needing to create anything at all, nonetheless created a world of finite beings and processes. The love that is extended from God toward entities that are other than God is even more profound if there was no necessity for God to *create-and hence creation was a free* act-than it would be if God were of necessity always accompanied by some world.«

Clayton insbesondere der Kontingenz der Schöpfung gerecht zu werden versucht.⁴⁸

Das Gott-Welt-Verhältnis wird dergestalt mit einem dialektischen Kniff beschrieben: Gott und Welt sind zwar voneinander verschieden, aber im »allumfassenden göttlichen Feld« doch vereint. Daraus ergibt sich aber bei genauerer Analyse die als »das Problem des doppelten Gottes« bezeichnete Nachfrage, ob das Gott und Welt umfassende göttliche Feld »mehr« bzw. »größer« gedacht werde als Gott allein und es sich deshalb bei diesem göttlichen Feld auch oder sogar im eigentlichen Sinne um Gott handeln müsse. So gäbe es dann Gott₁, welcher der Welt als Schöpfer gegenübersteht, und Gott₂, welcher Gott₁ und Welt umfasst.⁴⁹ Das Problem des Panentheismus scheint auf diese Weise mehr verschoben als gelöst zu sein.

Diese Einschätzung bestätigte in jüngster Zeit Oliver D. Crisp. Er hielt am 5. Juni 2018 einen Vortrag »Gegen Panentheismus« an der Hochschule für Philosophie München. Darin skizziert er in Perspektive auf Philip Clayton und Jürgen Moltmann eine »mereologische« Version des Panentheismus wie folgt:

»Gott schafft aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus. Deshalb ist er in seinen Handlungen frei, seine Freiheit ist konsistent mit dem Fakt, dass er aus seiner Natur heraus schaffen muss: Er ist der Ursprung seiner eigenen freien Wahlentscheidungen. Zudem ist Gott essenziell schöpferisch. Es jst Teil seiner Natur, schöpferisch zu sein, derart dass die Schöpfung notwendiger Ausdruck seiner Göttlichkeit ist. Gott schafft keine Welt außerhalb seiner; er bringt nicht etwas

⁴⁸ Vgl. CLAYTON, *Creation ex Nihilo* [wie Anm. 36], 25: »More strongly than Bracken, though, I wish to emphasize that finite, created centers of activity, although still contained within the one all-encompassing divine field differ from God in their essential nature: We are finite, not infinite; we exist contingently, not in all possible worlds; we place our own limited interests above the divine or highest interest, in contrast to the One who is perfectly good by nature. [...] I stress the difference between finite and infinite [...].«

⁴⁹ Vgl. dazu G. BRÜNTRUP, auf der International Conference »Analytic Theology and the Nature of God. Advancing and Challenging Classical Theism«, 08.-11. August 2017 in München-Fürstenried, online abgerufen unter: <https://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/archiv/analytic-theology-and-the-nature-of-god/international-conference> (Stand: 27.08.2020) und auf der Fachtagung des Religion and Science Network Germany »Gott und Welt in Beziehung. Zum panentheistischen Paradigma im Dialog von Naturwissenschaft und Theologie«, 6.-8. Oktober 2017 im Tagungszentrum Stuttgart-Hohenheim, online abgerufen unter: <https://www.forum-grenzfragen.de/panentheistische-annaeherungen/> (Stand: 27.08.2020).

vollständig von seiner Gottheit Verschiedenes hervor. Eher ›macht‹ er (irgendwie) *in sich selbst* ›Raum‹ für die geschaffene Ordnung. Die Schöpfung ist radikal abhängig von Gott für ihre Existenz. Dennoch ist sie auch notwendiger Ausdruck der göttlichen Natur. Gott ist nicht wirklich glücklich ohne Schöpfung, weil er gerade durch die Schöpfung seine Liebe *nach außen* in einer Weise konsistent mit seiner essenziell guten Natur auszudrücken vermag. Deswegen ist Schöpfung ein ›Teil‹ von Gott. Es gibt Gott; und es gibt die Welt, die er schafft; und diese sind zwei sich überlappende Entitäten, die zusammen ein mereologisches Ganzes bilden, das Gott und die Welt ist.«⁵⁰

Tatsächlich sind in dieser zugespitzten »mereologischen Spielzeugversion« (»toy version of the mereological account«) alle Elemente enthalten, die auch Clayton anführt. Die Frage, ob Gott ohne Schöpfung tatsächlich »unglücklich« wäre und inwiefern Gott und Welt zwei zu einem Ganzen verbundene »Entitäten« sind, steht zumindest im Raum, wenngleich klassische Theisten kontinentaler Prägung dabei vermutlich die Hände über dem Kopf zusammenschlagen werden.⁵¹ Crisps Kritik zielt weniger auf die Problematik modaler Notwendigkeit als vielmehr auf den *mereologischen* Aspekt. Sie betrifft das angesprochene Problem des »doppelten Gottes« bei Clayton.

Nach Crisp ist die mereologische Auffassung, dass *Gott und die Welt zusammen ein höheres Ganzes* ergeben sollen, durchaus ein plausibles Demarkationskriterium, das pantheistische von klassisch-theistischen Vorstellungen sinnvoll unterscheiden kann. Die

⁵⁰ CRISP, *Against Mereological Pantheism* [wie Anm. 13], 32: »God creates from a necessity of his own nature. Though he is free in his action, his freedom is consistent with the fact that he must act according to his nature: he is the source of his free choices. Yet God is also essentially creative. It is part of his nature to be creative, such that the creation is the necessary output of divinity. God does not create a world outside of Godself; he does not bring about something entirely distinct from Godself. Rather, he (somehow) ›makes room‹ *within himself* for the created order. The creation is radically dependent upon God for its existence. Yet it is also the necessary output of the divine nature. God is not truly happy without the creation because it is by means of creation that he is able to express his love *ad extra* in a manner consistent with his essentially benevolent nature. Thus, creation is a ›part‹ of God. There is God; and there is the world he creates; and these are two overlapping entities that together comprise one mereological whole that is God plus the world.«

⁵¹ Es wäre zumindest dem klassisch anselmischen Gottesbegriff des »*id quo maius nihil maius esse potest*« mehr als unangemessen, ihm Bedürfnispassionen des Mangels zuzuschreiben. Der Begriff der »Entität« markiert hingegen jene bereits angesprochene Sorge kontinentaler Theologen, dass im analytischen Denken ontologische Problemfragen ontisch verkürzt dargestellt werden.

metaphysischen und theologischen Kosten seien gleichwohl hoch.⁵² Sie implizieren zumindest entgegen der Lehre von der göttlichen Einfachheit (»divine simplicity«), dass Gott *Teil eines mereologischen Ganzen* sein müssten, was allerdings nur ein Problem für diejenigen darstellt, die explizit hinter der Lehre von der göttlichen Einfachheit stehen – und das sind vor allem klassische Theisten, welche den Panentheismus ohnehin ablehnen.⁵³ Schwerer wiegt jedoch, dass Gott als Teil eines Ganzen *nicht der letzte Grund der Wirklichkeit* zu sein scheint. Denn Gottes »Letztheit« (»ultimacy«) ist radikal infrage gestellt, wenn die Summe aus Gott und Welt »mehr« sein soll, als Gott allein: Ist diese »Summe« nicht fundamentaler und exzellenter als Gott allein? Das würde zumindest dem biblischen Gottesbegriff aus Hebr 6:13 widersprechen.⁵⁴ Hierin drückt sich das Problem des »doppelten Gottes« massiv aus. Auch jene Theologen, die mit Anselm von Canterbury bei der Vollkommenheit Gottes ansetzen wollen (die sogenannte »Perfect Being Theology«), müssen an dieser Stelle Kritik anmelden. Denn wird durch die Schöpfung der Welt, und der sich daraus ergebenden Ganzheit von Gott und Welt, Gottes Vollkommenheit im axiologischen Sinne nicht etwas hinzugefügt?⁵⁵ Dann ist Gott aber nicht mehr »dasjenige, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann« (»id quo nihil maius cogitari potest«).

Des Weiteren greift Crisp die angesprochene Analogiebildung zu Geist und Körper auf und kritisiert, dass der mereologische Panentheismus entweder in die Richtung denke, dass Gott mit der Welt eine Verkörperung bekomme oder zumindest einen materiellen Teil (wenn man die Kombination aus Gott und Welt den eigentlichen Gott nennen wollte). Unkörperlichkeit oder Geistigkeit Gottes gehören aber zumindest zum christlichen Gottesbegriff dazu (auch die Inkarnationslehre lässt sich nach Crisp nicht christologisch als stützende Argumentation anführen, da sie an keiner Stelle impliziere, dass Gott selbst materiell werde oder dass er materielle Teile in sich aufnehme).⁵⁶ Den einzigen Ausweg biete der Idealismus. Nur wenn man bereit sei, die Materialität der Welt als Ganzer aufzugeben

⁵² Vgl. CRISP, *Against Mereological Panentheism* [wie Anm. 13], 35.

⁵³ Vgl. CRISP, *Against Mereological Panentheism* [wie Anm. 13], 35 sogenannte »Personale Theisten« haben, obwohl orthodoxe Christen, ebenfalls Probleme mit einer zu engen Version der göttlichen Einfachheit.

⁵⁴ Vgl. CRISP, *Against Mereological Panentheism* [wie Anm. 13], 37.

⁵⁵ Vgl. CRISP, *Against Mereological Panentheism* [wie Anm. 13], 37f.

⁵⁶ Vgl. CRISP, *Against Mereological Panentheism* [wie Anm. 13], 38.

– bzw. sie als Aspekt des absoluten Geistes zu deuten –, könne man versuchen, die Verkörperungsproblematik abzumildern.⁵⁷ Die restlichen Probleme blieben jedoch erhalten.

4. Ein Resümee

Die Stärke des Ansatzes von Philip Clayton ist zugleich sein Problem: Er beweist einerseits eine detailreiche Kenntnis der klassischen philosophisch-theologischen Tradition.⁵⁸ Er weiß aus dieser Weite seines Horizontes heraus, dass Vorsicht bei der begrifflichen Engführung geboten ist. Clayton sieht die mit der modal starken Interdependenz einhergehenden Probleme der Prozesstheologie deutlich und wagt es, diese Position deshalb im Blick auf opponierende Positionen selektiv zu ergänzen. Andererseits droht Claytons Pantheismusverständnis aus seiner Weite heraus und im Zuge der Zurückhaltung in Bezug auf klare und eindeutige Demarkationskriterien, vage zu erscheinen. Er gibt explizit die Unmöglichkeit einer univok-präzisen Begriffsbestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses zu bedenken. Dabei fällt er jedoch hinter sein eigenes Niveau der Einsicht in den metaphorischen Charakter des »In« zurück, indem er das Prinzip der Analogie in theologischer Perspektive durch paraphrasierende Verhältnisbestimmungen (Körper-Geist) allzu leicht in das Fahrwasser der Mereologie treibt, wo das Problem des »Doppelten Gottes« lauert.

Dennoch stellt sich Clayton der Herausforderung, indem er im Grenzbereich zwischen offenem Theismus und Prozesstheologie versucht, eine dialektische Lösung im Geiste Jürgen Moltmanns⁵⁹ auf der begrifflichen Höhe der gegenwärtigen Diskussionen, insbesondere aber im interdisziplinären Grenzbereich zwischen Philosophie, Theologie und den Naturwissenschaften zu artikulieren. Der Rückgriff auf Joseph Bracken plausibilisiert die partielle Adaption prozessphilosophischer Elemente, die trinitarisch vor der modal starken Bi-direktionalität bewahrt bleiben. Den genuine Beitrag Claytons kann man allerdings im emergenztheoretischen Verständnis des In-Seins Gottes in den Dingen sehen. Schließlich ist einer der wesentlichsten

⁵⁷ Vgl. CRISP, Against Mereological Panentheism [wie Anm. 13], 39.

⁵⁸ Grundgelegt bereits durch PH. CLAYTON, Das Gottesproblem. Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn 1996.

⁵⁹ Vgl. Kapitel 12 dieses Bandes.

Problemkerne des Panentheismus an einem zureichenden Verständnis der Immanenz Gottes anzusetzen. Dass es sich dabei nicht um ein rein theologisches Spezialproblem handelt, sondern mit dem Emergenzbegriff zugleich die metaphysischen Fragehorizonte des naturwissenschaftlichen Weltbildes eröffnet werden, hebt Clayton hervor. Primär scheint dieser Ansatz jedoch gegen naturalistische Reduktionismen gewendet zu sein und bleibt gegenüber der Theologie zurückhaltend. Das »panentheistische Forschungsprogramm« wirbt vielmehr für sich mit innerweltlichen Problemfeldern, die von der Ökologie bis hin zu Frauenrechten reichen. Diese in Aussicht gestellten sozial- und umweltpolitische Benefits dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Aufgabe, dialektisch die Immanenz des Transzendenten, die Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen, des absoluten Grundes im Kontingenten zu denken, als vordringliches Problem erhalten bleibt, das womöglich, wie auch bei John Bishop und Ken Perszyk, auf eine stärker zu entwickelnde transzendente Perspektive verweist.⁶⁰

⁶⁰ Vgl. Kapitel 14 dieses Bandes.