

Matthias Remenyi

Vom Wirken Gottes in der Welt

Zugleich ein Versuch über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie

Ein kurzes, einleitendes Wort vorneweg:¹ Der folgende Beitrag schreitet einen weiten Bogen ab, beginnend mit einigen Bemerkungen zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie und zu den methodischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Dann werde ich mich in einem zweiten Schritt der Gretchenfrage zuwenden, die im Zentrum der Debatte um ein Wirken bzw. Handeln Gottes in der Welt steht: Kann auf Basis des naturwissenschaftlichen Sachstandes ein besonderes Handeln Gottes angenommen werden, mit dem Gott unvermittelt in den Naturkreislauf eingreift? Oder ist statt eines solchen Interventionismus vielmehr ein non-interventionistisches Konzept zu bevorzugen, das Gottes Wirken eher mittelbar im eigenständigen Wirken der endlichen Geschöpfe und Naturprozesse lokalisiert? Es könnte aber auch sein, dass schon die Frage „Interventionismus oder Non-Interventionismus?“ im Ansatz falsch gestellt ist, weil das dahinterliegende Gott-Welt-Verhältnis grundlegend anders zu konturieren ist. Das führt dann im dritten Teil des Aufsatzes zum Stichwort Pantheismus, also zur sogenannten All-in-Gott-Lehre, die ich einerseits im Grundsatz verteidigen, andererseits aber mit einigen für mich unaufgebbaren Elementen des klassischen Theismus vermitteln möchte.

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich am 28.09.2016 an der RWTH Aachen gehalten habe.

1. Naturwissenschaft und Theologie

1.1 Methode und Modell

Versucht man sich in der uferlosen Literatur zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie einen Überblick zu verschaffen, stößt man schnell auf unterschiedliche Modelle der Zuordnung. Ian Barbour z. B. unterscheidet vier solcher möglicher Verbindungen, die sich durch einen wachsenden Grad an wechselseitiger Annäherung auszeichnen: Das Konfliktmodell, für das paradigmatisch der Fall Galilei steht, wird im Lauf der Zeit abgelöst durch ein Modell, das die inhaltliche wie methodische Unabhängigkeit beider Bereiche betont. Heute dagegen dominiert zweifellos das Dialog-Modell, das auf gemeinsame Schnittmengen und Fragestellungen setzt. Noch weiter geht das Integrationsmodell, das eine wirkliche Synthese von Naturwissenschaft und Theologie anstrebt, dies oft mit Hilfe vermittelnder philosophischer Konzepte wie z. B. der Prozessphilosophie.² Andere haben diese Viererreihe Barbours verfeinert oder alternative Relationsbestimmungen vorgelegt.³

Interesse verdient daran nicht so sehr die Frage, wie berechtigt die einzelnen Zuordnungen innerhalb dieser Typologien sind, wie tragfähig diese oder jene Klassifizierung ist oder welches Modell der Verhältnisbestimmung den Vorzug verdient. Viel interessanter ist der zumeist stillschweigend hingegenommene Umstand, dass hier wie selbstverständlich *Modellbildungen* zum Einsatz kommen, mit deren Hilfe man das schwierige Feld von Naturwissenschaft und Theologie zu kartographieren versucht. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die theologische Literatur zum Wirken Gottes in der Welt konsultiert. Auch hier arbeitet man heuristisch überaus erfolgreich mit unterschiedlichen Modellen der Gott-Welt-Beziehung, die wechselseitig miteinander abgeglichen und auf ihre Problemlösungskapazitäten bzw. auf ihre blinden Flecken hin befragt werden. Im deutschsprachigen Raum besonders einflussreich wurde die Studie von Reinhold Bernhardt, der ein aktuelles Modell, das Gott als personal Handelnden versteht, von einem sapiential-ordinativen Modell abgrenzt, das Gott stärker als universal wirkende Erstursache denkt. Bernhardts eigener, sich von beiden absetzender Entwurf mündet in ein pneumatologisch orientiertes Repräsentationsmodell, das

² Vgl. Barbour (2006: 113–50); Barbour (2010). Die genannten vier Kategorien – Konflikt, Unabhängigkeit, Dialog, Integration – fungieren bei diesem Buch als architektonische Grundprinzipien, die den ganzen Aufbau tragen.

³ Vgl. Esterbauer (2014: 28); Esterbauer (1998: 273–77); Russell und Wegter-McNelly (2006: 55.68f.).

Gottes Wirken in der Welt als „ausstrahlende Präsenz“ interpretiert.⁴ Es findet sich kaum eine aktuelle Publikation von Rang im deutschsprachigen Raum, die nicht diese drei Modelle entweder aufgreift und diskutiert, oder die mit ähnlichen Typologisierungen arbeitet.

Es ist gewiss kein Zufall, dass die theologische Arbeit an und mit Modellen gerade im Umfeld des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie besonders prominent wird. Denn mehr noch als von einzelnen inhaltlichen Vorgaben kann die Theologie von den Naturwissenschaften lernen, in Modellen zu denken und die eigene Theoriebildung mit Hilfe von Modellen zu konturieren. Vor aller inhaltlichen Konsultation gilt es, so meine erste These, von den Naturwissenschaften das methodologische Geschäft der Modellbildung in die eigene, die theologische Theoriebildung zu übernehmen.

Im weitesten Sinn ist ein Modell die Repräsentation von etwas anderem als sich selbst. Ein Modell ist eine komplexitätsreduzierende Visualisierung einer an sich abstrakten Wirklichkeit, die mit Hilfe von offenen Analogien eine zumindest prinzipielle Verstehbarkeit ermöglichen will.⁵ Neben dieser Analogizität zeichnet ein Modell sich durch seinen theorieerweiternden Charakter aus. Es steht in der Mitte zwischen einer singulären Hypothese einerseits und einem umfassenderen Paradigma sowie einer holistischen und daher immer auch durch präreflexiv-lebensweltliche Vorannahmen mitgeprägten Denkform andererseits. Trotz seines wirklichkeitserschließenden Charakters weiß ein Denken in und mit Modellen um seine epistemische Begrenztheit: Kein Modell sagt alles, und kein Modell sagt alles richtig. Ob Licht als Welle oder als Teilchen, ob Gott als Handelnder oder als Wirkkraft zu beschreiben ist – beides ist jeweils wahr, deckt aber nicht den ganzen Bereich des Wirklichen. Insofern ergänzen sich Modelle und bedürfen einander auch dann, wenn sie in Spannung zueinander stehen. Niels Bohr bezeichnet das mit Blick auf das genannte Welle-Teilchen-Paradox der Quantenphysik als das „Komplementaritätsprinzip“. Er meint damit, dass „zu einer vollständigen Erhellung ein und desselben Objekts vielleicht mehrere Blickwinkel erforderlich sind, welche eine einheitliche Beschreibung unmöglich machen.“⁶ Aus diesem Grund haben Modelle (im Plural!) auch eine eminent korrektivische Funktion, insofern sie die blinden Flecke der jeweils anderen in den Blick nehmen.⁷

Ein solches Modell-Denken hat aufklärerisches Potential, weil es dem Umstand Rechnung trägt, dass auch in der wissenschaftlichen Theoriebildung Subjekt und Objekt konstitutiv aufeinander bezogen sind. Das gilt nicht nur in der Theo-

⁴ Vgl. Bernhardt (2014: 31); Bernhardt (1999: 313–439).

⁵ Vgl. Görman (2002: 1374); Wolters (2004); Kreiner (1998).

⁶ Zitat von Bohr in Barbour (2006: 167); zum Gesamten vgl. ebd. 165–177.

⁷ Zum Modelldenken in der Theologie vgl. Mühling (2016: 30–37); Mühling (2007: 103–20).

logie; hier ist es evident, weil Theologie die wissenschaftliche Reflexion auf das immer erstpersönlich strukturierte Glaubensphänomen ist. Das gilt vielmehr auch in den Naturwissenschaften: Es ist eine Frage des Experimentaufbaus und damit ein Entscheid des forschenden Subjekts, ob von einem Elektron der Impuls oder die Position bestimmbar ist. Gleichwohl beansprucht ein wissenschaftliches Modell als eine solche relative Erkenntniseinheit Intelligibilität, beansprucht also, der Prüfung anhand ausweisbarer Kriterien zugänglich zu sein.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht wäre wissenschaftliche Modellbildung als Ausdruck eines kritischen Realismus⁸ in der Mitte angesiedelt zwischen einem radikalen Empirismus, einem logischen Positivismus bzw. Verifikationismus einerseits, der nur das als wahr gelten lässt, was positiv messbar und verifizierbar ist, und einem abstrakten Konstruktivismus bzw. Instrumentalismus andererseits, der subjektiven Sätzen und Hypothesen keinerlei objektive Wahrheitsfähigkeit zuspricht. Modelle dagegen nehmen eine prinzipielle und kriteriologisch ausweisbare Wahrheitsfähigkeit für sich in Anspruch, auch wenn faktisch immer nur eine mehr oder minder starke Wahrheitsähnlichkeit zu realisieren ist. Damit wehren sie dem Zwang zum geschlossenen System. Vielmehr entsprechen sie, so Theodor W. Adorno, der „Forderung nach Verbindlichkeit ohne System“.⁹ Theologisch gewendet bedeutet das, dass modellgeleitete Theoriebildung in der Mitte anzusiedeln wäre zwischen dem, was man (mit Heidegger) Onto-Theologie bzw. (mit Kant) Physiko-Theologie genannt hat, einerseits und einer Flucht in die Beliebigkeit des rein subjektiven Narrativs andererseits.

Natürlich unterscheiden sich naturwissenschaftliche Modelle von theologischen in vielerlei Hinsicht. Erinnert sei nur an die induktive und auf Wiederholbarkeit angelegte Methodik der Naturwissenschaften. Und doch ist die anzulegende Kriteriologie für die Tauglichkeit eines Modells gar nicht so unähnlich: Neben heuristischer Effizienz und möglichst breiter Anwendbarkeit umfasst dies v. a. Übereinstimmung mit den Daten, d. h. mit Blick auf die Theologie: Schrift- und Traditionssensibilität, sodann interne Konsistenz und systemische Kohärenz, d. h. innere Stimmigkeit und Widerspruchsfreiheit der einzelnen Modellelemente und ihrer Verknüpfungen, und schließlich interdisziplinäre Passfähigkeit. Wiederum mit Blick auf die Theologie bedeutet das, dass theologische Gehalte zumindest der Mindestanforderung genügen müssen, den gesicherten naturwissenschaftlichen Befunden nicht zu widersprechen.

⁸ Vgl. Losch (2014: 69–94).

⁹ Zitatnachweis bei Lesch (1998: 360).

1.2 Naturgesetz und Kausalität

Fragt man nun in einem zweiten Schritt nach den inhaltlichen Aspekten der naturwissenschaftlichen Theoriebildung, die von Seiten der Theologie bei der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt zu beachten sind, so ist dies neben der regulativen Kraft der Naturgesetze – seien es die Gesetze der Newtonschen Physik, der Allgemeinen wie der Speziellen Relativitätstheorie, der Thermodynamik oder der Quantenmechanik – vor allem die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips.

Was die Naturgesetzlichkeit anbelangt, so ist es eine fast schon ritualisierte Übung in der entsprechenden theologischen und naturphilosophischen Literatur, auf die Kontingenz naturgesetzlicher Phänomene hinzuweisen. Naturgesetze, so steht oft zu lesen, seien keine metaphysischen Wesensdeterminanten der *Naturdinge*, sondern regulative Erklärungen für *Naturerfabrungen*.¹⁰ Es gäbe also keine *a priori* notwendige Naturordnung, sondern nur eine aus den Ereignissen selbst ableitbare und daher zwar zuverlässige, aber eben doch kontingente Erklärbarkeit dieser Naturphänomene aufgrund beobachtbarer Regularitäten. Gleiches gilt, wie vor allem Jürgen Mutschler nicht müde wird zu betonen, für das sog. Kausalitätsprinzip, für die Annahme also, dass jede Wirkung auf eine sie auslösende Ursache zurückgeführt werden kann. So sei hochgradig umstritten, was denn überhaupt unter Kausalität präzise zu verstehen sei. Während nahezu alle physikalischen Gleichungen symmetrisch seien ($E=mc^2$ entspricht $mc^2=E$), gelte für Kausalbeziehungen gerade das Gegenteil: Ist A die Ursache von B, dann B niemals von A. Kausalbeziehungen bezeichnen asymmetrische Relationen. Der Ursprung der Kausalitätsvorstellung liege, so Mutschler, in unserem handelnden Eingreifen in die Welt und werde dann analog auf die Natur übertragen. Die von der Physik und ihren mathematischen Gleichungen beschriebene Welt sei dagegen „eine kausalitätsfreie Zone“.¹¹ Daher sei das Kausalitätsprinzip ebenfalls nicht mehr als eine regulative Idee,¹² als, so Mutschler wörtlich, eine „*Forschungsmaxime* [...]“: Suche zu jedem materiellen Effekt eine materielle Ursache“.¹³

Das Ziel dieses Ansinnens ist klar: Sind die Naturgesetze keine ontologischen Determinanten, sondern kontingente epistemologische Kategorien, fällt auch die Annahme eines totalen Naturdeterminismus weg. Der laplacesche Dämon wäre gebannt: Auch bei genauer Kenntnis aller Antezedensbedingungen wäre es unmöglich, die Zukunft exakt zu berechnen. Ist das Kausalitätsgesetz eine „regulati-

¹⁰ Vgl. Beutler (2009: 101); ähnlich Weissmahr (1997: 32).

¹¹ Mutschler (2016: 90).

¹² Mutschler (2011: 148.150).

¹³ Mutschler (2016: 94).

ve Idee, die keine bestimmte Ontologie festlegt“,¹⁴ so fällt natürlich auch die Notwendigkeit weg, das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt als einen absoluten Determinismus zu lesen. Es geht darum, naturwissenschaftliche Theoriebildung von einem weltanschaulichen Naturalismus bzw. Materialismus abzugrenzen, um Raum für das Reich des Geistes zu schaffen: für die Freiheit, für die Frage nach Gründen, für Sinn, letztlich für Gott. Und die zentrale Strategie ist, auf die spekulativ-metaphysischen, weil durch keine Naturwissenschaft gedeckten Wurzeln des Naturalismus bzw. Materialismus hinzuweisen. Dass alles, was ist, Materie ist, ist kein naturwissenschaftlicher, sondern ein metaphysischer Satz, weil er ein Letztes, ein Unhintergebares und Unbedingtes postuliert.¹⁵

Alvin Plantinga bringt das unnachahmlich auf den Punkt: „[T]here is superficial conflict but deep concord between science and theistic religion, but superficial concord and deep conflict between science and naturalism.“¹⁶ Naturwissenschaft und Theismus mögen vielleicht oberflächlich konfliktieren, in Wirklichkeit aber harmonieren sie zutiefst. Naturwissenschaft und Naturalismus dagegen mögen vielleicht oberflächlich harmonieren, in Wirklichkeit aber schließen sie sich aus. Freilich zeigt gerade Alvin Plantingas letztlich evangelikaler Theismus, dass sich diese (in sich völlig berechnete) These apologetisch nutzen lässt, um die entsprechende Beweispflicht kurzerhand umzukehren: Bis zum Erweis des Gegenteils habe nicht die Theologie das besondere Handeln Gottes zu verteidigen, sondern die Naturwissenschaft ihre entsprechende Nullhypothese.¹⁷ In dieser Lesart ist die naturwissenschaftliche Interpretationsbasis nicht nur für non-interventionistische Modelle offen, sondern auch für einen maximalen Interventionismus.¹⁸ Daniel von Wachter z. B. vertritt die These, dass Naturgesetze lediglich sagen, „in was für Situationen was für Tendenzen bestehen“. ¹⁹ Daraus leitet er dann die interventionistische Maximalforderung ab: Gott kann alles, was nicht logisch unmöglich ist oder seinem Wesen als absoluter Gutheit widerspricht. Daher sei im Gegensatz zur Standardmeinung unter Theologen ein theistischer Non-Interventionismus zutiefst irrational.²⁰

Freilich – und das wäre meine Gegenthese zu Plantinga und v. Wachter – geht es ja gar nicht um die prinzipielle Kontingenz der Naturgesetze und Kausalitäts-

¹⁴ Mutschler (2011: 158).

¹⁵ Meixner (2014: 175) kann zeigen, dass sowohl das Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen als auch das allgemeine (innerphysische) Kausalprinzip metaphysische Aussagen sind.

¹⁶ Plantinga (2011: ix, preface).

¹⁷ Vgl. die entsprechende Kritik an Plantinga bei Löffler (2014: 105–8).

¹⁸ Vgl. Mühling (2013: 1432).

¹⁹ Wachter (2009: 318).

²⁰ Vgl. ebd. 326–328.

prinzipien, sondern es geht um deren exorbitante lebensweltliche und wissenschaftliche Tauglichkeit. Dieser umfassende praktische Erfolg ist es, der mit Blick auf die naturwissenschaftlichen Befunde eine möglichst konservative theologische Modellbildung ratsam erscheinen lässt. Uwe Meixner spricht hier zu Recht von der „rationalen ‚Würde‘“ des Kausalitätsprinzips und der entsprechenden naturgesetzlichen Regularitäten,²¹ was – nebenbei bemerkt – insofern nicht ganz ohne Ironie ist, als Meixner einer der profiliertesten und entschiedensten neocartesianischen Substanzdualisten deutscher Zunge ist. Doch wie auch immer dem sei: Sehen wir uns auf dieser Folie einige der gängigsten Modelle zum Wirken Gottes in der Welt etwas näher an.

2. Interventionismus oder Non-Interventionismus? Modelle des Wirkens Gottes in der Welt

2.1 Non-Interventionismus: der Streit um die Ursachen

Sieht man einmal vom Deismus ab, der jegliches Wirken Gottes in der Welt ablehnt, kommt zweifellos das thomistisch geprägte Erst-und-Zweitursachenmodell von Béla Weissmahr dieser Forderung nach möglichst umfassender Passfähigkeit zu den Naturwissenschaften am weitesten entgegen. In den 1970er-Jahren entwickelt,²² wird es in verschiedenen Spielarten bis heute vertreten.²³ Die Grundidee lautet, dass Gott nicht unvermittelt in das Weltgeschehen eingreift, sondern als transzendente Erstursache immer nur vermittelt durch geschöpfliche Zweitursachen wirkt. Gott wirkt durch die Eigenwirksamkeit und Freiheit seiner Geschöpfe. Weissmahr negiert also nicht ein besonderes Wirken Gottes, aber er versteht es als stets medial vermittelt.²⁴ Würde Gott direkt und unvermittelt intervenieren,

²¹ Meixner (2014: 177). Dieser rationalen Würde entspricht für Meixner ebd. das „Gebot, sich gegenüber dem allgemeinen Kausalprinzip und dem Prinzip der kausalen Geschlossenheit des Physischen möglichst konservativ zu verhalten“. Gerade weil dem unumschränkt zuzustimmen ist, scheint mir in dieser Hinsicht die Alternative zwischen Neocartesianismus und Neoaristotelismus eigentlich klar zu sein: Neoaristotelismus.

²² Vgl. Weissmahr (1973).

²³ Vgl. Grom (2009); ähnlich auch die Stoßrichtung der Argumentation bei Böttigheimer (2013).

²⁴ Weissmahr (1997) betont ausdrücklich: „Ein Gott, der in der Welt nicht als Person, als freies Subjekt handeln kann, ist für uns bedeutungslos“. Zum Modell der metaphysischen Erstursache, die durch physische Zweitursachen handelt, vgl. gut zusammenfassend Bernhardt (2014: 26–29) – hier mit Blick auf Karl Rahner, der dieses Modell ebenfalls vertritt.

würde er zu einem innerweltlichen Faktor neben anderen innerweltlichen Faktoren. Er ginge seiner Transzendenz verlustig.²⁵ Das ist das erste zentrale Argument gegen einen direkten Interventionismus: die Transzendenz Gottes.²⁶

Nun hat bereits Raphael Schulte darauf aufmerksam gemacht, dass Weissmahrs Unterscheidung zwischen transzendentaler Erst- und kategorialer Zweitursache nur auf das allgemeine Schöpfungshandeln Gottes in der *creatio ex nihilo* bzw. (dann seinserhaltend) in der *creatio continua* anzuwenden sei. Daneben greife aber – zumindest in thomistischer Tradition – mit Blick auf das direkte und besondere Wirken Gottes die Unterscheidung zwischen göttlicher Prinzipal- und geschöpflicher Instrumentalursächlichkeit.²⁷ Und eben hier sind wir beim zweiten zentralen Argument gegen einen direkten und unvermittelten Interventionismus Gottes: die sich ihrer selbst bewusste Freiheit des geistbegabten Geschöpfs bzw. die Eigentätigkeit und Selbstzwecklichkeit der nichtmenschlichen Geschöpfe. Wie nämlich sind die Freiheit und der Selbststand eines Instruments zu denken?

Ein Blick ins Detail kann das gut belegen: Schulte referiert treu, dass die Instrumentalursache „gerade nicht aus eigener Kraft, noch weniger aus eigener ‚Initiative‘“ wirkt, „sondern nur, soweit und wozu sie von einer *causa principalis* bewegt und durch deren Kraft zu einer Wirkfähigkeit erhoben wird, die *gerade nicht* ihre *Eigenwirksamkeit* ist“.²⁸ Hans Kessler greift den Gedanken auf, um das durch menschliche Akteure vermittelte, besondere (innovatorische) Wirken Gottes in der Welt zu illustrieren, modifiziert ihn aber an entscheidender Stelle. Menschliche Akteure seien kraft göttlicher Prinzipalursächlichkeit in ihrem Eigenwirken als Instrumentalursache zu einer Wirkung erhoben, „welche ihre eigenen Fähigkeiten übersteigt und doch ihre eigene [sic!] Wirkung ist“.²⁹ Im Übrigen, so Kessler weiter, sei aber schon die thomistische Terminologie missverständlich, weil es um ein Miteinander von befreiender Freiheit Gottes und sich Gott übereignender Frei-

²⁵ Vgl. die gesamte vorangehende Argumentation seines Buches bilanzierend Weissmahr (1973: 187); ähnlich Weissmahr (1997).

²⁶ Vgl. Weissmahr (1973: 144): „Die Meinung, Gott greife in gewissen Fällen ohne Vermittlung geschöpflicher Ursachen in die Welt ein, ist unmetaphysisch und führt zur Leugnung der Transzendenz Gottes.“ Zu Weissmahr vgl. Negel (2013: 120–27), ebd. auch in Aufnahme der Kritik Raphael Schultes. Negels Ausführungen berühren sich insofern in einigen Punkten mit meinem hier vorgelegten Versuch, als Negel m. E. zu Recht die Rede von einem (äußerlichen) Eingreifen Gottes für irreführend hält (vgl. ebd. 125) und stattdessen ein panentheistisch grundiertes Gott-Welt-Verhältnis favorisiert, das diese Extern-intern-Metaphorik unterläuft (vgl. ebd. 166–74: „Trinitarischer Pan-en-theismus als angemessenes Modell für das Wirken Gottes in der Welt“).

²⁷ Schulte (1988: 123–26).

²⁸ Ebd. 123f.

²⁹ Kessler (2006: 100).

heit des Menschen ginge. In diesem personalen Modell gelte nun aber: „[J]e mehr sich der Mensch Gott übereignet [...], desto freier und eigenständiger wird er“.³⁰

Ich erwähne diese Debatte aus den 1980ern- und 1990ern, weil sie bis heute ungelöst ist und wie in einem Brennglas die gesamte Problematik der Rede vom Wirken Gottes in der Welt bündelt. Weder die nachfolgenden stärker personalistischen und phänomenologischen Modelle im deutschen Sprachraum (dazu gleich mehr), noch die parallele angloamerikanische *Special-divine-action*-Debatte und das Argument der doppelten Täterschaft (*double agency*; Austin Farrer) haben nach meiner Einschätzung das Problem bisher überzeugend bearbeiten können.

Zumeist fährt man zur Bearbeitung eine doppelte Strategie; paradigmatisch nachzulesen ist das etwa in dem genannten Beitrag Kesslers: Erstens ersetzt man das kausale Modell durch ein personales, und zweitens rekurriert man auf das von Karl Rahner stammende Axiom einer direkten Proportionalität von göttlicher und menschlicher Freiheit, von kreatürlichem Eigenstand und Gottabhängigkeit des Geschöpfes. So schreibt Karl Rahner in seinem *Grundkurs*: „Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße.“³¹ Doch dieses Axiom ist philosophisch wie theologisch überaus mysteriös. Die entscheidende Frage, die schlechterdings alle Modelle des Wirkens Gottes zutiefst betrifft, lautet daher, wie eine solche direkte Proportionalität zu denken ist bzw. mit welchen ontologischen Implikationen und Folgeverpflichtungen ein solches Axiom verbunden ist. Um meine These mit Blick auf den dritten Teil dieses Vortrags schon vorweg zu nehmen: Ich bin überzeugt, dass der alleinige Verweis auf den personal-dialogischen Charakter der Gott-Mensch-Beziehung das Problem nicht löst, sondern eher verdeckt, und dass nur ein im weitesten Sinn panentheistisches Modell diese ontologischen Konsequenzen zu tragen vermag. Ein solches panentheistisches Denkmodell ist daher als kritische Tiefendimension eines jeden Theismus unverzichtbar.

2.2 Gott als personal Intervenierender

Das lässt sich schön zeigen anhand der 2006 erschienenen Habilitationsschrift von Klaus von Stosch. Weissmahrs Zweitursachenmodell und ihm verwandte Spielarten kritisiert er als semi-deistisch.³² In Abgrenzung von diesen eher kausal-analytisch geprägten Gott-Welt-Modellierungen vertritt er ein personal grundier-

³⁰ Ebd. 100.

³¹ Rahner (1976: 86)(= SW 26, 80).

³² Stosch (2006: 105.113).

tes Modell, das Gott als personal Handelnden in Interaktion mit seinen Geschöpfen sieht. Gott liebt und umwirbt sie nach dem Maß jener Liebe, die in Jesus Christus ein für alle Mal offenbar geworden ist, aber er zwingt und nötigt sie zu nichts. Das bedeutet freilich nicht, dass Gott nicht als durch besonderes Handeln intervenierender gedacht werden müsste. Ein solches Handeln ist für von Stosch primär auf der personalen Ebene angesiedelt: Gott handelt in der Geschichte, indem er zum einen mittelbar durch menschliche Akteure, die sich in besonderer Weise seinem Ruf gegenüber öffnen, auf andere einwirkt. Das ist ohne Weiteres mit non-interventionistischen Modellen vereinbar und wird in dieser oder ähnlicher Form von den meisten Theologen vertreten. Zum andern aber interveniert Gott von Stosch zufolge, indem er unmittelbar in besonderen und „individuellen Akten [...], die aber bewusstseinsimmanent konzipiert bleiben“,³³ eine Person intramental mit der Kraft seiner Liebe umwirbt, zum Guten reizt und ihr so „neue Lebensmöglichkeiten und Handlungsalternativen aufzeigt“.³⁴ Gedacht ist hier an Erfahrungen des Geführt- und Aufgehobenseins, an Eingebungen und Intuitionen, Berufungserfahrungen usw.³⁵ Die Transzendenz Gottes bliebe dabei unangestastet, weil es der basalen Grund-Gegründetes-Relation von Gott und Welt nicht widerspräche, wenn Gott als transzendenter Ursprung der Welt darüber hinaus ab und an direkt in diese interveniere.³⁶ Und die Freiheit des Geschöpfes bliebe unangestastet, weil Gott nicht zwingt und nötigt, sondern zwar bewusstseinsimmanent, gleichwohl aber nicht-manipulativ um die Freiheit des endlichen Subjektes wirbt. Richtschnur und Maß ist immer die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als kenotische, gewaltfreie Liebe.

Nun bleibt freilich bei näherem Hinsehen durchaus unklar, wie genau ein solches unvermitteltes, direkt-intervenierendes und bewusstseinsimmanentes Handeln Gottes gedacht werden kann, das zugleich nicht manipulativ oder gar zwingend ist. Denn entweder ist es direkt und unvermittelt; dann aber müsste ihm, weil es ein Handeln Gottes ist, eine solche Evidenz eignen, dass für die subjektive Freiheit des endlichen Subjekts wenig Raum bliebe. Auch eine Manipulation zum

³³ Ebd. 170.

³⁴ Ebd. 86.

³⁵ Vgl. ebd. 171.

³⁶ So die Grundthese v. Stoschs gegen Béla Weissmahr, Peter Knauer u. a., bes. ebd. 108: „Aber wieso sollte Gott eine Naturkraft *sein*, nur weil er *gelegentlich* wie eine Naturkraft *wirkt*“ Behauptet werde ja nur, dass „er als allmächtiger Schöpfer auch so wirken kann wie seine Geschöpfe“. Und weiter heißt es ebd. 109: „Der Denkfehler Weissmahrs steckt in der Behauptung, dass Gott selbst dem Geschöpf kommensurabel wird, wenn er wie ein Geschöpf handelt.“ Ähnlich Negel (2013: 125), der die These Weissmahrs, dass eine direkte Intervention Gottes in die Schöpfung deren Freiheit widerrufe, gar für einen „kuriosen Einwurf“ hält.

Guten bleibt eine Manipulation. Oder aber die Freiheit des empfangenden Subjekts zum Anderskönnen soll gewahrt bleiben und die göttliche Intervention tatsächlich als nicht-manipulativ gedacht werden. Dann bleibt aber nur, auch bei solchen Akten auf das Konzept des medial-vermittelten Handelns Gottes zurückzugreifen. Es ist folglich in Rechnung zu stellen, dass auch bewusstseinsimmanente Gotteserfahrungen immer und notwendig mediale Erfahrungen sind – eben vermittelt durch das Bewusstsein des erfahrenden Subjekts, das gezwungen ist, sich diese Erfahrung reflexiv und deutend anzueignen.³⁷ Wäre es anders, verlören diese ihren Charakter als Glaubensakte. Um es zuzuspitzen: Wer nie zweifelt, muss sich fragen lassen, ob er wirklich glaubt.

Das non-interventionistische Argument zugunsten der Freiheit des endlichen Subjekts scheint also durchaus stärker zu sein, als der Hinweis auf das Nicht-Manipulative des Handelns Gottes vermuten lässt. Ähnliches gilt auch für das Argument der Transzendenz Gottes, denn dieses hängt aufs Engste mit der behaupteten direkten Proportionalität von Endlichem und Absolutem zusammen. Klaus von Stosch weiß um die immense Bedeutung wie um die bleibende Rätselhaftigkeit dieses Axioms,³⁸ will es aber augenscheinlich stärker als die Tradition vor ihm auf einer voluntativ-dialogischen Ebene angesiedelt wissen: Eine direkte Proportionalität zwischen Gott und Mensch stellt sich dann ein, wenn der Mensch sich dem Angebot Gottes öffnet und Gottes Heilswillen entspricht. Würde man das Proportionalitätsaxiom dagegen nur mit Blick auf die erst- und zweitursächliche Fundierungsrelation zwischen Schöpfer und Geschöpf anlegen, wie bei Rahner oder Weissmahr der Fall, bliebe es, so von Stosch, bei einem als ungenügend zu kritisierenden Semideismus.³⁹

So wahr es nun ist, dass die genannte Proportionalität in einer willentlichen Übereignung des endlichen Subjekts an den Gotteswillen zu ihrem Höhepunkt kommt (endgültig und unüberbietbar in der Person Jesu von Nazaret), so wahr ist doch auch, dass sie gerade dann verfehlt wird, wenn man sie auf dieses voluntative Moment reduziert. Denn die Übereinstimmung von absolutem und endlichem Willen kann nur dann als direkt proportional gedacht werden, wenn eine entspre-

³⁷ Gleiches gilt, das sei am Rande erwähnt, für die Ostererfahrungen der ersten Jünger. Auch die Evidenz der österlichen Selbstbekundungen des Auferstandenen ist nicht so zu denken, als wäre die Freiheit der Jünger einfachhin dispensiert gewesen. Vielmehr mussten auch sie glaubend und vertrauend Ja sagen zu dem, was ihnen widerfuhr. Das ist aber nur möglich, wenn sich die (in sich absolute) Evidenz des Göttlichen im Geschehen der Selbstmitteilung an das Endliche medial vermittelt zu erkennen gibt, d. h. sich im Zuge ihres Rezeptionsprozesses selbst symbolisch brechen lässt. Die theologische Alternative wäre, traditionell gesprochen, die volle *visio beatifica* schon hier und jetzt.

³⁸ Vgl. Stosch (2006: 26ff.36.85.113).

³⁹ Vgl. ebd. 113.

chende ontologische Fundierungsrelation dies ermöglicht. Im Hintergrund auch der voluntativen Entsprechung steht ja die ganz berechnete These von Stoschs, dass Gottes Handeln einzig als „Ermöglichung von Freiheit“⁴⁰ angemessen zu verstehen ist. Würde Gott nun lediglich als ein wenn auch mit besonderen Kenntnissen und Fähigkeiten ausgestattetes, intervenierendes Handlungssubjekt gedacht, träte er damit zumindest potentiell in Konkurrenz zu endlichen Subjekten mit je eigenen Intentionen. Dann aber wäre nicht mehr einsichtig zu machen, weshalb diese anderen und gegebenenfalls konträren Intentionen der Geschöpfe ausgerechnet dann unfrei werden, wenn sie nicht mit Gottes Plänen übereinstimmen. Warum sollte ich meine Freiheit verlieren, nur weil ich sie *inhaltlich* anders als andere mir begehrende Freiheit ausrichte, und sei diese göttlich? Das ist nur dann plausibel, wenn die voluntativ-dialogische direkte Proportionalität durch ein – wie auch immer ontologisch zu fassendes – Fundierungsverhältnis gestützt wird, das göttliche und menschliche Freiheit auf grundsätzlich unterschiedlichen Ebenen ansiedelt. Nur mit einer solchen ontologisch strikt asymmetrischen Relationierung von endlicher und absoluter Freiheit ist Rahners Axiom haltbar.⁴¹ Das aber bedeutet: Eine starke Transzendenz Gottes, wie sie z. B. in Béla Weissmahrs Zweitursachenlehre, aber auch in Karl Rahners Transzendentaltheologie gedacht wird, ist unumgänglich, soll denkerisch am Axiom direkter Proportionalität festgehalten werden können.⁴²

⁴⁰ Ebd. 85.

⁴¹ Lerch (2015: 177) vertritt daher ganz zu Recht die These: Das „Proportionalitätsaxiom setzt ein nichtkategoriales, sondern transzendentales Gott-Welt-Verhältnis voraus, das als schöpferisches Freisetzungsverhältnis verstanden wird“. Ähnlich auch ders., Selbstmitteilung Gottes, 435.

⁴² Auf ihre Weise bestätigt das auch die freiheitstheoretische Kritik an Rahners Axiom. Denn sie bestreitet zwar ein solches ontologisches Fundierungsverhältnis (Absage an Partizipationsontologie, Grund-Gegründetes-Relationalität oder Seinsanalogie), holt es aber über die Affirmation von Kierkegaards Allmachtsbegriff wieder ein. Kierkegaard sieht bekanntlich die absolute Allmacht Gottes gerade darin, ein gegenüber der Allmacht freies Wesen zu wollen und zu schaffen. Die gelingt nur, weil dieses Vermögen Gottes wirklich absolut im Sinne einer nicht gegensatzabhängigen Macht ist. Diese fehlende Gegensatzabhängigkeit nun, die Fähigkeit also, Anderes ganz und einzig um dessen Seinsollen willen zu wollen, ist das funktionale Äquivalent zu Rahners transzendentaltheologisch angesetzter direkter Proportionalität. Das wird sich gleich noch deutlicher zeigen, wenn die Idee des *Non-aliud* des Cusaners ins Spiel kommt.

2.3 Göttliche Interventionen in Naturabläufe?

Neben dem direkt-unvermittelten Handeln Gottes, das sich in bewusstseinsimmanenten Akten vollzieht, kennt Klaus von Stosch auch ein „Handeln Gottes in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze. Gedacht ist an ein Handeln innerhalb der statistischen Schwankungsbreite der Naturgesetze, d. h. Gott kann die natürlichen Abläufe dann ohne Einschränkung der menschlichen Freiheit beeinflussen, wenn dieses Handeln nicht vom Zufall zu unterscheiden ist.“⁴³ Damit greift von Stosch einen Impuls auf, der vor allem in der angelsächsischen Divine-action-Debatte stark präsent ist, und der sich hier insbesondere auf zwei Felder bezieht: auf die Quantenfluktuationen im mikrophysikalischen und auf die chaotischen Systeme im makrophysikalischen Bereich. Beide Male geht es im Prinzip um eine ähnliche Grundidee. Naturwissenschaftliche Befunde legen nahe, dass einzelne Ereignisse oder Prozesse im mikro- wie im makrophysikalischen Bereich bleibend indeterminiert sind. Diese Offenheit wird nun genutzt, um hier ein besonderes und unvermitteltes Handeln Gottes verankern zu können, das – eben aufgrund dieser naturwissenschaftlich zu konstatierenden Indeterminationen – gleichwohl mit den naturwissenschaftlichen Befunden vereinbar bleibt.⁴⁴

So verlockend diese Möglichkeit auf den ersten Blick zu sein scheint, so vertrackt sind die Probleme auch hier, wenn man ins Detail blickt. Mit Blick auf die Quantentheorie ist z. B. gar nicht so eindeutig, ob die zu beobachtenden Indeterminismen und Zustandsüberlagerungen nun epistemischer oder ontologischer Art sind. Sind unsere Messgeräte nur zu ungenau, um z. B. Impuls und Ort des Elektrons zugleich messen zu können, oder liegt die Unvorhersagbarkeit in der Natur der Phänomene und ist also als ontologisch zu bezeichnen? Vor allem aber: Gott müsste in jedem Fall in bestehende Naturprozesse intervenierend eingreifen; im ersten Fall, indem er einen uns zwar unbekannt, faktisch aber feststehenden Naturablauf manipuliert, und im zweiten Fall, indem er eine ontologische Naturoffenheit, einen starken ontologischen Zufall also, in seinem Sinne kausal beeinflusst und in die von ihm gewünschte Richtung lenkt. Die vermeintliche Konkordanz mit den Naturwissenschaften entpuppt sich als latenter Supranaturalismus.⁴⁵

⁴³ Stosch (2006: 170).

⁴⁴ Die Literatur zu diesem Thema ist uferlos; v. a. in amerikanischen Journals hat sich hier eine breite Debatte entwickelt, die ich an dieser Stelle auch nicht ansatzweise referieren kann. Einen ersten Einblick bieten (durchaus kritisch) Böttigheimer (2013: 254–64) sowie (eher wohlwollend) Stosch (2006: 123–52).

⁴⁵ So lautet die mir sehr einleuchtende Zentralthese von Hüttenhoff (2011: 350–58), der sich eine intensive Diskussion chaostheoretischer (ebd. 358–61), quantenphysikalischer (ebd. 362–66) und emergenztheoretischer (ebd. 366–70) Ansätze anschließt. Das Resümee Hüttenhoffs findet sich ebd. 377: „Die hier vorgetragenen Ausführungen legen nahe, dass ein

Völlig unklar bleibt außerdem, wie Gott entsprechende Amplitudeneffekte, die ausgehend von quantenmechanischen Indeterminismen eine auch makrophysikalisch relevante Einflussnahme garantieren, bewerkstelligen sollte. Er müsste hier ganze Kaskaden von Ereignisketten kontrollieren und in seinem Sinn kausal beeinflussen; dies aber immer so, dass – wie ja Klaus von Stosch zu Recht anmahnt – der Rahmen des statistisch Erwartbaren nicht oder zumindest nicht allzu oft überdehnt wird, um unser Vertrauen in die Verlässlichkeit der Naturgesetze nicht zu gefährden und um unsere Freiheit durch allzu offensichtliche Epiphanien des Göttlichen nicht zu unterlaufen. Genau identische Probleme stellen sich, wenn man im makrophysikalischen Bereich göttliche Top-down-Interventionen in chaotischen Systemen annimmt, wie es etwa John Polkinghorne vertritt.⁴⁶ Auch hier ist also die Supranaturalismus-Gefahr größer als zunächst angenommen.

2.4 Wirken Gottes und Theodizee

Natürlich stellt sich bei solchen Modellen der direkten Intervention Gottes in Naturprozesse hinein die Theodizeefrage in besonderer Schärfe: Wenn Gott tatsächlich willens und in der Lage ist, in die Natur einzugreifen, und sei es auch nur epistemisch verdeckt, warum tut er es dann nicht viel öfter? Wenn Gott die Naturgesetze zumindest ab und an für seine Zwecke unmittelbar in Dienst nehmen kann, so fragt sich, ob die Welt, wie wir sie erleben, wirklich die beste aller möglichen Welten ist. Wenn mir an dieser Stelle die Polemik erlaubt ist: Wäre eine Welt, in der Adolf Hitler irgendwann in den frühen 1920ern eine durch göttlich evozierte Quantenprozesse samt entsprechender Amplitudeneffekte ausgelöste Herzinsuffizienz erlitten hätte, die seine weitergehenden beruflichen Ambitionen verunmöglicht und ihn zu einem zurückgezogenen Dasein als Kunstmaler gezwungen hätte, nicht doch eine insgesamt bessere Welt gewesen?

Gerade die Theodizeefrage zeigt, dass sich das Problem einer direkten Proportionalität von Eigenstand und Gottabhängigkeit des Geschaffenen auch auf natürlicher, vorwillentlicher Ebene stellt. Und auch hier ist es ratsam, die unterschiedlichen Ebenen zu beachten. Wie anders sollte das rahnersche Axiom angesichts einer Welt der Mutation und Selektion, des *survival of the fittest* auch gedacht wer-

besonderes göttliches Handeln nur vertreten werden kann, wenn man eine Form des Supranaturalismus in Kauf nimmt. Die ‚nicht-interventionistischen‘ Ansätze überwinden den Supranaturalismus nicht.“

⁴⁶ Vgl. neben den Hinweisen bei Böttigheimer, v. Stosch und Hüttenhoff und der dort genannten Literatur noch Loichinger (2003: 82–95).

den können? Christine Büchner betont daher in ihren phänomenologisch orientierten Arbeiten zum Wirken Gottes ganz zu Recht, dass eine Theorie des Wirkens Gottes vor allem dessen fundamentale Andersheit gegenüber dem geschöpflichen Wirken zu modellieren hätte. Gott muss, soll er nicht willfähriger Mitvollstrecker des geschöpflichen Fressens und Gefressenwerdens werden, nicht als ein Akteur neben anderen, geschöpflichen Akteuren, sondern „in seiner wesentlichen Alterität“⁴⁷ innerhalb der Kausalitäten der Welt gedacht werden. Ihre Grundthese lautet nun, dass Gott gerade in seinem Sich-selbst-Geben die Selbstbehauptungsmechanismen der endlichen Geschöpfe unterläuft. Denn, so Büchner: „Sich-Geben ist das Gegenteil von Sich-Selbst-Behaupten“,⁴⁸ es ist ein Wirken ohne machvolle Einflussnahme, ein Wirken, das seine Wirksamkeit nur entfalten kann, wenn es angenommen wird. Nur für ein solches Wirken, das *per definitionem* nicht in Konkurrenz zu geschöpflichem Wirken treten kann, kann das rahnersche Axiom der direkten Proportionalität Anwendung finden. Ein Gott also, der – so nochmals Büchner – „mit und in der Welt anders als die Welt ist“,⁴⁹ wäre zu denken. Das Fremdwort, das diesen Satz auf den Begriff bringt, lautet Panentheismus.

3. Jenseits der Aporie: Panentheismus als Rahmenparadigma

3.1 Begriffsklärung

Panentheismus ist ein Kunstwort, das seit dem 19. Jahrhundert als gräzisierungsbefreite Wiedergabe des deutschen Begriffs „All-in-Gott-Lehre“ in Gebrauch ist. Wörtlich übersetzt besagt Pan-en-theismus, dass alles in Gott ist. Nun hat man zu Recht darauf hingewiesen, dass dieser Begriff für sich genommen nichts weiter als eine Leerformel ist, die für verschiedenste Gott-Welt-Relationierungen in Anspruch genommen werden kann. Weder ist von vornherein klar, was mit dem Allquantor „alles/All-“ gemeint ist, noch ist eindeutig, was mit dem Begriff „Gott“ ausgesagt sein soll. Vor allem aber das beides vermittelnde Wörtchen „in“ ist erklärungsbedürftig.⁵⁰ Es signalisiert eine Einheit von Gott und Welt, welche ihre Verschie-

⁴⁷ Büchner (2008: 49).

⁴⁸ Ebd. 50.

⁴⁹ Ebd. 53. Dieser Aufsatz aus dem Jahr 2008 gibt wesentliche Intuitionen der zwei Jahre später veröffentlichten Habilitationsschrift Büchners wieder. Vgl. Büchner (2010: bes. 28–39.83–95.378–389). Vgl. außerdem den Beitrag von C. Büchner in diesem Band, wo sie selbst zum Schluss ebenfalls die Parallele zum Panentheismus zieht.

⁵⁰ Göcke (2015: 39.48–55).

denheit nicht ausschließt; bzw. umgekehrt: es thematisiert eine Gott-Welt-Differenz, welche nochmals von einer vorgängigen, sie umfassenden und fundierenden Einheit – eben: Welt „in“ Gott – getragen wird. Panentheistisches Denken versteht Gott als ein Allumfassendes, das gerade deshalb, weil es alles umfasst, fundiert, trägt und durchdringt, zugleich ein Gegenüber der Welt bildet. Der Begriff ist in der Mitte angesiedelt zwischen einem monistischen Pantheismus oder radikalen Spinozismus, der zwischen Gott und Welt eine plane Identitätsrelation postuliert – die Welt ist Gott, *deus sive natura* –, einerseits und einem dualistischen Theismus andererseits, der – wie z. B. im klassischen Thomismus – die Aseitität und Immutabilität Gottes so stark betont, dass solcherart gar keine reale Relation Gottes zur Welt mehr gedacht werden kann.

Demgegenüber besagt die Fundamentalstruktur des Panentheismus eine Einheit in Differenz bzw. genauer: eine Einheit von Einheit und Verschiedenheit im Gott-Welt-Verhältnis.⁵¹ Das kleine Wörtchen „in“ zeigt also eine wechselseitige Immanenz-, aber keine Identitätsrelation zwischen Gott und Welt an. Das bedeutet, dass das Geschaffene zwar nicht mit Gott in eins fällt, wohl aber – wie Klaus Müller treffend formuliert – „ein Feedback auf Gott“ entfaltet.⁵² Gott bleibt nicht unberührt von dem, was in und mit der Welt geschieht, denn die Macht, mit der er alles im Sein erhält, ist die Macht der Liebe, die sich von allem, was sie freigesetzt hat, zuinnerst betreffen lassen will. Diese tiefe Immanenz Gottes in allem Geschaffenen macht deutlich, dass der Streit um Interventionismus oder Non-Interventionismus letztlich sinnlos ist, weil beide Alternativen Gott lediglich als eine supranaturale Größe denken, die quasi nur „von außen“ in eine Welt eingreifen kann, die „in sich“ nach eigenen Regelmäßigkeiten verläuft. Dem latenten Supranaturalismus des hierbei in Anschlag gebrachten Gottesbegriffs entspricht passgenau ein ganz im Sinne der neuscholastischen *natura pura* konzipierter Weltbegriff. Dieses Modelldesign führt aber, wie das historische Beispiel des neuscholastischen Zwei-Stockwerke-Schemas zeigt, in Aporien und ist nicht positiv auflösbar. Man kann es nur als insgesamt defizitär beiseitelegen. Das Denkmodell des Panentheismus macht dagegen deutlich: Gott wirkt nicht von außen auf die Dinge ein, sondern er wirkt aufgrund seiner Immanenz in und mit der geschaffenen Wirklichkeit. Nur so ist das rahnersche Axiom der direkten Proportionalität einzuholen. Denn, um nochmals Klaus Müller zu zitieren: „Wo immer ein konträres

⁵¹ Ich verweise summarisch auf die Arbeiten des Berliner DFG-Projekts zu Identität und Differenz in Denkform und Metapher, besonders aber auf die im Erscheinen begriffene Monographie von R. Schneider (2017 [im Erscheinen]).

⁵² Müller (2016: 111).

Prädikate-Paar auf beiden Seiten einen Höchstfall denkbar macht, ist das kategoriale Instrumentar des Panentheismus gewonnen.⁵³

3.2 Immanenz und Transzendenz: Non-aliud

Freilich, und das ist der zweite zu bedenkende Punkt, setzt eine solche tiefe Immanenz eine nicht minder starke Transzendenz Gottes gegenüber der Welt voraus. Wäre Gott der Welt gegenüber nicht absolut transzendent, könnte er nicht als ihr zuinnerst gegenwärtig gedacht werden. Denn die wechselseitige Gott-Welt-Immanenz setzt voraus, dass Gottes In-Sein in den Dingen nicht zu deren Eigenstand in Konkurrenz treten kann, da sonst entweder ein planer Monismus, bei dem Gottes Immanenz das Eigensein der Dinge aufhebt, die Folge wäre oder es eben bei einem letztlich doch äußerlichen Nebeneinander bliebe. Soll wirklich eine tiefe Weltimmanenz Gottes gedacht werden können, muss – auch wenn es paradox klingt – das Gottsein Gottes absolut anders bestimmt werden als das Weltsein der Welt. Und das geht nur über einen starken Transzendenzbegriff. Zum gleichen Ergebnis kommt, wer – gewissermaßen von der anderen Seite her den Faden aufnehmend – versucht, einen Begriff des Absoluten im Verhältnis zum Endlichen zu bilden. Auch das gelingt nur, wenn man eine grundlegende Ebenendifferenz einzieht, wie sie etwa in transzendentalen Fundierungsverhältnissen gegeben ist, weil ansonsten das Absolute am Endlichen eine Grenze hätte und sich so als Absolutes selbst aufhöbe.⁵⁴

Niemand hat das klarer gesehen als Nikolaus von Kues, der das Gottsein Gottes jenseits der „Unterscheidung von Nicht-Verschieden- und Verschieden-Sein“ ansiedelt: *Deus est ante differentiam indifferentiae et differentiae*.⁵⁵ Gott ist jenseits der Differenz von Differenz und Indifferenz. Gott ist das *non aliud*, das „Nicht-Anderer“,⁵⁶ das sich gerade darin absolut und unüberbietbar von jedem endlichen Anderen unterscheidet, dass es zu keinem dieser Anderen in einer Relation der Negation und der limitierenden Abgrenzung steht. Und gerade dies, ein solches

⁵³ Ebd. 112.

⁵⁴ Müller (2015: 645) zitiert Dieter Henrich: „Was wirklich als das Absolute gedacht wird, kann zu Endlichem nicht in einer Relation von einem zu einem anderen stehen. Denn dann hätten beide an einander eine Grenze, und es widerspräche sich, eines der Relata für absolut zu erklären. Wenn also nicht nur von dem einen Absoluten, sondern auch von Endlichem muss gesprochen werden können, dann wird das Endliche dem Binnenbereich des Absoluten zugeschrieben werden müssen“ (Zitatquelle Henrich 2009: 97).

⁵⁵ Kues (2002: cap. XIII, n. 35, Z. 9).

⁵⁶ Ebd. cap. XIV, n. 41, Z. 4.

Nicht-Anderes zu sein, ist Ausdruck der schlechthinnigen, weil transzendentalen Andersheit Gottes zu endlichem Seienden, weil Endliches sich immer nur als ein Seiendes im Unterschied zu anderem Seienden selbst bestimmen und behaupten kann. Während ein endliches Seiendes A sich nur dadurch bestimmen kann, dass es sich von Non-A abgrenzt, unterläuft der Begriff Gottes als des *non aliud* diesen Weg der Selbstbestimmung durch Abgrenzung. Gerade weil Gott jenseits und vor aller Differenzsetzung (und damit auch noch vor der Differenz von Differenz und Indifferenz) ist, ist er „nichts anderes als eben das Identische selbst“.⁵⁷

Man sieht: Dieser cusanische Pantheismus bietet das ontologische Instrumentar für Christine Büchners Phänomenologie eines Sich-Gebens Gottes in den endlichen Dingen. Büchners These war, dass dieses göttliche Sich-Geben den Selbststand der endlichen Dinge nicht gefährdet, weil es in der transzendentalen Andersheit seiner Gabestruktur nicht in Konkurrenz zu diesen treten kann. Nichts anderes sagt Cusanus: „Gott aber, der nicht ein Anderes ist im Unterschied zu einem anderen, ist das ‚Nichtandere‘“. Gerade deshalb, so Nikolaus von Kues unmittelbar anschließend, „steht das Andere nicht in Gegensatz zu dem, dem es sein Anderssein verdankt“, und gerade deshalb ist Gott „alles in allem und doch nichts von allem“.⁵⁸

Die letztgenannte Formulierung, dass das endliche Andere sein Anderssein dem Nicht-Anderen verdankt, macht deutlich, dass auch im pantheistischen Gott-Welt-Modell der Begriff der *creatio ex nihilo* einen guten Sinn ergibt – wenn man ihn denn nicht als theologische Chiffre für den Urknall und auch nicht als eine mythische Erzählung über den Augenblick vor dem Urknall nimmt, sondern wenn man ihn in dem Sinn versteht, in dem er auch gemeint ist: als zugegeben einigermaßen opaken Hilfsbegriff, der in eins mit der transzendentalen Fundierungsrelation Gott-Schöpfung die schlechthinnige Angewiesenheit der Welt auf Gott wie die schlechthinnige Gegensatzlosigkeit Gottes gleichermaßen ins Wort bringen will. Damit ist nicht nur die prinzipielle Vereinbarkeit von *creatio ex nihilo* mit einem anfanglos-infiniten oder endlos pulsierenden Universum ausgesagt, sondern auch eine weitgehende inhaltliche Deckungsgleichheit von *creatio ex nihilo* mit *creatio continua* behauptet.⁵⁹ Beiden Begriffen geht es wesentlich um die genannte transzendente Fundierungsrelation. Im Gegensatz also zu David Griffin, der aus der integralen Bezogenheit der Welt auf Gottes Sein und Wesen auf die Unvereinbarkeit eines solchen Pantheismus mit dem *Creatio-ex-nihilo*-Begriff

⁵⁷ Kues (1976: Kap. 4, S. 10). Was ist der kierkegaardsche Allmachtsbegriff (Allmacht als das gegensatzunabhängige und daher vollkommene Vermögen, das Andere seiner selbst vorbehaltlos zu wollen, zu bejahen und solcherart ins Sein zu setzen ohne Angst um sich selbst) anderes als der Übertrag des cusanischen *non-aliud* in personale Kategorien?

⁵⁸ Kues (1976: Kap. 6, S. 19).

⁵⁹ Vgl. den Beitrag von Bernhard Nitsche in diesem Band.

schließt,⁶⁰ meine ich mit z. B. Philip Clayton, dass ein eschatologisch offener Panentheismus „affirms a free creation by God *ex nihilo*“.⁶¹

3.3 Panentheismus, Entropie und Eschatologie

Das von mir vertretene Modell des Panentheismus bewegt sich also in relativer Nähe zum klassischen Theismus. Ich verstehe Panentheismus nicht als Alternative zum personalen Theismus, sondern als dessen unabdingbare, weil ideologiekritische Ergänzung. Eine letzte Bezugnahme auf naturwissenschaftliche Befunde mag das ein wenig erläutern. Gerne bringt man einen prozessphilosophisch inspirierten Panentheismus mit der Evolutionstheorie in Verbindung. Gott sei, so sagt man, als treibende und lockende Kraft in den evolutiven Prozessen der Höherentwicklung zugegen. Das ist unbestritten. Das Problem ist freilich nicht nur, dass diese evolutiven Komplexitätssteigerungen immens teuer erkaufte werden müssen: Jede gelungene Mutation geht einher mit zahllosen, nicht-lebensfähigen oder ausselektierten Mutanten. Das entscheidende Problem ist vielmehr, dass all diese evolutiv wachsenden Ordnungsstrukturen dem strukturauflösenden Gesetz der Entropie gewissermaßen abgetrotzt werden müssen. Und nach allem, was wir wissen, wird die Entropie, also der Grad an Ungeordnetheit innerhalb eines Systems, aus diesem Streit langfristig als Sieger hervorgehen. Entropie kann nach dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik nicht abnehmen. Entropie ist eine extensive Größe, d. h. sie kann zunehmen, z. B. durch die Umwandlung von elektrischer oder mechanischer Energie in thermische Energie (Wärme), aber sie kann nicht vernichtet werden.

Naturphilosophisch enthüllt sich so die Doppelgesichtigkeit der Entropie: Einerseits trifft sie Aussagen über die Richtung von Prozessen und belegt so in eins mit dem Prinzip der Irreversibilität auch die Gerichtetheit der Zeit. Entropie ist damit eine fundamentale Bestätigung unserer Intuition einer linear fließenden Zeit (Zeitpfeil).⁶² Andererseits aber verdeutlicht das Gesetz der Entropiezunahme und der sukzessiven Umwandlung von geordneten in die maximal ungeordnete Energieform der Wärmeenergie, was das unumkehrbare Schicksal unseres jetzigen Universums sein wird: ein Zustand maximaler Entropie, bei dem alle bestehenden Temperaturdifferenzen sich angeglichen und alle geordneten Strukturen sich aufgelöst haben werden. Alles Leben wird erlöschen (Wärmemod).

Theologisch bestätigt das aber den oben erhobenen Befund, dass Gottes Gottsein radikal welttranszendent gedacht werden muss, um seine Immanenz in den

⁶⁰ Vgl. Griffin (2014: 13).

⁶¹ Clayton (2008: 166).

⁶² Vgl. Beuttler (2009: 99f.).

Dingen nichtwidersprüchlich denken zu können. Blicke es bei einer strikt prozessmetaphysischen Immanenzkonzeption, würde Gott zum Opfer der Entropie und würde ihr Schicksal teilen. Soll Gottes Wirksamkeit in der Natur also – mit Reinhold Bernhardt – bestimmt werden können als die „Freisetzung kreativer Energie gegen die Dynamik entropischer Strukturauflösungen“,⁶³ so geht das wiederum nur mit einem starken Transzendenzbegriff, der auch eine welt- und geschichtstranszendierende Eschatologie erlaubt. Dass eine solche Eschatologie – kantisch gesprochen – um des finalen Ausgleichs von Natur- und Sittengesetz, von Sein und Sollen willen zwingend ist, soll nur am Rande noch angefügt sein. Nur so jedenfalls kann das Gestern dereinst einmal besser werden.⁶⁴

3.4 Gott als Weltseele und als *causa formalis*

Kommen wir ganz zum Schluss nochmals auf die Metaphorik des kleinen Wörtchens „in“ im Pantheismus zurück. Eine beliebte Metapher, diese Immanenz-Relation zum Ausdruck zu bringen, ist die Rede von der Welt als Gottes Körper. Gott ist in der Welt zugegen wie in seinem eigenen Körper. Wenn aber die Welt Gottes Körper ist, dann wird das Pneuma Gottes zu Geist und Intellekt der Welt. Das läuft entweder auf einen hegelschen Geistmonismus hinaus oder, trinitätstheologisch gewendet, auf einen, wenn man so sagen darf, Pneumatomonismus: Der Gottesgeist ersetzt die geistige Dimension der geschaffenen Wirklichkeit. In jedem Fall aber tendiert das Bild von der Welt als Gottes Körper zu einem monistischen Gott-Welt-Verhältnis und droht so die gerade herausgearbeitete wesentliche Transzendenz Gottes, die aller Weltimmanenz als deren Möglichkeitsbedingung zugrunde liegt, unterzubelichten.

Besser steht es um die Metapher von Gott als der Seele der Welt. Liest man Seele nämlich nicht platonisierend als eine geistige Substanz, sondern aristotelisch als das Wirkprinzip eines Seienden, als dessen Struktur- und Lebensgesetz,⁶⁵ dann lässt sich das sehr gut auf das hier vorgeschlagene Pantheismus-Modell übertragen. Gott stiftet der Welt deren eigenes Seins- und Wirkprinzip ein und ist ihr gerade so wirksam immanent, ohne dass die Welt damit zu einem Bestandteil Gottes würde oder in ihrer Eigenwirksamkeit aufgehoben.

Das bietet die Chance, die zentrale Frage weiter zu bearbeiten, wie denn Gott in der Welt und durch die Welt als er selbst wirksam werden kann, ohne entweder

⁶³ Bernhardt (2014: 31).

⁶⁴ Vgl. den treffenden Aufsatztitel von G. Essen, *Kann gestern besser werden?*

⁶⁵ Vgl. meine kurzen Hinweise zum aristotelischen Seelenbegriff in Remenyi (2016: 583–89).

mit dieser zu verschmelzen oder in sie supranaturalistisch von außen intervenieren zu müssen. Denn die Seele als – aristotelisch gesprochen – erste Vollendung eines natürlichen Körpers, als dessen seinsverleihende Wirklichkeit und Aktualität ersetzt nicht dessen eigenes Tätigsein, sondern ist der Ermöglichungsgrund für dessen Selbstorganisation und Selbsttätigkeit. Scholastisch ausgedrückt: Die Seele wirkt in einem Körper nicht als Wirk-, sondern als Formalursache, die die eigenständige Wirkursächlichkeit des betreffenden Körpers gerade nicht ersetzt, wohl aber ermöglicht, strukturiert und durchformt.⁶⁶

Dieser Rückgriff nun auf die Kategorie der *causa formalis* hilft – erstens – weiter im Streit zwischen Gott als Erstursache, die der Zweitursache irgendwie äußerlich zu bleiben droht, und Gott als Prinzipalursache, die die Eigenwirksamkeit der geschöpflichen Instrumentalursache unterläuft. Der Rückgriff auf die *causa formalis* kann – zweitens – als ideologiekritische Ergänzung des personalen Theismus dienen; dann nämlich, wenn das Konzept der Agens- oder Akteurskausalität, das diesem Modell zugrunde liegt, an Grenzen kommt. Drittens gilt, dass nur ein formalursächlich gedachtes Wirken Gottes in den geschaffenen Dingen eine direkte Proportionalität zwischen Eigenstand und Gottbezüglichkeit des endlichen Seienden möglich werden lässt, weil nur die *causa formalis* eine Ursache-Wirkungs-Relation stiftet, die gleichwohl eine nicht zu nivellierende Differenz zwischen transzendentaler und kategorialer Ebene impliziert.

Viertens schließlich vermag der Rekurs auf die *causa formalis* eine Brücke zu schlagen zwischen kontinentaleuropäischen, hermeneutisch geprägten Ansätzen und der englischsprachigen, analytisch geprägten Special-divine-action-Debatte. Reinhold Bernhardt, zweifellos der Nestor der gegenwärtigen deutschsprachigen Forschung zum Wirken Gottes in der Welt, lässt in seinem Beitrag aus dem Jahr 2014 sein eigenes Modell einer pneumatologisch geprägten, immanent-ausstrahlenden Weltpräsenz Gottes zielsicher darauf zulaufen: „Gottes Wirken vollzieht sich [...] weniger im Modus der Verursachung und mehr in der Art einer Formung, einer Einflussnahme auf Gestaltungsprozesse, also nicht im Sinne der aristotelischen Wirkursächlichkeit (*causa efficiens*) und mehr im Sinne einer metaphysischen Formursache (*causa formalis*), die Figuren hervorbringt.“⁶⁷ Ganz ähnlich argumentieren aber auch die beiden analytischen Religionsphilosophen John Bishop und Ken Perszyk. Sie arbeiten mit einem sog. euteleologischen Gottesbe-

⁶⁶ Vgl. die präzise Bestimmung des Seelenbegriffs bei Aristoteles (1995, II: 1, 412a, Z. 20ff.): „Notwendig also muss die Seele ein Wesen als Form(ursache) eines natürlichen Körpers sein, der in Möglichkeit Leben hat. Das Wesen aber ist Vollendung (Entelechie). Also ist sie Vollendung eines solchen Körpers.“ Die definitorische Formel des Seelenbegriffs lautet daher ebd. 412b, Z. 5f.: Die Seele ist „die erste Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers“.

⁶⁷ Bernhardt (2014: 32f.).

griff. Gott, so lautet ihre zentrale These in einem gemeinsamen Beitrag ebenfalls aus dem Jahr 2014, ist als die Realisierung des höchsten Gutes im Universum – d. h. der Liebe – zugleich das letzte Ziel des Universums: „God *just is* the Love that is the Universe’s supremely good *telos*.“⁶⁸ Auf diese Weise ist Gott der Schöpfung zutiefst immanent, ohne jedoch pantheistisch in ihr aufzugehen: „The realized *telos* of the Universe – in virtue of its concreteness – must belong to the Universe, however. As to its status as *telos*, it may be transcendent; but as to its concreteness it must be immanent.“⁶⁹ Gewiss, der Schwerpunkt der Argumentation liegt hier eher auf der göttlichen Zielursächlichkeit – „God as ultimate *telos* or final cause of the Universe“⁷⁰ – und weniger auf Gott als der Formursache der Schöpfung. Doch die Schlagrichtung der Argumentation ist durchaus parallel, denn die Pointe bei Bishop und Perszyk ist identisch mit dem Anliegen Bernhards, das Wirken Gottes nicht univok mit dem wirkursächlichen, intentionalen Handeln eines personalen Akteurs unter anderen, endlichen personalen Akteuren gleichzustellen. Gott, so Bishop und Perszyk, ist nicht so personal, wie wir personale Subjekte sind. Er ist aber auch nicht unter-personal. Gott ist „*transpersonal*“.⁷¹ Auch hier gilt folglich: Gott als die formgebende und zielsetzende Ursache des Universums tritt nicht mit einer endlichen *causa efficiens* in Konkurrenz, sondern wirkt als deren transzendent-immanente, weil formal- und zielursächlich wirksame Möglichkeitsbedingung.⁷²

Um diesen letzten Gedanken abschließend nochmals zusammenzufassen: Eben diese Kategorie der *causa formalis* ist es, die philosophisch dem rahnerschen Axiom der direkten Proportionalität zugrunde liegt. Sie bietet die gesuchte ontologische Fundierungsrelation, die geschöpfliche und absolute Freiheit aufeinander bezogen sein lässt, ohne sie in Konkurrenz zueinander setzen zu müssen. Sie ist daher modelltheoretisch als unumgängliche Ergänzung zum klassischen Theismus zu verteidigen, wenn dessen Modell der Agens- oder Akteurskausalität an Grenzen kommt.

⁶⁸ Bishop und Perszyk (2014: 11).

⁶⁹ Ebd. 13.

⁷⁰ Ebd. 15.

⁷¹ Ebd. 15.

⁷² Insofern charakterisiert Schärfl (2016b: 184) diese von ihm ausführlich zitierte Passage bei Bishop und Perszyk treffend, wenn er zu ihrer Beschreibung die Kategorie der Formursächlichkeit einspielt: „Gott [...] ist die immanent transzendente Form des ultimativen Guten im Universum“. Zum euteleologischen Gottesbegriff von Bishop und Perszyk vgl. außerdem Löffler (2015: 203–23) und Schärfl (2016a: 291–326). Insbesondere Löffler macht zu Recht kritisch darauf aufmerksam, dass das berechnete Interesse Bishops und Perszyks, der naiv-anthropomorphen Vorstellung eines intentional und wirkursächlich agierenden Handwerker-Gottes zu wehren, nicht in eine Verabschiedung der Personalität und Subjekthaftigkeit Gottes insgesamt überborden darf, und dass stattdessen die traditionelle Analogielehre stärker zu bemühen wäre.

Bibliographie

- Aristoteles. 1995. *Über die Seele: Griechisch – deutsch. Mit Einleitung, Übersetzung nach W. Theiler und Kommentar.* Hg. v. H. Seidl. Hamburg.
- Barbour, Ian G. 2006. *Wissenschaft und Glaube: Historische und zeitgenössische Aspekte.* 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2010. *Naturwissenschaft trifft Religion: Gegner, Fremde, Partner?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bernhardt, Reinhold. 1999. *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vor-sehung.* Gütersloh.
- . 2014. „Das Handeln Gottes – Christliche Perspektiven.“ In *Handeln Gottes: Antwort des Menschen*, hg. v. Klaus v. Stosch und Muna Tatari, 13–34. Paderborn: Schöningh.
- Beutler, Ulrich. 2009. „Gottes Wirken in der Zeit – Über die Vereinbarkeit von Naturgesetzlichkeit und freiem Wirken Gottes. Eine Gottesbilderklärung angesichts des naturwissenschaftlichen Weltver-ständnisses Gottes Wirken in der Zeit - Über die Vereinbarkeit von Naturgesetzlichkeit und freiem Wirken Gottes. Eine Gottesbilderklärung angesichts des naturwissenschaftlichen Weltverständnisses.“ In *Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, hg. v. Georg Souvignier, Ulrich Lüke, Jürgen Schnakenberg und Hubert Meisinger, 94–103. Darmstadt.
- Bishop, John und Ken Perszyk. 2014. „Divine Action beyond the Personal OmniGod.“ In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, hg. v. Jonathan L. Kvanvig, 1–21. Oxford: Oxford University Press.
- Böttigheimer, Christoph. 2013. *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft.* Freiburg.
- Büchner, Christine. 2008. „Gottes Wirken in der Welt: Anregungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens.“ In *Von der Communio zur kommunikativen Theologie: Bernd-Jochen Hilberath zum 60. Geburtstag*, hg. v. Bernd J. Hilberath und Bernhard Nitsche, 49–60. Berlin.
- . 2010. *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens.* Freiburg im Breisgau: Herder.
- Clayton, Philip. 2008. „Open Panentheism and Creatio ex Nihilo.“ *Process Studies* 37 (1): 166–83.
- Essen, Georg. 2013. „Kann gestern besser werden? Von der Not der Erinnerung und der Gabe der Eucharistie. Systematisch-theologische Überlegungen zur Gegenwart der Vergangenheit.“ In *Im Angesicht der Anderen: Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken; Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag*, hg. v. Florian Bruckmann und René Dausner, 495–516. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Esterbauer, Reinhold. 1998. „(Fundamental-)Theologie und Naturwissenschaften.“ In *Fundamentaltheologie: Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, hg. v. Klaus Müller, 261–79. Regensburg: Friedrich Pustet.
- . 2014. „Methodenbewusstsein: Zu einer wichtigen Voraussetzung für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften.“ In *Theologie und Naturwissenschaften*, hg. v. Christian Tapp und Christof Breitsameter. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Göcke, Benedikt P. 2015. „Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme.“ *TbPh* 90: 38–59.
- Görman, Ulf. 2002. Art. „Modell I. Naturwissenschaftlich.“ In *Religion in Geschichte und Gegenwart.* Bd. 5, hg. v. Hans D. Betz. 4. Aufl., 1374–75. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Griffin, David R. 2014. *Panentheism and Scientific Naturalism: Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion*. Claremont, California: Process Century Press.
- Grom, Bernhard. 2009. „Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild.“ *StdZ* 227: 40–52.
- Henrich, Dieter. 2009. *Endlichkeit und Sammlung des Lebens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hüttenhoff, Michael. 2011. „Gottes Wirken in einer Welt natürlicher Verursachung: Theologische und naturphilosophische Überlegungen im Anschluss an ‚nicht-interventionistische‘ Theorien göttlichen Handelns.“ *ThZ* 67: 350–78.
- Kessler, Hans. 2006. „Was heißt: Gott handelt? Zur Frage des Wirkens Gottes in der Welt und an der Welt.“ In *Den verborgenen Gott suchen: Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, hg. v. Hans Kessler, 90–103. Paderborn, München: Schöningh.
- Kreiner, Armin. 1998. Art. „Modell III. Systematisch-theologisch.“ In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 7, hg. v. Michael Buchberger, 359–60. Freiburg: Herder.
- Kues, Nicolas v. 1976. *Vom Nichtanderen (De li non aliud): Übers. u. mit Einf. u. Anm. hg. v. P. Wilpert*. 2. Aufl. Hamburg.
- . 2002. *De venatione sapientiae / Die Jagd nach Weisheit: Mit einer Einleitung von K. Bormann*. Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch – deutsch. 4. Aufl. Hamburg: Felix Meiner.
- Lerch, Magnus. 2015. „Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes: Überlegungen im Anschluss an Thomas Pröpper und Karl Rahner.“ In *Die Wahrheit ist Person: Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik; Festschrift für Karl-Heinz Menke*, hg. v. Julia Knop, Magnus Lerch und Bernd J. Claret, 151–79. Regensburg: Pustet.
- Lesch, Walter. 1998. „Modell IV. Theologisch-ethisch.“ In *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, 360, hg. v. Michael Buchberger.
- Löffler, Winfried. 2014. „Brüchige Demarkationsformeln: Über ‚methodischen Naturalismus‘, ‚NOMA‘ und ‚POMA‘ als Deutungen des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft.“ In Tapp und Breitsameter, *Theologie und Naturwissenschaften*, 95–120.
- . 2015. „Pantheismus ohne Subjekt: Zur ‚euteleologischen‘ Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk.“ In *Gott – Selbst – Bewusstsein: Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, hg. v. Saskia Wendel und Thomas Schärfl, 203–23. Regensburg: Pustet.
- Loichinger, Alexander. 2003. „Wirken Gottes und moderne Naturwissenschaften.“ *TbG* 46: 82–95.
- Losch, Andreas. 2014. „Das Paradigma des Kritischen Realismus.“ In Tapp und Breitsameter, *Theologie und Naturwissenschaften*, 69–94.
- Meixner, Uwe. 2014. „Physik und Metaphysik.“ In Tapp und Breitsameter, *Theologie und Naturwissenschaften*, 157–84.
- Mühling, Markus. 2007. „Modelle der Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und naturwissenschaftlicher Rationalität aus christlicher Sicht.“ *Glaube und Denken* 20: 103–20.
- . 2013. „Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften.“ *ThLZ* 138: 1419–32.
- . 2016. *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie: Evolutionäre Nischenkonstruktion, das ökologische Gehirn und narrativ-relationale Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, Klaus. 2015. „Angemessener über Gott sprechen.“ *HK* 69 (12): 642–46.
- . 2016. „All-Einheit christlich: Eine kleine Provokation mit Folgen.“ In *Eigenschaften Gottes: Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, hg. v. Thomas Marschler und Thomas Schärfl, 97–116. Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie Band 6. Münster: Aschendorff Verlag.

- Mutschler, Hans-Dieter. 2011. „Weshalb die Welt nicht ganz dicht ist: Zum Problem der kausalen Geschlossenheit und der mentalen Verursachung.“ In *Ich denke, also bin ich Ich? Das Selbst zwischen Neurobiologie, Philosophie und Religion*, hg. v. Tobias Müller. 1. Aufl., 145–59. Religion, Theologie und Naturwissenschaft Bd. 14. s.l. Vandenhoeck Ruprecht.
- . 2016. *Alles Materie - oder was? Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion*. Würzburg: Echter.
- Negel, Joachim. 2013. „Weil die Welt nicht ganz dicht ist ...: Eine philosophisch-theologische Erörterung der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt.“ In *Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet*, hg. v. Wilfried Eisele. *Quaestiones disputatae* 256. Freiburg im Breisgau u. a. Herder.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Rahner, Karl. 1976. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg im Breisgau.
- . 1999. *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*. Sämtliche Werke. 26. Zürich, Freiburg: Herder.
- Remenyi, Matthias. 2016. *Auferstehung denken: Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*. Freiburg.
- Russell, Robert und Kirk Wegter-McNelly. 2006. „Die Verzahnung von Naturwissenschaft und Theologie.“ In *Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion*, hg. v. Ted Peters und Tina Bruns, 52–74. Religion, Theologie und Naturwissenschaft 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schärtl, Thomas. 2016a. „Abschied vom (allzu?) personalen Gott? Begriffliche Koordinaten für den philosophischen Vorstoß von John Bishop und Ken Perszyk.“ In *Die Frage nach dem Unbedingten: Gott als genuines Thema der Philosophie: Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. Josef Schmidt SJ*, hg. v. Felix Resch, 291–326. Dresden: Text & Dialog.
- . 2016b. „Zur Debatte um den Gottesbegriff aus der Perspektive Analytischer Theologie.“ In *Das Ewige im Fluss der Zeit: Der Gott, den wir brauchen*, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer, 151–86. *Quaestiones disputatae* 280. Freiburg: Herder.
- Schneider, Ruben. 2017 [im Erscheinen]. *Die Einheit von Einheit und Vielheit: Eine Untersuchung zur Elementarstruktur des Panentheismus*. Münster.
- Schulte, Raphael. 1988. „Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen.“ In *Vorsehung und Handeln Gottes*, hg. v. Theodor Schneider, 116–67. *Quaestiones disputatae* 115. Freiburg.
- Stosch, Klaus von. 2006. *Gott – Macht – Geschichte: Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Wachter, Daniel v. 2009. *Die kausale Struktur der Welt: Eine philosophische Untersuchung über Verursachung, Naturgesetze, freie Handlungen, Möglichkeit und Gottes Wirken in der Welt*. Freiburg: Alber.
- Weissmahr, Béla. 1973. *Gottes Wirken in der Welt: Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*. Frankfurter theologische Studien Bd. 15. Frankfurt (am Main): Knecht.
- . 1997. „Gottes Wirken in der Welt: Das Verhältnis von göttlicher und innerweltlicher Ursache.“ In *Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft*, hg. v. Rainer Isak, 23–42. Freiburg im Breisgau.
- Wolters, Gereon. 2004. Art. „Modell“. In *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 2, hg. v. Jürgen Mittelstraß, 911–13. Darmstadt.