

Gottes Welt-Immanenz denken – auch im personalen Theismus?

von Johannes Grössl

1. Einführung: Freiheit und Gnade

„Gott finden in allen Dingen“ – Diese ignatianische Maxime war nicht nur für Karl Rahners Theologie prägend, sondern motivierte auch den Jubilar in seiner intensiven Auseinandersetzung mit diesem Denker. Roman Siebenrock hat umfassend herausgearbeitet, dass die Gnadentheologie das „Herzstück“ Rahners Theologie darstellt; dessen Werk zerfalle nicht „in unkoordinierbare Einzelteile“, sondern sei „von einer ursprünglichen Inspiration und grundlegenden Axiomatik durchdrungen“.¹ Diese macht Siebenrock im „Primat der Gnade“ aus, genauer gesagt in der Ablehnung eines rein oberflächlichen Verständnisses von Gnade, nach dem diese nur ein „schmucker Überbau“ zur Natur sei, die innerlich nichts mit dem Menschen zu tun habe. Während die scholastische Gnadenlehre stärker an einem Gott-Welt-Dualismus orientiert war, greift Rahner die dort immer schon präsen- te, aber vernachlässigte Idee einer „ungeschaffenen Gnade“ auf. Die Gnade in der Welt, die sich auch in der formalen Ausrichtung des Menschen auf Gott hin manifestiert, sei nicht einfach eine geschaffene Wirklichkeit, sondern der sich mitteilende Gott selbst.

Ein Primat der Gnade kann allerdings in einen Konflikt mit einer theologisch angemessenen Freiheitslehre geraten. Während der Betreuung meiner Dissertation zum offenen Theismus (*open theism*) durfte ich mit dem Jubilar zahlreiche Gespräche über das Verhältnis von Freiheit und Gnade führen.² Darüber hinaus diskutierte er mit unserer Projektgruppe im Rahmen eines Oberseminars unter anderem die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam, immer im Versuch, Luthers Anliegen

¹ R. Siebenrock, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann, Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994, 34–71, 35.

² Vgl. J. Grössl, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015.

angemessen zu würdigen. Während ich vehement einen libertarischen Freiheitsbegriff mit der Macht über alternative Möglichkeiten verteidigen wollte, inspirierten diese Gespräche, sich auch mit den Grenzen eines rein auf Wahlfreiheit reduzierten Freiheitsbegriffs zu beschäftigen. Siebenrock teilt dabei Rahners Einschätzung:

„[Freiheit] ist nicht so sehr das Vermögen immer etwas anderes zu tun, sie zielt vielmehr auf ‚die frei getane Endgültigkeit des Subjekts als solchen‘. In dieser Freiheit kommt der Mensch erst endgültig vor sich. [...] Die Gnade befreit die Freiheit selbst zur absoluten Nähe zu Gott, die ihre höchste Möglichkeit darstellt.“³

Daraus folgt, was als Rahners *Axiom direkter Proportionalität* bezeichnet wird, nämlich, dass Abhängigkeit von Gott und geschöpflicher Selbststand im Subjekt proportional zueinander wachsen.⁴ Dies gilt selbstverständlich nicht für eine Freiheit, die sich darin erschöpft, zwischen Gut und Böse zu wählen, sondern bezieht sich auf einen theologischen (ich würde spezifizieren: soteriologischen und eschatologischen) Freiheitsbegriff: eine Freiheit, die sich im Guten vollendet.

Es gibt ausführliche wissenschaftliche Diskussionen darüber, ob Rahners Freiheitsbegriff – ähnlich wie bei Thomas von Aquin – letztlich einen Kompatibilismus voraussetzt.⁵ Die jüngst erschienene Habilitationsschrift von Aaron Langenfeld, die von Roman Siebenrock mit betreut wurde, setzt sich ausführlich mit diesem Thema auseinander; daher soll an dieser Stelle diese Frage nicht vertiefend aufgegriffen werden. Als (philosophischer) Libertarier wäre mir persönlich natürlich sehr daran gelegen, Rahners Axiom libertarisch zu deuten. In diesem Beitrag möchte ich stattdessen erörtern, ob Rahners gnaden-theologische Motivationen zwingend zu dessen (einem klassischen Theismus

³ Siebenrock, Gnade als Herz der Welt (s. Anm. 1), 46f.

⁴ Ebd., 46: „Das darin liegende Verhältnis zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Souveränität wird in allen Modellen des Synergismus konkurrierend aufgefaßt und daher ‚ab initio‘ verfehlt. Im Rückgriff auf seine christologische These, daß mit der Nähe zu Gott die menschliche Freiheit wächst und nicht abnimmt, ist Gott hier gerade die Ermöglichung, der Garant der Freiheit.“ Vgl. dazu A. Langenfeld, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht*, Innsbruck/Wien 2021, 87–146.

⁵ Vgl. E. Stump, *Aquinas’s Account of Freedom. Intellect and Will*, in: *The Monist* 80:4 (1997) 576–597; S. Wendel, *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2020, 129–144, speziell 134. Ähnlich wie bei Wendel steht der Begriff ‚Kompatibilismus‘ in der hier verwendeten Terminologie nicht für einen *philosophischen Kompatibilismus* (als Theorie der Vereinbarkeit von naturgesetzlichem Determinismus und Freiheit), sondern für einen „kompatibilistischen Freiheitsbegriff“, welcher nicht die Macht über alternative Möglichkeiten einschließt oder angemessen berücksichtigt.

nahestehenden) Gottesbild führen oder ob nicht auch konkurrierende Modelle (wie das des offenen oder personalen Theismus) ebenso die Immanenz Gottes in der Welt, die sich in der transzendentalen Befähigung des Subjekts zur Freiheit zeigt, denken können. Motiviert wird diese Untersuchung auch durch die vorsichtig formulierte These Langenfelds, dass Rahners Freiheitsbegriff und Gnadentheologie mit einem personalen Theismus unvereinbar sei.⁶

Gleich zu Beginn sei zugestanden, dass viele personale Theisten – gerade im englischen Sprachraum – einem Gott-Welt-Dualismus zuneigen, was gnadentheologisch zu semi-pelagianischen Konsequenzen führt. Nach einer kurzen Einführung in den offenen Theismus (als eine Untervariante des personalen Theismus) möchte ich aufzeigen, dass es möglich ist, einen personalen Theismus, einen libertarischen Freiheitsbegriff und die Immanenz Gottes zusammen zu denken. Dabei will ich nicht behaupten, dass hiermit alle Aspekte der Immanenz Gottes, wie sie Rahner verteidigt, aufrechterhalten werden können; möglicherweise lässt sich aber noch konsequenter die von ihm vertretene Vorstellung von Immanenz als „der göttlichen Dynamik in der Welt als Werden“⁷ konzeptualisieren.

2. Intuitionen des offenen Theismus

Grundintuition des offenen Theismus ist die Möglichkeit einer lebendigen Beziehung von Gott und Mensch sowie die Affirmation eines starken Freiheitsbegriffes. Zunächst möchte ich diese Grundintuitionen erläutern. Anschließend werde ich zeigen, welchen Spielraum für unterschiedliche Positionen bezüglich Gottes Handeln in der Welt und bezüglich Gottes Vorwissen der offene Theismus anbietet. Ich werde schließlich einige wesentliche Kritikpunkte am offenen Theismus benennen, mit besonderem Blick auf den Vorwurf, dass der offene Theismus einen zu starken Gott-Welt-Dualismus voraussetzt und deshalb die Immanenz Gottes in der Welt nicht explizieren kann. Auf dieser Kritik aufbauend möchte ich überlegen, welches

⁶ Vgl. Langenfeld, *Frei im Geist* (s. Anm. 4), 179: „Bündelt man diese Kritik, dann läuft sie auf die Anfrage hinaus, ob ein libertarisch argumentierender personaler Theismus hinreichend dazu in der Lage ist, die soteriologische Grunddimension des Selbstmitteilungs geschehens, dass Gott sich als Liebe und derart als Grund (und Ziel) menschlicher Freiheitsgeschichte offenbart hat, abzubilden.“

⁷ K. Rahner, *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 9, Einsiedeln 1970, 227–241, 235.

alternative Modell sowohl die libertarischen und personal-theistischen Intuitionen des offenen Theismus aufrechterhalten kann, als auch dem Partizipationsgedanken gerecht wird; hier plädiere ich für eine Annäherung an bzw. Integration von Intuitionen des Panentheismus, vor allem bezüglich des Postulats einer konstitutiven Relation zwischen göttlichem und menschlichem Geist.

Für offene Theisten⁸ ist Gott ein notwendig existierendes, allmächtiges, körperloses Geistwesen, das Selbstbewusstsein besitzt, intentional handeln kann und sich durch diese Handlungen bzw. daraus resultierenden Erfahrungen bezüglich nicht-wesentlicher Eigenschaften verändert. Offene Theisten sind also so genannte personale Theisten, die einen möglichst univoken Kern des Personenbegriffs herausarbeiten und diesen auf Gott präzisieren. Aus Gottes Personalität leiten sie auch die Attribute der Veränderlichkeit und Zeitlichkeit Gottes ab, wobei die Zeitlichkeit nur eine andere Bezeichnung der Veränderlichkeit darstellt. Mit der Prozesstheologie gemein haben offene Theisten die Unterscheidung von Gottes notwendigen und kontingenten Eigenschaften: Gott ist unveränderlich bezüglich seines Charakters bzw. seines Wesens, aber veränderlich bezüglich seiner Beziehung zu den Geschöpfen und der Welt.

Für Anhänger des *open theism* ist die Welt vollständig und durch freien Entschluss von Gott erschaffen worden und wird in jedem Moment von ihm in Existenz gehalten. Gott könnte jederzeit in die Welt eingreifen, wenn er nicht Geschöpfe mit Freiheit ausgestattet hätte. Als logisch notwendige Folge der Existenz von Freiheit sehen offene Theisten die Einschränkung von Gottes Macht, in die Welt einzugreifen. Freiheit wäre nicht wirklich gegeben, wenn Gott freie Entscheidungen jederzeit außer Kraft setzen könnte. Selbst die Folgen freier Entscheidungen abzumildern würde dem Wesen der Freiheit widersprechen. Offene Theisten denken die Schöpfung daher immer auch verbunden mit einer Kenosis als einer Selbstbeschränkung Gottes. Das Forschungsprogramm des offenen Theismus kann mit folgenden Aussagen zusammengefasst werden:⁹

⁸ Zu den bekanntesten Vertretern dieser theologischen Schule gehören David Basinger, Gregory Boyd, William Hasker, John Lucas, Charles Pinnock, Richard Rice, Alan Rhoda, Manuel Schmid, John Sanders, Richard Swinburne, Dean Zimmerman. Intuitionen des offenen Theismus teilen auch Jürgen Moltmann, Thomas J. Oord, Magnus Striet und Keith Ward. Als grundlegendes und schulbildendes Werk wird angesehen: C. Pinnock et. al. (Hrsg.), *The Openness Of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Grand Rapids 1994.

⁹ Vgl. dazu Grössl, *Freiheit des Menschen als Risiko Gottes* (s. Anm. 2), 13–32; J. Grössl, *Open*

- Der offene Theismus vertritt eine klassische *creatio ex nihilo* – dies unterscheidet ihn von der Prozesstheologie.
- Der offene Theismus vertritt einen moderaten Gott-Welt-Dualismus – die Welt existiert, nachdem sie einmal erschaffen wurde, in relativer Unabhängigkeit und autonom von Gott.
- Der offene Theismus verteidigt ein libertarisches Konzept menschlicher (und göttlicher) Freiheit, nach dem eine freie Entscheidung immer auch eine Wahl zwischen hinreichend vernünftigen Alternativen darstellen muss.
- Der offene Theismus verteidigt eine Unvereinbarkeit von göttlichem Vorwissen und menschlicher Freiheit: Gott könne die Zukunft nicht kennen, insofern sie von freien Entscheidungen abhängt.
- Der offene Theismus wendet das libertarische Freiheitskonzept auch auf Gottes Schöpfungsentscheidung an: Gott hätte die Welt auch nicht erschaffen können.

Um eine Brücke in die deutschsprachige Theologie zu schlagen: Ähnlich vertreten Thomas Pröpper und sein Schülerkreis einen moderaten Gott-Welt-Dualismus, der allerdings von ihm nicht als moderat, sondern als „Abgrund der Schöpfungsdifferenz“ bezeichnet wird.¹⁰ Auch viele andere theologische Entwürfe schränken, vor allem um der Theodizee willen, Gottes Interventionsmacht als notwendige Folge der Existenz menschlicher Freiheit ein.

Offene Theisten sind sich in einigen Punkten uneinig, weshalb sich verschiedene Varianten der Theorie herauskristallisiert haben; vor allem in der Frage des Schöpfungsrisikos gibt es unterschiedliche Entwürfe. Anhänger eines *high-risk open theism* argumentieren, dass Gott, wenn er wahre Freiheit erschaffen hat, auch das Risiko in Kauf nehmen muss, dass sich die Mehrzahl oder sogar alle seine Geschöpfe gegen ihn entscheiden. Gott könne, wenn überhaupt, dann durch Eingriffe in die Schöpfung das Risiko verkleinern oder müsse eine unbestimmt lange Zeit warten. *Limited-risk open theists* versuchen Gottes Souveränität dahingehend aufrechtzuerhalten, dass Gott das Risiko eines Scheiterns der Schöpfung ausschließen können muss. Zwar können laut offenem Theismus einzelne freie Entscheidungen von Individuen selbst von Gott nicht vorausgesehen werden, jedoch könnten freie Entscheidungen einer großen Zahl von Menschen von Gott statistisch deter-

Theism, in: K. Viertbauer/G. Gasser (Hrsg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie: Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, 272–282.

¹⁰ T. Pröpper, Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. ²2012, 604.

miniert oder in anderer Weise beeinflusst werden; so könne Gott garantieren, dass sich eine bestimmte Menge an Personen für ihn entscheidet. Ob eine Null-Risiko-Variante einem libertarischen Freiheitsbegriff gerecht wird, ist fraglich: Eine wahrhaft freie Entscheidung kann nicht statistisch determiniert werden. Statistisch messbare Verhaltensmuster in einer Bevölkerung sind eher Anzeichen von Unfreiheit als von Freiheit.¹¹

Uneinigkeit gibt es auch in der Frage des Ausmaßes menschlicher Freiheit. Offene Theisten sind theologische Inkompatibilisten: Sie gehen von einer Unvereinbarkeit von menschlicher Freiheit und umfassendem göttlichen Vorherwissen aus. Gott kennt die Zukunft nur insofern sie nicht von freien Entscheidungen abhängt. Das heißt: Je kleiner unser Freiheitsspielraum ist, desto größer ist Gottes Wissen über die Zukunft. Viele offene Theisten sind restriktive Libertarier, explizit genannt werden können hier Peter Van Inwagen und Gregory Boyd. Sie gehen davon aus, dass wir nur wenige wirklich freie Entscheidungen in unserem Leben treffen; meistens seien wir durch unser Umfeld, unsere Prägung, unsere Gene determiniert. Gott kennt laut offenem Theismus alle möglichen Zukunftsverläufe und den Spielraum unserer Freiheit. Dieses „Vorherwissen“ [besser: Möglichkeitswissen] gebe Gott die Fähigkeit, in die Welt einzugreifen bzw. diese zu lenken, ohne menschliche Freiheit außer Kraft zu setzen.¹²

Ein Eingreifen Gottes kann, wie bereits erwähnt, freie Entscheidungen nicht unmittelbar beeinflussen, ohne deren Status als freie Entscheidung aufzuheben. Hier besteht ein zweiter Streitpunkt unter offenen Theisten: Inwiefern kann Gott unter Wahrung menschlicher Autonomie noch in die Welt eingreifen? Verbreitet ist hier ein sehr *restriktiver* Interventionismus, nach dem Gott nur dann intervenieren kann, wenn Menschen ihn explizit darum bitten und es weder ihre eigene Verantwortung noch die einer anderen Person ist oder war, diese Hilfe bereitzustellen. Auch darf die Intervention nicht so beschaffen sein, dass Menschen dadurch die Freiheit verlieren, Gott aus rationalen Gründen abzulehnen: Um die freie Entscheidungsfähigkeit für Gott aufrechtzuerhalten, muss ein rationaler Atheismus möglich sein.

¹¹ Vgl. J. Grössl/L. Vicens, Closing the Door on Limited-Risk Open Theism, in: FaPh 31:4 (2014) 475–485.

¹² Vgl. G. Boyd, The Open Future, Free Will and Divine Assurance: Responding to Three Common Objections to the Open View, in: EJPR 7:3 (2015) 207–222.

3. Gott-Welt-Dualismus vs. Immanenz Gottes

Der offene Theismus ist abgesehen von dem ihm zugrundeliegenden Freiheitsbegriff drei großen Kritikfeldern ausgesetzt: (1) Er wende ein zu univokes Personenverständnis auf Gott an, (2) er schränke die Allwissenheit, Allmacht und Souveränität Gottes zu stark ein, (3) er impliziere einen zu starken Gott-Welt-Dualismus.

Die ersten beiden Kritikfelder werden in der Literatur ausführlich behandelt und berühren die Kernfrage dieses Beitrags nur am Rande, weshalb ich diese hier nur kurz ansprechen möchte. Die Frage, ob wir „menschliche“ Begriffe auf Gott anwenden können, ist eine theologische Grundsatzentscheidung. Dies *a priori* auszuschließen führt tendenziell zu einer negativen Theologie, bei der letztlich keine positive Aussage über Gott mehr getroffen werden kann, geschweige denn ein widerspruchsfreier Gottesbegriff gebildet werden kann. Gott falle ja, wie Peter Knauer es prägnant ausdrückt, nicht unter Begriffe.¹³ Anstatt diesen Weg zu beschreiten, sollten wir uns vielmehr immer bewusst sein, dass Aussagen über Gott und Gottesbegriffe immer vorläufig im Rahmen konstruierter Theorien gebildet werden und grundsätzlich fehlbar und inadäquat bleiben. So kann man Gottes prinzipielle Unerkennbarkeit aufrechterhalten und dennoch theologisch sprachfähig bleiben.¹⁴

Zum zweiten Punkt: Streng genommen leugnet der offene Theismus nicht die Allwissenheit Gottes. Diese wird definiert als das Wissen von allem, das logisch zu wissen möglich ist, oder auch das Kennen von allen wahren Propositionen. Wenn die göttliche und geschaffene Realität durch und durch zeitlich ist, wie es Sempiternalisten vertreten, dann existiert auch für Gott die Zukunft nicht. Es gibt also keinen Wahrmacher für Propositionen über die kontingente Zukunft, daher haben diese Propositionen keinen Wahrheitswert. Deswegen gilt Gott im offenen Theismus trotz „beschränktem“ Wissen als allwissend. Bei der Allmacht wird ähnlich argumentiert: Gott schränkt nicht seine Allmacht ein, sondern seine Allmacht wird als lo-

¹³ P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg 1991, 59.

¹⁴ Aufgrund der beschränkten menschlichen Erkenntnis werden wir nie das ideale Modell von Gott entwickeln können, analog zur Unmöglichkeit einer *grand unified theory* in der Physik – für beides bräuchten wir einen Außenstandpunkt, d. h. einen Standpunkt außerhalb von Gott respektive außerhalb des Universums. Wir können allerdings Modelle über Gott hinsichtlich ihrer Konsistenz, Explanationskraft und anderer Rationalitätsprinzipien vergleichen. Und hier, so meine ich, kann sich der *open theism* im Vergleich zu konkurrierenden Modellen gut behaupten.

gisch notwendige Folge des Schöpfungsaktes beschränkt. Es ist logisch unmöglich, Geschöpfen Freiheit zu geben und diese wieder aufzuheben. Würde sich Gott ein solches „Hintertürchen“ offenlassen, so argumentiert Gregory Boyd, wäre diese Freiheit niemals wirklich gegeben worden. Deswegen impliziert die Erschaffung freier Wesen auch immer ein Risiko. Gott sei dennoch souverän, weil es alleine seine freie Entscheidung war, eine Welt mit freien Wesen zu erschaffen und weil er die Möglichkeit besitzt, die zeitliche Existenz freier Wesen zu beschränken.

Ich meine, die stärkste Kritik am *open theism* liegt tatsächlich in der Frage der Gott-Welt-Relation. Das Kriterium der Explanationskraft eines theologischen Modells beinhaltet auch, inwiefern das Modell wichtige christliche Motive integrieren kann. Die Kritik, dass der offene Theismus einen zu starken Gott-Welt-Dualismus impliziere, beinhaltet die fehlende Explanationskraft für folgende Motive: die Präsenz Gottes in der Welt bzw. die Immanenz Gottes; ein Wirken Gottes aus der Welt heraus (Geistwirken) und nicht in die Welt hinein; ein Verständnis menschlicher Freiheit, das nicht in Konkurrenz zur göttlichen Freiheit steht.

Bekannt sind diese Motive aus der Heiligen Schrift und bei vielen christlichen Autoren der gesamten Theologiegeschichte, vor allem aber in spiritueller Literatur. In Apg 17,28 lesen wir: „Denn in ihm leben wir und bewegen uns und sind wir [...]“. Augustinus schreibt in seinen *Bekenntnissen*: „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo“ – Gott ist mir näher als ich mir selbst nahe bin.¹⁵ Von Meister Eckhart stammt das Zitat: „Ich bin dessen so gewiss, wie ich lebe, dass mir kein Ding so nahe ist wie Gott. Gott ist mir näher als ich mir selber bin, mein Wesen hängt daran, dass Gott mir nahe und gegenwärtig ist.“¹⁶

Bei offenen Theisten herrscht hier nicht nur eine Explanationslücke, sondern scheinbar auch ein mangelndes Problembewusstsein. Wenn man deren Schriften auf eine Erwähnung der Immanenz Gottes durchsieht, entdeckt man meist Erklärungen im Rahmen eines Gott-Welt-Dualismus. So schreibt Alan Rhoda, Gottes Immanenz meine, er sei mit der Schöpfung vollständig vertraut und wisse alles über sie.¹⁷ Clark Pinnock schreibt, Gott sei „present

¹⁵ *Augustinus*, *Confessiones*, III.6.11.

¹⁶ *Meister Eckhart*, *Von der Erkenntnis Gottes*, in: *Meister Eckharts Mystische Schriften*. Ins Hochdeutsche übertragen von Gustav Landauer, Bodenburg 2019, 77–79, 77.

¹⁷ A. Rhoda, *The Fivefold Openness of the Future*, in: W. Hasker/D. Zimmerman (Hrsg.), *God in an Open Universe*. Science, Metaphysics, and Open Theism, Eugene, Or., 2011, 69–93, 77f.: „[...] God has maximal knowledge [...] in the experiential sense of being fully acquainted with

to the world, active within history, involved, relational and temporal“.¹⁸ Häufig wird die Präsenz Gottes also rezeptiv oder interventionistisch aufgelöst: Gott erfährt unmittelbar alles, was in der Schöpfung vor sich geht, und Gott hat die prinzipielle Möglichkeit, überall in der Welt zu wirken, wenn diese Möglichkeit nicht durch eine Selbstbeschränkung Gottes durch die Erschaffung von Freiheit eingeschränkt wurde.

Doch manchmal liest man auch Aussagen, welche eine noch aktivere Präsenz Gottes in der Welt betonen – Gott sei „present within every created being“.¹⁹ Gottes Geist würde überall in der Welt als kreative Kraft wirken. Gott und die Welt seien keine radikal separaten Entitäten. Leider kann das verwendete ontologische Rahmenmodell diese auch unter offenen Theisten vorhandenen Intuitionen nicht erklären. Dies gilt nicht nur für die Immanenz des Geistes, sondern noch viel mehr für die Inkarnation, d. h. für die Immanenz des göttlichen Logos.

Trinitarisch vertreten offene Theisten durchgängig ein „soziales Modell“. Dies benötigen sie, um die freie Schöpfung aufrechtzuerhalten. Gott sei die Liebe, also eine notwendigerweise liebende Person, vollkommene Liebe benötige ein Gegenüber, eventuell sogar ein Drittes, daher müsse es mindestens zwei bzw. drei göttliche Subjekte (Bewusstseinsinstanzen) geben. Wäre in Gott nur ein Bewusstsein, müsste er notwendigerweise ein Gegenüber erschaffen, um essenziell ein liebendes Wesen sein zu können, so die Argumentation.²⁰ Hierbei fehlt aber nicht nur eine plausible Erklärung für die ebenso notwendige Existenz des Geistes als dritte trinitarische Person, sondern auch eine gute Verteidigung gegen den naheliegenden Tritheismus-Vorwurf.²¹

Im Folgenden werde ich versuchen, eine alternative Modellvariante zu entwickeln, die grundlegende Intuitionen des offenen Theismus aufrechterhält, die aber auch eine Partizipations-Ontologie beinhaltet, mit der eine Immanenz Gottes in der Welt gedacht werden kann. Hierzu werde ich auch auf den Pantheismus und eine pansychistische Theorie des Geistes zu-

all of reality. In sum, I assume that God is essentially as close to being unqualifiedly omniscient as it is possible for a being to be.“

¹⁸ C. Pinnock, *Systematic Theology*, in: ders. u. a. (Hrsg.), *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove, Ill., 2001, 101–125, 105.

¹⁹ Vgl. ebd., 111: „God is everywhere present in all that exists. The world and God are not radically separated realities – God is present within every created being.“

²⁰ Vgl. R. Rice, *Trinity, Temporality, and Open Theism*, in: *Philosophia* 35 (2007) 321–328.

²¹ Vgl. dazu K. von Stosch, *Trinität*, Paderborn 2017, 112–136.

rückgreifen. Zuvor soll allerdings das Motiv der Immanenz Gottes näher präzisiert werden.

4. Präzisierung der Immanenz-Intuition

Der Begriff *Panentheismus* beschreibt zwar, wie Benedikt Göcke herausgearbeitet hat, kein einheitliches theologisches Modell; er kann eher als Sammelbegriff für Theorien verwendet werden, die alle durch eine starke Immanenz-Intuition motiviert sind: Die Welt ist nicht außerhalb oder neben Gott, sondern in einer bestimmten Weise in Gott. Die Variante des Panentheismus, die am meisten mit der spirituellen Intuition eines „Einsseins“ mit Gott von Gläubigen zusammenhängt, ist die des *Panentheismus mentaler Gegenstände*.²² Es ist zweitrangig, ob materielle Entitäten oder gar das Universum als Ganzes in Gott ist oder nicht; theologisch relevant ist die Frage, ob und wie das menschliche und das göttliche *Bewusstsein* eng miteinander verbunden sind. Nur wenn dies der Fall ist, kann Gott uns besser kennen als wir uns selbst. Eleonore Stump bringt diese Immanenz-Intuition auf den Punkt, wenn sie diese wie folgt expliziert: „God is sharing the mental states of created persons.“²³ Um zu erklären, wie dies möglich sein soll, führte Linda Zagzebski die Omnisubjektivität als neues Gottesattribut ein: „the property of consciously grasping with perfect accuracy and completeness every conscious state of every creature from that creature’s first-person perspective“.²⁴ Es geht hier also um mehr als bloße Empathie. Wenn Gott omnisubjektiv ist, kann er tatsächlich meine Ich-Perspektive mit mir teilen; er weiß also, wie es sich anfühlt, Johannes Grössl zu sein. Doch ist das Mitgefühlte nicht einfach nur eine Kopie des mentalen Zustandes? Lassen sich mentale Zustände überhaupt teilen? Oder, Thomas Nagels Fledermaus-Gedankenexperiment folgend, ist die Ich-Perspektive für ein anderes Bewusstsein absolut unzugänglich, auch für Gott?²⁵

²² Vgl. B. Göcke, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme, in: ThPh 90 (2015) 38–59, 43.

²³ E. Stump, Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal, in: EJPR 5:4 (2013) 29–53.

²⁴ L. Zagzebski, Omnisubjectivity. Defense of a Divine Attribute, Milwaukee, Wis., 2013, 10.

²⁵ Vgl. T. Nagel, What Is It Like to Be a Bat?, in: PhRev 83:4 (1974) 435–450. Für Stump und Zagzebski ist klar, dass eine solche Omnisubjektivität im Rahmen eines klassischen Theismus nicht gedacht werden kann. Wenn Gott überzeitlich, unveränderlich und nicht-rezeptiv ist, kann er vielleicht alle möglichen mentalen Zustände jedes möglichen Geschöpfes kennen; diese

Offene Theisten würden gegen eine von Zagzebski vertretene äternalistische Omnisubjektivität einwenden, dass ein wahres Mitfühlen auch eine Zeitlichkeit bzw. Veränderlichkeit Gottes voraussetzt. Gott müsse sukzessiv jeden mentalen Zustand jedes Geschöpfes erfahren, er dürfe nicht nur die Ich-Perspektive, sondern müsse auch die Jetzt-Perspektive kennen. Immanenz ist aber mehr als bloßes Ablesen von Bewusstseinszuständen von einer zeitlosen Perspektive, mehr als maximale Empathie. Wenn man Omnisubjektivität ernst nimmt, muss Gottes Bewusstsein und geschaffenes Bewusstsein ontologisch miteinander verbunden sein. Aufgrund einer solchen Verbindung könnte Gott jegliche Aktivität von geschaffenen Bewusstsein unmittelbar erfahren, ohne „von außen“ in dieses eingreifen zu müssen. Doch wie ist eine solche ontologische Verbindung im Rahmen eines personalen Theismus denkbar?

5. Alternative: Kosmopsychismus

Gustav Fechner entwickelte im 19. Jahrhundert eine von Spinoza inspirierte Theorie des Geistes, nach der mentale Eigenschaften von Einzeldingen von einem Weltgeist konstituiert werden.²⁶ Diese Theorie bezeichnete Charles Hartshorne rückblickend als *synecological panpsychism*.²⁷ Im Gegensatz zum atomaren Panpsychismus geht diese Variante nicht davon aus, dass die Grundbausteine der geschaffenen Wirklichkeit (proto-)mentale Eigenschaften besitzen, sondern setzt voraus, dass die mentalen Eigenschaften der Einzeldinge durch die mentalen Eigenschaften des Ganzen konstituiert werden. Heute vertritt Philip Goff eine ähnliche „kosmopsychistische“ Theorie, und zwar mit dem Argument, dass nur so das Kombinationsproblem des Pan-

bleiben aber reine Kopien der geschöpflich aktualisierten mentalen Zustände. [Besser noch wäre sogar von Urbildern zu sprechen, denn streng genommen sind wir in diesem Fall die Kopien.] Wenn wir Originale bleiben wollen, muss zumindest die Nicht-Rezeptivität Gottes aufgegeben werden; insofern die Überzeitlichkeit Gottes dennoch aufrechterhalten wird, kann man eine solche Rezeptivität als grundlegendes Merkmal eines Neo-Thomismus festmachen: Ein überzeitlicher Gott erfährt nicht nur simultan alles, was sukzessiv in der Welt passiert; er erfasst und teilt auch jeden mentalen Zustand jedes Geschöpfes unmittelbar: „Gott leidet mit“.

²⁶ Vgl. P. Goff/W. Seager/S. Allen-Hermanson, Panpsychism, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/panpsychism/>, Abschnitt 1.

²⁷ C. Hartshorne, Panpsychism, in: V. Ferm (Hrsg.), A History of Philosophical Systems, New York 1950, 442–453.

psychismus gelöst werden könne.²⁸ Nach Ansicht vieler Kritiker ist es nämlich unmöglich, dass zwei Bewusstseinssubjekte zu einem umfassenden Bewusstseinssubjekt verschmelzen; genau dies erfordert aber ein atomarer Panpsychismus. Nur ein „conscious universe“ könne, so Goff, mentale Eigenschaften komplexer Organismen konstituieren. Deswegen nennt er die Theorie auch *constitutive cosmopsychism*; Nagasawa und Wager bezeichnen sie als *priority cosmopsychism*.²⁹

Eine Identifizierung des Weltgeistes³⁰ mit Gott ist – vor allem für einen Theologen – naheliegend. Nagasawa und Wager schreiben: „Some [...] panentheists might think that the cosmic consciousness is the consciousness of a higher being, such as God, which shares phenomenal experiences of individual conscious beings.“³¹ Aus christlicher Perspektive gibt es weitere Gründe, die Existenz eines Weltgeistes zu postulieren. Einige biblische Zitate sprechen davon, dass Gläubige „in Christus“ seien. Dies kann zwar auch als Metapher verstanden werden: Wir tragen Christus in unseren Herzen. Doch wenn es im 2. Korintherbrief heißt „Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung“ (5,17) oder im Römerbrief „Es gibt jetzt keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind“ (8,1), dann scheint dies nicht metaphorisch gemeint zu sein. Auch vom Heiligen Geist werden ähnliche Aussagen getroffen, nur meist umgekehrt: Der Geist erfüllt die Gläubigen, der Geist ist in den Menschen. Beide Intuitionen werden deutlich besser durch eine panpsychistische Partizipationsontologie als durch einen Gott-Welt-Dualismus erklärt.³² Wenn unser Geist allerdings vom göttlichen Geist

²⁸ Vgl. P. Goff, *Consciousness and Fundamental Reality*, New York 2017, 220–255.

²⁹ Vgl. Y. Nagasawa/K. Wager, *Panpsychism and Priority Cosmopsychism*, in: G. Brüntrup/L. Jaskolla (Hrsg.), *Panpsychism*, New York 2016, 113–129.

³⁰ Das Postulat eines Weltgeistes mag für manche etwas esoterisch klingen. Einige könnten sich auch an Hegel erinnern; andere an die hinduistische Lehre, Atman (die individuelle Seele) sei mit Brahman (der Weltseele) identisch. Aber hier müssen wir tatsächlich den Kontext des Leib-Seele-Problems betrachten. Panpsychisten entwerfen ihre Theorie in der Regel nicht aus Willkür, sondern weil sie zuvor alle anderen Theorien verworfen haben: den interaktionistischen Dualismus, verschiedene Emergenz- und Supervenienztheorien, sowie Eliminationstheorien. Wenn alle bis auf eine Theorie zur Erklärung eines Problems verworfen werden können, dann ist vermutlich die übrige Theorie die bestmögliche Erklärung, egal wie kontraintuitiv sie zunächst erscheint. Vgl. G. Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart ⁵2016, speziell das Kapitel 8 zum Panpsychismus.

³¹ Y. Nagasawa/K. Wager, *Panpsychism* (s. Anm. 29), 117.

³² Letzterer kann das Geistwirken nur als Metapher für eine Intervention Gottes von außen betrachten, möglicherweise im Rahmen eines physisch vermittelten intramentalen Interventionismus: Gott gibt uns neue Möglichkeiten, Gott gibt uns Anreize zum Guten, Gott hilft uns bei

konstituiert wird, kann mit dieser Konstitutionsbeziehung auch eine Wirkkraft, eine teleologische Ausrichtung einhergehen – ohne dass Gott von außen in die materielle Welt einwirken muss.

Der Kosmopsychismus gibt also nicht nur eine Antwort auf das Leib-Seele-Problem, sondern auch auf das Immanenz-Transzendenz- sowie das Interventionismus-Problem. Doch wie lässt sich dieser innerhalb eines christlichen Schöpfungsverständnisses und eines trinitarischen Gottesbildes verstehen? Hier gibt es in der christlichen Theologiegeschichte einige Anknüpfungspunkte: Im Johannesprolog liest man, die Welt sei durch den Logos erschaffen worden. Von der Stoa inspirierte christliche Autoren sprachen von den *logoi spermatikoi*, die vom Beginn der Schöpfung anwesend waren; die Gottheit trage als weltimmanentes Prinzip die Keime aller Wesen in sich. Origenes ging davon aus, dass alle geschaffenen Seelen ursprünglich in einer Einheit mit dem Logos existierten, bevor diese von ihm abfielen und deshalb – zur Strafe und Rehabilitation – in materiellen Körpern inkarniert wurden.³³

Was in all diesen Konzeptionen unklar bleibt, ist die Frage, ob der Logos vor der Schöpfung bzw. vor der Zersplitterung in einzelne Geistwesen bereits Bewusstsein oder gar Selbstbewusstsein besaß. Hier gibt es zwei Denkmöglichkeiten:

(1) Offene Theisten vertreten, wie bereits erwähnt, eine soziale, trisubjektive Trinitätslehre, nach der Gott eine unauflösliche und perichoretisch verbundene Gemeinschaft dreier göttlicher Subjekte ist. In einem solchen Modell lässt sich der Logos mit der Weltseele identifizieren, er würde alle geschaffenen individuellen Geistwesen konstituieren und an allen mentalen Vorgängen innerhalb dieser Geistwesen teilhaben. Doch hier ergibt sich ein ähnliches Problem wie bei der Zuschreibung des Attributs der Omnisubjektivität: Kann sich Gott vollständig von Gott verlassen fühlen und gleichzeitig wissen, dass Er doch da ist? Will der Logos tatsächlich die Ich-Perspektive von geschaffenen Erfahrungssubjekten teilen, muss die Weltseele als globales, gottgleiches Subjekt temporär aufhören zu existieren. Die Konstitution des innerweltlich Geistigen bzw. des potenziell Geistigen (d. h. Materie mit protomentalen Eigenschaften oder nicht-bewusste Lebewesen) würde mit einer vollständigen Entäußerung des Logos einhergehen. Das Christusereignis

Entscheidungen. Vgl. K. von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes*, Freiburg i. Br. 2006, speziell 117–119.

³³ Vgl. A. Fürst, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*, Berlin 2011, 497

ließe sich so deuten, dass erstmals in Jesus Christus ein Splitter des entäußerten Logos wieder volles Gottesbewusstsein erlangt, wodurch dieser die gesamte Schöpfung in eine Gemeinschaft mit Gott bringt.³⁴

(2) Von der Prozesstheologie geprägte Denkerinnen und Denker lehnen eine solche sozial-trinitarische Deutung eher ab. Der Logos existiert hier „vor“ bzw. unabhängig von der Schöpfung nur als Potenzial, Bewusstsein und Vernunft auszuprägen – ein Potenzial, das wiederum in Gott selbst fundiert ist. Lewis Ford schreibt: „The Logos is the totality of divine aims that apply to all kinds of creatures, human and non-human, terrestrial and extra-terrestrial.“³⁵ Der Logos wird in der Schöpfung zunächst als zersplittertes Bewusstsein realisiert; im Menschen erlangt der Logos möglicherweise zum ersten Mal Vernunft; in Christus erlangt der Logos *zum ersten Mal* Gottesbewusstsein. Hier wird also die Präexistenz-Lehre zugunsten einer Lateinischen, mono-subjektiven Trinitätslehre relativiert. Gott kann in einem solchen Modell streng genommen nicht ohne die Schöpfung als trinitarisch gedacht werden, und der Logos nicht unabhängig von der Inkarnation als Subjekt. Wenn Gott wesentlich die Liebe ist und Liebe ein freies Gegenüber erfordert, folgt daraus allerdings, dass Gott die Welt notwendigerweise erschafft. Thomas Oord betrachtet dies folgerichtig als logische Konsequenz seines Ansatzes:

„One way to affirm that God is essentially loving is to say God necessarily creates creaturely others. And God has always – everlastingly – been doing this creating. I find this proposal a plausible account for the primacy of creative love in God. It does not require belief in a social Trinity, because it says God everlastingly loves finite creatures whom God creates.“³⁶

Oord verweist hier auch auf Keith Ward, welcher schreibt, dass, wenn Gott ein durch Liebe charakterisiertes relationales Wesen ist, er auch eine Relation zu nicht-göttlichen Personen haben muss; eine Art erweiterte Selbst-Liebe wie bei Sozial-Trinitariern reiche nicht aus. Aufgrund dieser notwendigen

³⁴ Eine solche Soteriologie ist offensichtlich sehr stark vom Neuplatonismus geprägt, was auch Ähnlichkeiten zur Kosmologie des Origenes erklärt. Vgl. K. Kremer, Plotin, in: F. Niewöhner (Hrsg.), *Klassiker der Religionsphilosophie*, München 1995, 56–68; J. Grössl, *Die freie Vereinigung der Seele mit dem Logos – Konturen einer Präexistenz-Christologie nach Origenes*, in: A. Fürst (Hrsg.), *Freiheit als Schlüsselkategorie bei Origenes*, Münster 2019, 175–192.

³⁵ L. Ford, *Contingent Trinitarianism*, in: J. Bracken/M. Suchocki (Hrsg.), *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, New York 1996, 41–68, 43.

³⁶ T. J. Oord, *The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence*, Downers Grove 2015, 182.

Liebesbeziehung zu Geschöpfen ist es allerdings schwierig, die Intuition der offenen Theisten, dass Gott die Welt aus freiem Willen erschaffen hat und auch nicht erschaffen hätte können, im Rahmen einer Lateinischen Trinitätslehre aufrechtzuerhalten. Hier sollte man eher konsequent neuplatonisch von einer Emanation Gottes sprechen: Die Welt geht aus Gottes liebender Natur hervor, weil sich diese Liebe in einem Gott gegenübertretenden Bewusstsein realisieren muss, um Liebe zu sein.

Ein trinitarischer Kosmopsychismus – egal in welcher der zwei dargestellten Varianten, also ob innerhalb einer mono- oder tri-subjektiven Trinitätslehre – leistet dogmatisch Folgendes: Die Inkarnation des Logos wird nicht auf das Christusereignis reduziert. Inkarnation ist ein fortschreitender Prozess, der mit der Entstehung von Bewusstsein beginnt, in der Heilsgeschichte fortschreitet und im Christusereignis gipfelt. Rahner bezeichnet letzteres bekannterweise als „einmaligen und endgültigen Höhepunkt“ der Offenbarungsgeschichte. Niels Gregersen verwendet den Begriff „deep incarnation“, um diesen, auch interreligiös anschlussfähigen Paradigmenwechsel im christlichen Offenbarungsverständnis zu bezeichnen.³⁷ Er möchte ähnlich wie Rahner die Einmaligkeit des Christusereignisses aufrechterhalten, gleichzeitig die Präsenz des göttlichen Logos in der Welt nicht auf das Leben Jesu Christi beschränken. Vielmehr ist, wie Rahner es ausdrückt, die Existenz jedes Geisteswesens Folge dieser Selbstmitteilung: „Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.“³⁸ Das übernatürliche Existenzial des Menschen gründet in dieser konstitutiven Relation zwischen Logos und individuellem Bewusstsein.

Möglicherweise ist bei Rahner die Idee eines Panpsychismus bereits angelegt; in „Die Einheit von Geist und Materie“ schreibt er:

„Materie und Geist haben eine Einheit in ihrem Ausgangspunkt, in ihrer Geschichte und in ihrem Ziel. Beide bleiben ewig gültig vor Gott und bilden für immer, jetzt und in der Vollendung, die aufeinander bezogenen, nicht trennbaren Konstitutiven der einen kreatürlichen Wirklichkeit.“³⁹

³⁷ Vgl. N. H. Gregersen, *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, in: ders. (Hrsg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 225–254.

³⁸ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 122.

³⁹ K. Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 6, Einsiedeln 1965, 185–214, 214.

Möglicherweise lässt sich mit diesen philosophischen Werkzeugen auch Rahners Gnadenlehre angemessen deuten. Hinweise dafür gibt sein Artikel „Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses“, in dem er dafür argumentiert, dass die grundlegende Einheit von Geist und Materie überhaupt die begriffliche Rede von Immanenz und Inkarnation Gottes ermöglicht.⁴⁰

6. Relationale Ontologie

Der offene Theismus in seiner gängigen Form ist dem klassischen Theismus weitaus näher als der Prozesstheologie. Sogar der Thomismus kann aufgrund des von Thomas ebenfalls rezipierten Neuplatonismus eine stärkere Immanenz-Theologie vorweisen als die von der methodistischen Theologie geprägten offenen Theisten. Selbst die These, dass alles, was existiert, deswegen existiert, weil es von Gott im Sein gehalten wird, sehen offene Theisten kritisch, weil sie die ursprüngliche Zusage an die Schöpfung als Garantie für deren Existenz und deswegen auch als Selbstbegrenzung der göttlichen Allmacht betrachten: Gott könne geschaffene Freiheit nicht einfach wieder zerstören. Dies ist nicht nur radikal gedachte Autonomie, sondern impliziert auch, dass ein göttliches (unzerstörbares) Element in der geschaffenen Freiheit enthalten ist.

Ich gehe davon aus, dass der *open theism* dahingehend modifiziert werden kann, dass Grundintuitionen von Vertreterinnen und Vertretern einer relationalen Ontologie integriert werden. Dies ist immer noch ein offener Theismus, wenn an der Personalität und Veränderlichkeit Gottes sowie am libertarischen Freiheitsbegriff festgehalten wird. Bezüglich des Verhältnisses

⁴⁰ Vgl. K. Rahner, Christologie (s. Anm. 7), 229f.: „Unsere Zeit ist gewiß charakterisiert von einer tiefgehenden Überzeugung von der Einheit von Geist und Materie. [...] Geist und Materie haben notwendigerweise eine innere Beziehung zueinander, weil sie beide von dem einen unendlichen Geist, Gott, schöpferisch herkommen; alle kreatürliche Geistigkeit hat eine wesentliche Beziehung zur Materie, weil letztlich, wenn auch in verschiedener Weise, kreatürliche Geistigkeit hinnehmende und interkommunikative Geistigkeit ist [...] und die Materie im metaphysischen Sinne Bedingung interkommunikatorischer Einwirkung endlich-geistiger Wesen aufeinander ist; wenn der Begriff einer von Gottes Ursächlichkeit getragenen, wesentlichen Selbsttranszendenz eines Seienden vorausgesetzt wird, dann kann man durchaus sagen, biologisch organisierte Materialität entwickle sich in immer höher werdender Komplexität und Innerlichkeit auf Geist hin und werde schließlich in einer solchen Selbsttranszendenz, unter der Dynamik der Schöpfermacht Gottes, Geist.“

von Geist und Gehirn sind nicht alle offene Theisten, was naheliegend wäre, wie Richard Swinburne interaktionistische Dualisten. In seinem Buch „The Emergent Self“ vertritt beispielsweise William Hasker eine Theorie, die einem Panprotopsyichismus ähnelt.⁴¹ Wenn Materie komplex konfiguriert ist, generiert sie laut Hasker ein Bewusstseinsfeld, womit Teleologie und Freiheit in die Welt kommen. Das Potential des Geistes sei von Gott in das, was wir als bloße Materie betrachten, bereits hineingelegt. Doch wenn man hier einen bloßen von Gott erschaffenen Geist-generierenden Mechanismus postuliert, bleibt man doch wieder im substanzontologischen Paradigma verhaftet. Interpretiert man diesen Gedanken allerdings im Rahmen der vorgestellten mentalen Partizipationsontologie, dann ist tatsächlich die *Relation* zwischen Gott-Vater und Geist-konstituierendem Logos ontologisch primär: Sie ist nicht nur für die Existenz des menschlichen Geistes Voraussetzung, sondern sogar für die Existenz eines liebenden Gottes.⁴² Die Trinitätslehre wird somit zu einem Kernbeispiel für die Forderung einer Relationalen Ontologie, dass die Existenz von Beziehungen als ontologisch primär gedacht werden soll.

Was bedeutet dies für die Gottesvorstellung des offenen Theismus? Im Gegensatz zur Mehrheit der Panentheisten würden offene Theisten auf jeden Fall an einem personalen Theismus festhalten wollen. Doch könnte die Vorstellung einer sozialen Trinitätslehre ähnlich wie bei Thomas Jay Oord, der seine Theorie mit dem Terminus *relational theology* bezeichnet, zugunsten einer eher lateinisch geprägten Variante aufgelöst werden. Offene Theisten wollen vor allem die *creatio ex nihilo* aufrechterhalten und postulieren deswegen ein ewiges Gegenüber in Gott als eigenständiges, notwendigerweise und immerwährend existierendes Subjekt. Doch was dabei nicht explizit

⁴¹ W. Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca, N.Y., 2001.

⁴² Vgl. W. Wildman/J. Wesley, *An Introduction to Relational Ontology*, in: J. Polkinghorne/J. Zizioulas (Hrsg.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids 2010, 55–73, 57: „In the context of Christian theology, if the God-world relation is the metaphysical basis for all relations, then in some beautiful sense the divine suffuses all of reality, making everything sacred and worthy of respect. In Trinitarian thought, to believe that everything is an outward expression of the energies flowing from the loving relations among the Persons of the Trinity ought to transform our spiritual and moral attitudes to everyday life. [...] In both the Buddhist and Christian cases, the ruling understanding of relations suggests that we are intimately connected with aspects of the world we normally think have no claim upon us, and this in turn may evoke greater compassion and responsibility among human beings, thereby helping to overcome bigotry, oppression, injustice, cruelty to animals, and ecological neglect.“

wird, ist, dass die Relation der Liebe der Existenz der trinitarischen Subjekte logisch vorausgeht. Offene Theisten betonen immer wieder, dass Liebe die freie Entscheidung mindestens zweier Subjekte erfordert, doch die inner-sozial-trinitarische Liebe ist nicht frei gewählt – ein klares Kohärenzproblem des Modells. Besitzt der Logos allerdings kein eigenständiges göttliches Bewusstsein, sondern nur ein durch die Relation zum Vater konstituiertes geschaffenes Bewusstsein, dann gibt es keine freie Entscheidung des Logos unabhängig von der Gesamtheit aller freien Entscheidungen der Geschöpfe. Mit einem solchen Paradigma lassen sich möglicherweise auch Probleme der Zweinaturenlehre, vor allem des in einer Substanzontologie inkonsistent erscheinenden Dyotheletismus lösen. Der einzige kleine oder auch große Nachteil wurde bereits erwähnt: Gott ist hier nicht frei, keine Welt zu erschaffen; vielmehr hängt seine Existenz als notwendigerweise liebendes Wesen sogar von der Existenz von geschaffenem Bewusstsein ab. So lässt sich Whiteheads mehrdeutige Aussage „Es ist genauso wahr zu sagen, daß Gott die Welt erschafft, wie zu behaupten, daß die Welt Gott erschafft“⁴³ verstehen: Gott und die Welt sind voneinander abhängig und werden durch ihre Beziehung (die im Werden ist) in ihrer Existenz konstituiert. Diesen Schluss zieht auch der Prozesstheologe Charles Hartshorne: Die Relationalität Gottes sei im Gegenüber zur Welt verwirklicht. Bei ihm fehlt allerdings die trinitarische Einbettung dieser Aussage, was auch der Grund dafür ist, dass unter anderem Gregory Boyd sich so vehement von ihm abgrenzt.⁴⁴

7. Fazit

Der offene Theismus scheint trotz vieler Stärken kein adäquates Modell für die christliche Vorstellung der Gott-Welt-Beziehung und des göttlichen Wirkens in der Welt zu sein. Ein adäquates Modell der Gott-Welt-Beziehung sollte nämlich erklären, wie jedes geschaffene Geistwesen mit Gott unvermittelt mental verbunden ist und wie trotz einer solchen Immanenz ge-

⁴³ A. N. Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl, Frankfurt a. M. 1987, 621, bzw. englisches Original: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, corrected Edition, New York 1978, 348: „It is as true to say that God creates the World, as that the World created God.“

⁴⁴ Boyd hat als offener Theist seine Dissertation über Hartshorne verfasst, mit dem Titel: „Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne’s Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics“.

schöpferische Freiheit aufrechterhalten werden kann. Vielversprechend ist hierfür, wie ich es nennen würde, ein Kenotisch-Trinitarischer Panentheismus: Die zweite göttliche Person wird durch den Geist in der Geschichte als Bewusstsein realisiert, das schrittweise in eine vollkommene liebende Beziehung mit dem Vater eintritt.⁴⁵ Alles geschaffene Bewusstsein wird durch die Teilhabe am Logos konstituiert und ist daher auch Teil der kosmischen Inkarnation. Die Entstehung von Geistigem in der Welt ist demnach nur möglich, weil die Relation zwischen den göttlichen Personen ontologisch primär ist und weil durch diese Relation alle mentalen Eigenschaften in der Schöpfung realisiert werden.⁴⁶ Eine solche relationale Partizipationsontologie fundiert nicht nur das Postulat einer universalen, alle Menschen verbindenden Vernunft, sondern ermöglicht auch einen Optimismus bezüglich unserer Erkenntnisfähigkeit von metaphysischen und moralischen Sachverhalten. Hier lässt sich auch eine Brücke zum Thomismus schlagen, der viel mehr als häufig angenommen durch seine neuplatonischen Wurzeln ebenfalls eine Partizipationsontologie enthält.

Für Roman Siebenrock mag im Anschluss an John Henry Newman der Status des menschlichen Gewissens das wichtigste Argument für eine Theologie sein, die mit einer Immanenz Gottes in der Welt vereinbar ist. Siebenrock schreibt über Newman: „Jedem Menschen ist ein innerer Wächter von Gott beigegeben, der die höchste sittliche Instanz des Menschen ist. Darin eröffnet sich ihm eine Transzendenz.“⁴⁷ Eine strikte Trennung von Offenbarung und Vernunft, wie sie etwa bei John Locke vorgenommen wird, bei

⁴⁵ Vgl. dazu auch A. Langenfeld, Möglichkeit der Freiheit. Überlegungen zu einem freiheitsemphatischen Begriff des Geistes Gottes, in: ders./S. Rosenhauer/S. Steiner (Hrsg.), *Menschlicher Geist – Göttlicher Geist. Beiträge zur Philosophie und Theologie des Geistes*, Münster 2021, 331–373, 367f.

⁴⁶ Weil die Relation von Vater und Sohn göttlich ist (ja als Liebe sogar Gott und Welt konstituiert), kann man sagen, dass die Welt aus Gott heraus und in Gott hinein erschaffen wurde. Der Geist – nicht der Logos – konstituiert alle protomentalen Eigenschaften der Materie; dieses Geistwirken erklärt auch die Komplexitätssteigerung von Materie und Bewusstsein sowie die Weiterentwicklung von menschlichen Individuen und Gesellschaften. So kann man auch einen großen Teil der Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte verstehen; vgl. E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 16: „Aus Gnade ist die menschliche Profangeschichte selbst – mittels der negativ oder positiv antwortenden menschlichen Freiheit (die Geschichte macht) – Heils- oder Unheilsgeschichte.“

⁴⁷ R. Siebenrock, *Erfahrung – Geschichte – Immanenz. Theologische Herausforderungen der Moderne im Blick auf John Henry Kardinal Newmans theologische Leitideen*, in: R. Bucher u. a. (Hrsg.), „Blick zurück im Zorn?“ *Kreative Potentiale des Modernismusstreits*, Innsbruck/Wien 2009, 32–56.

der die Vernunft neutral darüber entscheidet, was gerechtfertigterweise als Offenbarung angenommen werden kann, wird dem Phänomen nicht gerecht, dass Menschen das Göttliche in ihrem Gewissen, in ihrer Wahrheitsfähigkeit, in ihren auf das Transzendente ausgerichteten Sehnsüchten erfahren. Wenn religiöse Erfahrung aber nicht von außen punktuell von Gott eingegeben wird – eingedenk der Probleme, die ein intramentaler Interventionismus mit sich bringt – sondern in der Schöpfung angelegt sein soll, muss ein adäquates Modell von Gott und dem Gott-Welt-Verhältnis auch göttliche Immanenz denken können.⁴⁸

Ich kann hier noch kein vollständig durchdachtes Modell als Alternative zum offenen Theismus präsentieren. Auch die Rolle des Heiligen Geistes bleibt in meinen Ausführungen zugegebenermaßen unterbestimmt. Ich habe aber skizziert, wie ein solches Modell beschaffen sein muss, um tatsächlich eine höhere Erklärungskraft als der *Standard-Open-Theism* aufweisen zu können. Für welches Modell sich eine gläubige Person letztlich entscheidet, hängt aber auch davon ab, wie wichtig ihr die Immanenz Gottes und die Verbindung von göttlichem und menschlichem Geist überhaupt ist. Theologinnen und Theologen können Modelle nur auf ihre Konsistenz, Kohärenz, Explikationskraft und ontologische Sparsamkeit überprüfen. Ihre subjektive Plausibilität hängt jedoch auch von der Passfähigkeit zu basalen Überzeugungen wie die Möglichkeit von Freiheit, Moralität oder Liebe oder zu Sehnsüchten wie ein vollkommenes Verstehen oder sogar ein Verschmelzen mit Gott zusammen. Auch deswegen bleibt unsere theologische Modellbildung immer vorläufig.

⁴⁸ Dies hat nun aber auch die Konsequenz, dass philosophische Gotteslehre nicht (gemäß dem neuscholastischen Natur-Gnade-Schema wie auch der Einschätzung vieler analytischer Religionsphilosophen) unabhängig von Soteriologie und Gnadenlehre betrieben werden kann, sondern dass gewisse dogmatische Erkenntnisse auch als Kriterien für einen angemessenen Gottesbegriff herangezogen werden dürfen. Dieser Paradigmenwechsel deckt sich mit der zu Beginn erwähnten Einschätzung Siebenrocks, dass nicht die Metaphysik, sondern die Gnadenlehre Fundament von Rahners Theologie ist.